

ISSN 1668-1878

**Revista**  
**de**  
**Investigaciones Folclóricas**

**20**

**Buenos Aires, Argentina**

**diciembre de 2005**

ISSN 1668-1878

# Revista de Investigaciones Folclóricas

vol. 20

diciembre de 2005

Esta revista se publica anualmente para  
el mes de diciembre

Buenos Aires, Argentina

## **Revista de Investigaciones Folclóricas**

vol. 20, diciembre de 2005

### **Directora**

Martha Blache

### **Comité Editorial**

Ana M. Cousillas - Universidad de Buenos Aires  
Manuel Dannemann - Universidad de Chile  
Ana María Dupey - Universidad de Buenos Aires  
Rosan A. Jordan - Louisiana State University  
Flora Losada - Universidad Nacional de Jujuy  
Juan Angel Magariños de Morentin - Universidad Nacional de La Plata  
Alicia Martín - Universidad de Buenos Aires

### **Secretaria de Redacción**

Mirta Bialogorski

### **Comité de Redacción**

Patricia Coto de Attilio  
Fernando Fischman  
Noemí Elena Hourquebie  
Carmen Vayá

### **Normas editoriales para la presentación de colaboraciones**

1. trabajos inéditos escritos en castellano o en portugués.
2. su extensión no deberá exceder las 25 páginas de tamaño A4, a doble espacio, letra Times New Roman N° 12.
3. al pie de la primera página indicar: a) la institución a la que pertenece el autor/es, b) preferentemente el/los e-mail/s o en su defecto la dirección postal de la institución a la que pertenece el autor/es.
4. notas al final de la colaboración.
5. para las referencias bibliográficas seguir los criterios adoptados por esta Revista.
6. los trabajos deberán ser acompañados de dos resúmenes, uno escrito en castellano y el otro en inglés. Los resúmenes no deberán exceder las 10 líneas. Además de los resúmenes se deberán incluir no más de 4 palabras clave que identifiquen lo más significativo del texto.
7. acompañar el correspondiente diskette con el texto tipeado en alguno de los procesadores de texto más usuales de PC compatibles (Word). La etiqueta deberá presentar el apellido del autor/es, nombre del archivo y procesador de textos utilizado.
8. junto con el diskette se deberá presentar una copia en papel, impresa a doble espacio.
9. las colaboraciones serán enviadas a dos evaluadores seleccionados por el Comité Editorial.
10. el plazo de presentación de las colaboraciones es hasta el 31 de agosto.

Para hacer llegar colaboraciones o requerir información, dirigirse a:

**Revista de Investigaciones Folclóricas**  
**Casilla de Correo N° 121**  
**C 1428 AAF Buenos Aires, Argentina**

**Flora Losada - correo electrónico: [floralosada@yahoo.com](mailto:floralosada@yahoo.com)**

**Tel: (54-388) 422-3742**

**Ana María Dupey - correo electrónico: [ana@bibapl.edu.ar](mailto:ana@bibapl.edu.ar)**

**Tel: (54-11) 4551-5634**

**[www.investigacionesfolcloricas.com](http://www.investigacionesfolcloricas.com)**

# INDICE

	Pag.
Comentario editorial .....	7
Summaries .....	9

## Informes de investigación

<b>Revisitando <i>La Difunta Correa</i>: nuevas perspectivas en el estudio de las canonizaciones populares en el Cono Sur de América</b> .....	13
María Julia Carozzi	
<b>La poder de palavra: prikantes djudeo-espanyoles de Saray</b> .....	22
Tamar Alexander y Eliezer Papo	
<b>Filtro: el efecto de la comunicación mediada a través de traductores en el uso de las pruebas genéticas</b> .....	46
H. Mabel Preloran; Carole H. Browner y Eli Lieber	
<b>Procesos de elaboración de memoria social. Una propuesta para su investigación desde la Folclorística</b> .....	58
Fernando Fischman	
<b>Carnaval en la Quebrada de Humahuaca. Un espacio-tiempo para la concreción de identidades</b> .....	72
Flora Losada	
<b>Peregrinación al Abra de Punta Corral: religión, poder e identidad</b> .....	81
Cristina Argañaraz	
<b>Aportes para la teoría de la leyenda</b> .....	91
Herminia Terrón de Bellomo	
<b>Tradición e innovación del cancionero mexicano-novohispano. Caracterizaciones del indígena y el africano</b> .....	102
Mariana Masera	

## Proyectos en marcha

<b>Cultura popular y situaciones de crisis: el Archivo del Duelo, un archivo etnográfico de los atentados del 11 de marzo en Madrid</b> .....	114
Grupo de Investigación Antropológica sobre Patrimonio y Culturas Populares. Departamento de Antropología, CSIC	

## Memoria

. Homenaje a Don Félix Coluccio: la humanidad de un sabio (Olga Fernández Latour de Botas) .....	122
. Contribución a la bibliografía del Profesor Don Félix Coluccio .....	124
. Don Félix Coluccio (Juan José García Miranda) .....	127
. Dra. Isabel Aretz (Olga Fernández Latour de Botas) .....	128
. Alan Dundes (Frank de Caro y Rosan Augusta Jordan) .....	132
. En conmemoración de Alan Dundes: un Folklorista de Todos los Tiempos (María Teresa Agozzino).....	134
. Baronesa Esther Sant'Anna de Almeida Karwinsky (Braulio do Nascimento) .....	137
. Mário Ypiranga Monteiro (Braulio do Nascimento) .....	137

## Información bibliográfica

- . Néstor García Canclini. Diferentes, desiguales y desconectados. Mapas de la interculturalidad .....139  
(C. Hidalgo)
- . Nascimento, Braulio do. Estudos sobre o romanceiro tradicional .....140  
(P. Coto de Attilio)
- . Pellegrini Filho, Américo (org.). Tradições populares hoje - o oral o escrito e o turismo cultural .....141  
(N. E. Hourquebie)
- . María de Fátima Barbosa de Mesquita Batista, et. al. (organizadoras). Estudos em literatura popular .....142  
(P. Coto de Attilio)
- . Beatriz Ocampo. La Nación interior. Canal Feijoo, Di Lullo y los hermanos Wagner.....143  
(E. Bombén)
- . Pedrosa, José Manuel. La autoestopista fantasma y otras leyendas urbanas españolas....143  
(N. E. Hourquebie)
- . Anna Leena Siikala y Jukka Siikala. Return to Culture. Oral Tradition and Society in the Southern Cook Island .....144  
(A.M. Dupey)
- . María Inés Palleiro (comp.). Narrativa: Identidades y Memorias .....145  
(N. E. Hourquebie)
- . Carmen Ortiz García (Ed.). La ciudad es para ti. Nuevas y viejas tradiciones en ámbitos urbanos .....147  
(F. Losada)
- . Frank de Caro y Rosan Augusta Jordan. Re-Situating Folklore. Folk Contexts and Twentieth-Century Literature and Art .....148  
(S. Balzano)
- . María Inés Palleiro. Fue una historia real. Itinerarios de un archivo .....150  
(P. Coto de Attilio)
- . Maria de Fátima Barbosa de Mesquita Batista. A tradição ibérica no romanceiro paraibano .....151  
(P. Coto de Attilio)
- . Félix Temporetti. ¡Eso NO se dice! Un estudio psicológico-cultural sobre la transgresión verbal en niños y niñas.....151  
(Jorge Rojas)
- . Cristina Sánchez Carretero y Jack Santino (eds.). Holidays, Ritual, Festival, Celebration, and Public Display .....152  
(F. Losada)
- . Hans-Jörg Uther. The Types of International Folktales. A Classification and Bibliography. Based on the System of Antti Aarne and Stith Thompson .....155  
(R. Beltrán)

## Noticias

- . Xº Congreso Latinoamericano de Folklore del Mercosur y XIVº Jornadas Nacionales de Folklore.....159
- . Simposio sobre “El proceso del Folclore en una sociedad en transformación” .....159  
(N.E.Hourquebie)
- . 14º Congreso de la International Society for Folk Narrative Research (ISFNR) .....160  
(Diarmuid O’Giolláin)
- . VII Jornadas de Estudio de la Narrativa Folklórica (2007) 2007 Latinamerican Interconference on Folk Narrative Studies (ISFNR) .....161
- . “La deuda europea a los pueblos de América Indígena”. Discurso del cacique Guaicaipuro Cuatemoc ante la Reunión de Jefes de Estado de la Comunidad Europea .....162

# Comentario editorial

Como todos los diciembre es un placer para nosotros volver a comunicarnos con ustedes, amigos lectores, desde esta **Revista de Investigaciones Folclóricas**. Este año es mayor aún nuestra satisfacción ya que editamos el volumen 20 de nuestra revista, a lo que se agrega el hecho de haber podido mantener su periodicidad. Durante estos veinte años hemos dado cuenta de diferentes aspectos de los estudios folclóricos, sobre todo de la Argentina y de América Latina. Esto ha podido realizarse merced a la colaboración de investigadores formados en el campo de las ciencias sociales o las humanidades, que encaran estos saberes en sus distintas manifestaciones, atendiendo al contexto en el que se dan, las relaciones que ponen de manifiesto, su significación social o el proceso comunicativo que plantean. Así también, en ocasiones, hemos publicado artículos de folcloristas europeos y estadounidenses que abordan aspectos teóricos y metodológicos de nuestro campo de estudio. Todos estos aportes nos han permitido establecer una comunicación fluida y fructífera con colegas pertenecientes a distintos centros académicos.

Como directora de la revista, este volumen marca para mi un hito muy especial, porque después de veinte años de estar al frente de ella, considero que ha llegado el momento de delegar funciones. A partir del próximo volumen, N° 21 correspondiente a diciembre de 2006, la directora será la Lic. Flora Losada y la subdirectora la Lic. Ana María Dupey. Sin duda la capacidad de ellas, al mismo tiempo que el firme interés que tienen por afianzar los estudios folclóricos en nuestra región, contribuirá a enriquecer la publicación. Debo agradecer a ellas, del mismo modo que a todos los integrantes del Comité editorial y el Comité de redacción la valiosa colaboración que han prestado a lo largo de todos estos años y que sin dudas seguirán prestando en el futuro.

Encabeza este número el artículo de María Julia Carozzi, quien pone en evidencia que en el Cono Sur de América la significación atribuida originalmente a las canonizaciones populares, se ha ido modificando a partir de extraer al estudio de los difuntos milagrosos del marco interpretativo provisto por la tradición católica. En tanto que con posterioridad se ha puesto el acento en su articulación con la resistencia a situaciones de dominación o la revancha simbólica de los pobres. Tamar Alexander y Eliezer Papo nos ofrecen una oportunidad excepcional al brindarnos el primer artículo académico escrito en ladino. Abordan rituales medicinales sefardíes basados en fórmulas mágicas que tienen lugar en la comunidad judía de Sarajevo, práctica que hasta ahora no había sido ni documentada ni investigada. H. Mabel Preloran, Carole H. Browner y Eli Lieber analizan el efecto que produce la comunicación mediada, a través de intérpretes, que se produce en las clínicas genéticas del estado de California, EUA, entre los médicos de habla inglesa y los pacientes de habla castellana. Fernando Fischman examina cómo determinados conceptos desarrollados en el campo de la folclorística resultan de utilidad para analizar la elaboración de la memoria, proceso social particular que ha adquirido importancia como problemática académica en años recientes.

Los siguientes dos artículos están basados en estudios realizados en la provincia de Jujuy. Las comparsas del Carnaval en la Quebrada de Humahuaca son analizadas por Flora Losada desde el marco de las modernas perspectivas del folclore. Propone su interpretación sobre la base de los saberes, valores, códigos, normas de interacción y creencias que son conocidos por los miembros que integran tales comparsas. Por su parte, Cristina Argañaraz se ocupa de la construcción identitaria que se produce en el pueblo de Tilcara a partir del ritual anual de la Peregrinación a la Virgen de Copacabana del Abra de Punta Corral. Destaca los múltiples sentidos que se entrecruzan en esta manifestación de religiosidad popular que van desde lo religioso, lo económico, lo político e incluso aspectos recreativos y festivos.

Herminia Terrón de Bellomo hace una serie de consideraciones acerca de la leyenda como género, de la relación entre memoria y relato, de su vigencia, de su adaptación a los cambios socio-históricos y de la función de los narradores, entre otras cuestiones. Cierra este número el artículo de Mariana Maserá quien despliega la tradición y el cambio que ha ido experimentando el cancionero mexicano-novohispano desde el siglo XVII hasta la actualidad, a la par que va siguiendo las huellas sobre el modo en que el africano y el indígena han sido caracterizados en las coplas. En este número, además de los habituales “Informes de investigación”, hemos agregado una nueva sección, “Proyectos en marcha”. Esta sección, como bien lo explicita la impulsora de esta iniciativa, Dra. Cristina Sánchez Carretero, tiene por objetivo mantener canales abiertos de intercambio de sugerencias, comentarios o información sobre planes de trabajo similares, que contribuirían a establecer un foro de discusión académica en la etapa previa a la publicación de los resultados de las pesquisas. En esta ocasión damos a conocer el proyecto sobre “El archivo del duelo” encarado por el grupo de Investigación Antropológica sobre Patrimonio y Culturas Populares del Consejo Superior de Investigaciones Científicas de Madrid. El trabajo se propone estudiar la reacción de la ciudadanía madrileña después de los atentados del 11 de marzo de 2004, teniendo en cuenta que la ritualización colectiva de las catástrofes es un tema de creciente interés en las ciencias sociales.

Dedicamos este volumen a los distinguidos folcloristas recientemente fallecidos. Dos de ellos son argentinos, Félix Coluccio e Isabel Aretz, cuyas obras no sólo han alcanzado notable difusión en nuestro país sino en toda América latina. Con ellos hemos perdido a dos pilares fundamentales de nuestro campo de estudio. También con hondo pesar tenemos que dar cuenta de la muerte de Alan Dundes, figura irremplazable para el folclore estadounidense y que alcanzara repercusión mundial merced a sus aportes conceptuales al campo de la folclorística. Otros dos colegas y amigos, Esther S. de Almeida Karwinsky y Mário Ypiranga Monteiro, fallecieron en el 2004, pero recién en este número tenemos la posibilidad de dar cuenta de su nutrida trayectoria profesional.

También queremos expresar nuestro sincero agradecimiento a Nydia González de Quinteros, Esther Paz de Alegre, Carmen Vayá y Juan Antonio Seda por la valiosa y generosa colaboración que nos brindaron para la edición de este número.

Un afectuoso saludo a todos nuestros lectores y les recordamos que nos pueden encontrar en el siguiente sitio de la web: [www.investigacionesfolcloricas.com](http://www.investigacionesfolcloricas.com)

*La Dirección*



## Summaries

### **Revisiting La Difunta Correa: New Perspectives in the Study of Popular Saints in Latin America** (page 13)

*María Julia Carozzi*

This article compares some of the interpretations put forward by Susana Chertudi and Sara Newbery in *La Difunta Correa* -a book that included all devotions to folk saints in Argentina within a unified field of study- with more contemporary analyses on the topic. The ensuing dialogue shows the progressive secularization of the studies on popular religiosity in Latin America -a process that results from questioning previous scholar's assumptions as deriving from Catholic analytical schemes. It also discloses some of the main questions raised by the study of the miraculous dead in the Southern Cone countries for the past three decades.

Key words: religion, theory, popular saints, resistance.

### **The Power of the Word: Sephardic Magic Spells from Sarajevo** (page 22)

*Tamar Alexander and Eliezer Papo*

This article deals with Sephardic healing folk rituals based on *prikantes*, magic spells, from the Jewish community of Sarajevo, a tradition that has gone almost undocumented or uninvestigated. From the different sources we examined we define three genres: (1) *prikantes* (2) spells (*lehashim*), (3) healing remedies (*segulot*). The main difference between them is language and gender. *Prikantes* are always performed by women in Ladino. The other two are performed by men in Hebrew or Aramaic.

This article offers a model which classifies the *prikantes* according to the place and function of the *prikantera* (the woman healer). The texts were analyzed with literary cultural methods. We suggest two basic categories each containing two sub-categories:

1. The healer cures alone by her own powers.
  - 1.1 The healer confronts the illness directly in reality.
  - 1.2 The healer confronts the illness indirectly in imaginary reality, imagining (simulating) the illness as a wild beast or nature disaster.
2. The healer applies to supernatural forces asking for help.
  - 2.1 The healer confronts the illness with the help of sacred forces, applying to God or his angels.
  - 2.2 The healer confronts the illness with the help of profane (evil) forces, applying to the demons.

The borders between the sub-categories are not always sharply defined, and it is possible to move from one to another.

The texts of the *prikantes* are structured, rhymed, and metric. They are popular all over the Sephardic communities, and they have parallels in the Christian Spanish culture (the land of origin of the Sephardim) as well as in the Ottoman Moslem and Christian culture (the countries where the Sephardim lived after the expulsion from Spain). The limitation to one area

(Sarajevo) enabled us to differentiate more clearly between the different sub-genres and to offer a valuable model hopefully useful for Sephardic folk culture research in general and Sephardic women culture in particular. The world of folk rituals was a women's world and existed on the periphery of the established religion. Excluding the women of the religious establishment created a world of concepts and rituals parallel to the established male normative tradition. Those rituals enabled role reversal: the woman is the central heroine, she performs the ritual, she masters its secret details and people are waiting for her to save them. The centrality of the woman is expressed in the text of the *prikante* and in the social context in which it is performed. The secrecy of the *prikantes* was very important, as controlling esoteric information gave power to the woman who controlled it. Women had a similar status in different traditional cultures: Jewish, Christian and Moslem. This social situation created a women's fraternity based on open communicative channels, especially in the realm of folk beliefs and rituals, it is a kind of a women home-religion which is inter-religious and inter-cultural, crossing fences and borders.

Key words: Sephardic folk-literature, *prikantes* (magic spells), folk healing, rituals, women religion.

#### **Impact of Interpreters' Approach on Latinas' Use of Amniocentesis (page 46)**

*H. Mabel Preloran; Carole H. Browner y Eli Lieber*

While communication difficulties in multicultural clinical settings can be exacerbated by interpreters, their actual impact on medical decisions has not been systematically evaluated. We sought to determine the influence of interpreters participating in clinical encounters where English-speaking clinicians offered amniocentesis to Spanish-speaking women. The authors found some characteristics significantly distinguished interpreter approach, and significant associations between interpreter approach and women's amniocentesis decisions following the genetic consultation were observed. Authors conclude that interpreter approach has a real impact on patients' amniocentesis decisions and that attention should be paid to the influence of interpreter role on patient-physician interaction.

Key words: cross-cultural communication, U.S. Latinos, medical interpretation, amniocentesis decisions.

#### **A Folklore Studies Approach to the Processes of Social Memory Construction**

(page 58)

*Fernando Fischman*

The processes of social memory construction have recently gained relevance as an academic problem. This paper's purpose is to study how certain concepts developed in the field of folkloristics are useful to analyze them. In order to achieve that goal, it surveys institutional and intellectual developments related to the folkloristics discipline, particularly those that took place in the 1960s and in following decades. Thus, this paper focuses on some fundamental notions such as those of tradition and performance. It also goes on to elaborate on how folkloristics can contribute to the study of the processes of memory construction. The notion of retraditionalization is put forward as a tool to research the articulations between the aesthetic recreation of past lore, and the wider sociopolitical dimensions of the context in which it is performed.

Key words: folkloristics, social memory, tradition, performance.

**Carnival in the Quebrada de Humahuaca. A Space-Time for the Shaping of Identities** (page 72)*Flora Losada*

This paper refers to the Quebrada de Humahuaca Carnival, focusing especially on the creation, progressive formalization and the removal of various associations. The exam of segmentations shows a change of values and also the assumption of several identities, through space and time. Among these identities we attend to “la comparsa” an identity group with a possible folkloric quality.

From the “Modern Perspectives in Folklore”, “la comparsa” is analyzed as a “performance”. This viewpoint allows for the recognition of several dimensions of the identities, such as the ethnic, social, religious, recreational, etc. We propose this interpretation based on the concept of “competence”, meaning the group of knowledge, values, codes, interaction norms and beliefs that are known by the members of the group.

Key words: identity, heritage, visibility, tourism.

**Pilgrimage to the Abra de Punta Corral. Religion, Power and Identity** (page 81)*Cristina Argañaraz*

The interpretation of the present research has been done from the idea of identity construction, derived from the New Perspectives in Folklore. The inhabitants of Tilcara, do the annual pilgrimage ritual to the sanctuary of the Virgin of Abra de Punta Corral, as an expression of identity. This identity is better understood when framing the work on a diachronic point of view. This view is compatible with the personal memories of the people who built up that identity. Tilcareños memories and the work of scholars, show the powerful relationships that are constructed around a popular religious phenomenon that occupies an important part of Tilcareños identity.

Key words: identity, memory, power, religion.

**Contributions to the Theory of the Legend** (page 91)*Herminia Terrón de Bellomo*

In order to carry out our research, we based our work on the oral versions which comprise our corpus, collected between 1995 and 1998, mostly recorded in the city of San Salvador de Jujuy. We have named them “The Girl at the Disco” that approximately corresponds to type 330 of the Aarne-Thompson classification index “Godfather death”. We considered such versions as oral utterances that are characterized by a definite theme content, verbal style and a specific composition or structuring, therefore being “relatively stable types of utterances” and, following Bajtin, we were able to prove that a specific use of the language is made in these versions and thus, we considered these utterances as pertaining to a “discourse genre” identified as *legend*.

In the historical evolution of this genre we found that a significant issue is the place allotted to the subject, a topic studied following various theory lines. We also reflect on the story-memory relationship, and analyze the reasons for the prevailing popularity of the legend.

Key words: theory, legend, genre, memory.

**Tradition and Innovation in Novohispano Mexican Popular Songs. Characterizations of the Indian and the African** (page 102)*Mariana Masera*

From the beginnings of the Viceroyalty, the presence of different cultures was reflected both in official as in popular texts. With the passage of the centuries, their crossbreeding brought about new expressions and shaped traditional songs. In this article I examine the characterizations of the African and the Indian through the analysis of different lyrical genres, from the religious Christmas carol (XVII) to the popular *copla* (XX).

Key words: folklore, popular literature, colony, popular songs.

XXXXXXXXXX

## Revisitando *La Difunta Correa*: nuevas perspectivas en el estudio de las canonizaciones populares en el Cono Sur de América

María Julia Carozzi\*

El artículo coloca en diálogo algunas de las interpretaciones adelantadas por Susana Chertudi y Sara Newbery en *La Difunta Correa* -libro que reunía los diversos difuntos milagrosos del territorio argentino en un campo unificado de estudio- y las obras posteriores que abordaron el tema. Este diálogo permite percibir cómo, dentro de los límites de este tema específico, se despliega la progresiva secularización de los estudios sobre religiosidad popular a medida que resulta posible cuestionar los supuestos derivados de predisposiciones a percibir e interpretar el fenómeno moldeadas por el catolicismo. Asimismo, identifica algunas de las cuestiones que han dado vida a los estudios de difuntos milagrosos en los países del Cono Sur de América en las últimas décadas.

Palabras clave: religión, teoría, santos populares, resistencia.

A fines de la década del 70, el libro *La Difunta Correa*, de Susana Chertudi y Sara Newbery (1978), marcaba los límites de un campo de estudio acotado dentro del más amplio de la religiosidad popular: el de las canonizaciones populares en Argentina. Desde entonces, el libro se convirtió en referencia necesaria para todos quienes posteriormente abordamos cualquier aspecto del culto a los difuntos milagrosos. En parte, esto se debió a que, a diferencia de la mayoría de los estudios previos y muchos de los posteriores -que generalmente se limitaban a abordar las narrativas, prácticas y rituales relativos a algún difunto en particular- esta obra se aventuraba por primera vez a la tarea de arrojar una mirada comparativa sobre todas las canonizaciones populares registradas en el territorio argentino.

¿Cuáles eran los límites de este campo? De acuerdo con la definición de Chertudi y Newbery:

se denominan canonizaciones populares -en un país de tradición religiosa católica- aquellas que tienen como objeto de culto perso-

nas que han sido canonizadas por el pueblo, es decir, personas en cuyo proceso de canonización no ha intervenido la Iglesia Católica como institución. A estas personas se las denomina "santos" utilizando el lenguaje de la Iglesia (1978:9).

La definición deja entrever el rol central que las investigadoras, reflejando la tendencia entonces imperante en los estudios de las religiones en general y de la religiosidad popular en particular en la Argentina, atribuían en el libro a la "tradición religiosa católica" en la emergencia del culto a personas específicas. Esta centralidad se ve luego reafirmada cuando el libro se refiere a las causas por las que el pueblo rendiría culto a estos muertos. En efecto, dichas causas son halladas, por una parte, en la prédica de la Iglesia Católica en América -con la centralidad otorgada en ella a los santos patronos, a sus milagros, a sus fiestas y a la devoción a las almas de los justos- y, por otra, a la historia de esa misma iglesia durante el siglo XIX y principios del XX en la Argentina, con su escasez de sacerdotes,

\* Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas/Universidad Católica Argentina. Correo electrónico: mcarozzi@mail.retina.ar

particularmente en el campo y en los pueblos del interior del país :

El pueblo, cuando hace ofrendas, promete, peregrina hasta el lugar donde se dice que están enterrados los restos de sus “santos”, les reza, les enciende velas [...] no hace más que repetir lo que le han enseñado los representantes de la Iglesia a la que creen pertenecer por el Bautismo y por la fe (Chertudi y Newbery 1978:16).

El lenguaje en que estas interpretaciones son formuladas, y que más de veinticinco años después resulta mucho más llamativo a quienes desde las ciencias sociales nos interesamos por este fenómeno de lo que nos parecía en ese entonces, constituye un ejemplo de cómo el estudio de la religiosidad popular centraba su mirada y recibía su vocabulario de la jerarquía de la iglesia católica que por acción u omisión se consideraba fuente y causa de todo lo que acontecía en ese ámbito, al tiempo que propiciaba buena parte de los estudios que se desarrollaban sobre él (Frigerio 1993; Soneira 1993).

Desde esta perspectiva dominada por el catolicismo que las estudiosas argentinas compartían con la mayor parte de sus coetáneos latinoamericanos (Martín 2003b), los santos populares aparecen en *La Difunta Correa* como personas que por haber sufrido una muerte violenta o accidental acceden al carácter milagroso debido a que el intenso sufrimiento ligado a sus muertes purifica sus almas y los vuelve intercesores ante Dios. Los santos canonizados popularmente serían, entonces, producto de una evangelización al mismo tiempo muy efectiva en transmitir el poder santificador y generador de milagros de una muerte trágica con sufrimiento intenso y, por otro, muy inefectiva en limitar este poder a aquellos pocos hombres que el Vaticano reconoce como tales.

Algunas perspectivas de análisis aplicadas con posterioridad a los procesos de sacralización de ciertos difuntos en el Cono Sur de América, han contribuido a poner en cuestión los supuestos que, hace poco menos de 30 años atrás, tornaban a los científicos sociales latinoamericanos tan proclives a percibir en ellos exclusivamente una adaptación popular y local de los procesos de canonización de la Igle-

sia Católica. Este trabajo, se propone poner en diálogo algunas de estas nuevas posiciones con las adelantadas en *La Difunta Correa* a fin de establecer parte de las cuestiones que han articulado el estudio de las canonizaciones populares desde su publicación.

### **Resistencias, revanchas, desnaturalizaciones**

Un primer conjunto de interpretaciones de las canonizaciones populares ha contribuido a extraer a los difuntos milagrosos del marco interpretativo provisto por la tradición católica poniendo el acento en su articulación con la resistencia a situaciones de dominación, la revancha simbólica de los pobres o la desnaturalización del orden social por parte de los sectores populares. En este sentido, la perspectiva de Michel de Certeau constituye una verdadera bisagra teórica que articula la centralidad de la herencia católica expresada en *La Difunta Correa* y estos últimos puntos de vista. Para este autor, el uso de la religión católica que las canonizaciones populares realizan modifica el funcionamiento de aquella y la transforma, creando un juego dentro del orden y un espacio para puntos utópicos de resistencia. En *Artes de Hacer* de Certeau (1984) analiza desde esta perspectiva la frecuente referencia a los milagros del sacerdote *Frei Damião* entre campesinos brasileños. Allí afirma que el milagro crea un espacio utópico, alternativo al espacio social en que los pobres siempre salen perdiendo y los ricos siempre salen ganando. Para el autor, las historias religiosas en que los enemigos de *Frei Damião* resultan celestialmente castigados, constituyen una desnaturalización del orden social que permite a los derrotados de la historia mantener la esperanza de que pueden llegar a triunfar sobre los ricos y sus aliados como resultado de los golpes que estos recibirán desde el cielo. De tal modo, los creyentes en los santos populares subvertirían la fatalidad del orden establecido que si bien para ellos seguiría siendo un “hecho” dejaría de ser considerado un “hecho natural” y lo harían usando de un modo particular el lenguaje recibido de la Iglesia Católica:

Los creyentes rurales subvierten así la fatalidad del orden establecido. Y lo hacen

usando un marco de referencia que también procede de un poder externo (la religión impuesta por las misiones católicas). Ellos reemplazan un sistema que, lejos de ser el suyo, ha sido construido y diseminado por otros, y marcan esta reutilización mediante “supersticiones”, excrecencias de esta creencia en milagros que, como las autoridades civiles y religiosas siempre han sospechado, ponen en cuestión la “razón” detrás de las jerarquías de poder y conocimiento. La manera de hablar este lenguaje recibido lo transforma en una canción de resistencia, pero su metamorfosis interna no compromete de ningún modo la sinceridad con que puede ser creído, ni la lucidez con que, desde otro punto de vista, son percibidas las luchas y desigualdades escondidas en el orden establecido (de Certeau 1984:18).

Así las santificaciones populares aparecen, para de Certeau, como una manera de usar el lenguaje impuesto por el catolicismo que constituye, en sí misma, una forma de resistencia al *statu quo* y sus legitimaciones.

En *Jinetes Rebeldes: Historia del Bandolerismo Social en Argentina*, Hugo Chumbita (2000), aborda las canonizaciones populares de algunos de los muchos jinetes rebeldes y gauchos alzados cuya memoria se preserva en Argentina. A la luz de los análisis de Eric Hobsbawm (1968, 1976) el autor interpreta la ubicuidad de la escena de la transferencia de riquezas, el robo a los ricos para ayudar a los pobres –que ya había sido señalada por Chertudi y Newbery (1978:29) y que resulta notoriamente más frecuente en la leyenda de los bandidos, gauchos y jinetes milagrosos que en la de los que no lo son– como una forma de revancha simbólica de los pobres. En su visión los santos populares a quienes se asocian biografías que los colocan fuera de la ley y huyendo de las autoridades actualiza una matriz cultural que él considera común a los argentinos, y que se caracteriza por una relación ambivalente con la ley y el orden. La memoria de los gauchos alzados, bandoleros y jinetes rebeldes -milagrosos o no- vendría a encarnar esa relación ambivalente.

La confluencia de la santificación popular -su carácter milagroso- y el reclamo de justicia en el caso de María Soledad Morales que ana-

liza Claudia Lozano (2003; en prensa), sugiere que esta perspectiva podría resultar aplicable más allá de los límites de género que su asociación con los gauchos y bandoleros parece indicar. La frecuente santificación de mujeres muertas por maridos violentos, muertas después de ser violadas, como la de los varones muertos por la policía, por la espalda o cuando se hallaban desarmados, podrían, como apuntaron Alejandro Frigerio (comunicación personal) para Argentina y Lydia Nakashima Degarrod (en prensa) para Chile, encarnar reclamos sociales no organizados ni formulados de manera explícita por la vía de la protesta. La santificación de las víctimas aparece bajo esta perspectiva, como el despliegue performático de lo que James Scott en *Domination and the Arts of Resistance* (1990) llamaría un registro oculto de la realidad de la dominación por parte de los sectores populares que, aunque mantiene continuamente la conciencia de la misma, sólo en ciertas ocasiones –como en el caso de María Soledad Morales– desemboca en una protesta explícita y visible.

### Otros Orígenes

Si la perspectiva de De Certeau consignada más arriba sugería un uso de un lenguaje derivado de la evangelización para resistir y crear (des)órdenes utópicos, otras interpretaciones han cuestionado la idea de que el lenguaje que posibilita el culto a los difuntos milagrosos haya sido efectivamente heredado de la Iglesia Católica, al menos de modo exclusivo. Dos autores chilenos han señalado la continuidad entre el culto a las animitas y algunas prácticas precolombinas. Tanto Claudia Lira Latuz como Oreste Plath (Degarrod en prensa) encuentran continuidades entre el culto actual a los difuntos milagrosos y las prácticas y creencias asociadas a las apachetas –en las que los viajeros hacían ofrendas a las divinidades dejando pilas de rocas y otros objetos tales como marlos de maíz y plumas para asegurarse un viaje seguro.

Una mirada atenta a la distribución geográfica de los difuntos milagrosos en la Argentina iluminada por esta línea de pensamiento también parece apuntar a relativizar la centralidad del catolicismo en la explicación del origen de las canonizaciones populares. Si prestamos atención a la distribución geográfi-

ca de los santos populares listados en el propio libro *La Difunta Correa* veremos que hay áreas donde las mini-biografías de estos difuntos milagrosos son similares y difieren de las mini-biografías de los difuntos milagrosos de otras áreas. Por ejemplo los gauchos alzados, jinetes rebeldes y bandoleros muertos a traición por la policía que hacen milagros son más frecuentes en la mesopotamia, y zonas colindantes del Chaco, en la Pampa, Cuyo y Tucumán, que en el extremo noroeste del país y Santiago del Estero. En Tucumán aparecen difuntos milagrosos con historias infrecuentes en el centro del mismo: aparecen como milagrosos muchos cadáveres hallados comidos por animales salvajes, aves de carroña o erosionados por el agua antes de ser enterrados, de cuyas historias no se sabe nada en la zona en que son santificados. La santificación de personas muertas en el propio cementerio también es común en Tucumán y parece ausente en otras zonas. En Santiago del Estero aparecen canonizaciones de inocentes, el linyera, el tonto o el loco del pueblo, muertos violentamente, que tampoco son frecuentes en otras áreas. Las mujeres muertas milagrosas parecen ser notablemente más frecuentes en la zona del noroeste que en la mesopotamia. Finalmente, el culto de las falanges de los difuntos milagrosos parece restringido a esta última área y las colindantes así como el carácter milagroso de los árboles bajo los que los santos encontraron la muerte <sup>1</sup>.

Algunas de las razones de estas diferencias podrían ser encontradas en la forma en que la evangelización tomó en diferentes áreas del país y el momento en que esa evangelización fue realizada. Como apunta Oscar Calavia Sáez (1996) en una comparación de Brasil y Argentina contenida en el libro *Fantasma Falados*, las canonizaciones populares en su conjunto parecen ser más frecuentes en las zonas donde la evangelización fue más temprana, y esto parece referir a la historia de la Iglesia Católica y sus políticas en relación a la canonización que se hicieron cada vez más restringidas a partir del siglo XVII hasta época reciente. Sin embargo, también podríamos preguntarnos si esta variación regional no denuncia la presencia de tradiciones indígenas y afroamericanas preexistentes y coexistentes con esa evangelización. Pablo Cirio (2000), por ejemplo, ha mostrado la evidente actualización

de una matriz cultural africana en el culto a San Baltasar en Empedrado y otras ciudades correntinas. Sin embargo, cuando se trata de canonizaciones populares ha sido rara la mención de tradiciones culturales indígenas o afroamericanas concretas en los procesos que vuelven milagrosos a ciertos tipos de difuntos en ciertas zonas del territorio nacional.

Finalmente, otras fuentes de relativización del rol central otorgado a la tradición religiosa católica en el origen de las canonizaciones populares en *La Difunta Correa* no residen en la identificación de otras tradiciones religiosas, sino que emergen de la porosidad de los límites de la esfera religiosa como dominio cultural. En efecto, a partir de su trabajo etnográfico, algunos investigadores han encontrado que las fuentes de las prácticas – discursivas o no- que se efectúan en torno a los difuntos milagrosos no siempre se originan en ámbitos estrictamente religiosos, sino que a veces son transferidas desde otras áreas de actividad de las que los devotos participan como, por ejemplo, el mundo del espectáculo (Carozzi 2004) o el del fútbol (Martín 2004b).

### Más allá de la muerte

Como mencionáramos, en *La Difunta Correa*, Susana Chertudi y Sara Newbery afirmaban que los difuntos accedían al carácter de santos en la consideración popular debido a que el sufrimiento asociado a la muerte violenta o accidental purificaba sus almas:

En la creencia en el poder que adquiere el alma de quien muere en forma trágica y, como en el caso de la Difunta Correa, luego de un profundo padecimiento, está presente la idea de elevación y de purificación a través de un sufrimiento intenso, no buscado sino sobrenatural, llegado de fuera; tal sufrimiento purifica (Chertudi y Newbery, 1978:122).

En *Blessed Anastácia: Women, Race, and Popular Christianity in Brazil*, refiriéndose al culto a la esclava Anastácia en el área de Río de Janeiro, John Burdick (1998: 149-156) ofrece una interpretación alternativa del sufrimiento de esta santa popular. El autor no interpreta que el sufrimiento de Anastácia -evidente tanto en su imagen amordazada como en las historias que se cuentan sobre ella- sea,

desde el punto de vista de sus devotas, un medio para la purificación del alma de la esclava sino, en cambio, el locus que permite la identificación con ella en el momento de pedirle ayuda. De acuerdo con el material presentado por este autor no sería tan acertado decir que en la visión popular algunos difuntos se han hecho santos porque sufrieron y así purificaron su alma como afirmar que debido a que sufrieron pueden entender el sufrimiento de quienes les piden ayuda. El sufrimiento posibilita y construye el vínculo de identificación entre Anastacia y sus fieles y es a la vez garantía de que estos últimos serán escuchados por ella.

En relación con el papel central que para Chertudi y Newbery el modo de morir desempeña en la canonización posterior, Eloísa Martín ha señalado que la desmesurada atención prestada tanto a la muerte violenta como al milagro por los estudiosos de la religiosidad popular en Latinoamérica, deviene de una perspectiva inconscientemente moldeada por el catolicismo. Sólo el abandono de esta perspectiva permitiría, según esta autora, establecer cómo los sectores populares otorgan sacralidad a ciertos seres humanos vivos y muertos (Martín 2003b, 2004a).

Un punto de vista que pone en cuestión la muerte violenta como razón suficiente para revestir de carácter milagroso al difunto, fue inicialmente sugerido por un trabajo de Eliane Tania Freitas (2000) en el noreste brasileño. La autora se preguntaba si había algo en la vida de los difuntos que ocupaban su análisis que preanunciaba que se convertirían en milagrosos. El trabajo sugiere la existencia de ciertas escenas santificadoras comunes a las vidas de diversos difuntos en determinadas épocas y regiones que se suman a la muerte violenta como fundamento del poder milagroso que se les otorga. Si bien las autoras de *La Difunta Correa* mencionaban algunas de estas escenas como las que evidencian la abnegación de la difunta o el robar a los ricos para ayudar a los pobres atribuido frecuentemente a los gauchos milagrosos, les otorgaban un rol secundario en la canonización popular en relación con la muerte violenta o accidental con sufrimiento intenso, único rasgo común a casi todos ellos.

Tal vez por lo temprano de su santificación el caso de la Difunta Correa aparece en Argen-

tina vinculado a unas escenas raramente asociadas a otras santas populares. Parecen infrecuentes los casos de mujeres cuyas historias de santificación están ligadas a seguir a sus maridos y alimentar a sus hijos después de muertas. Como apunta Lozano (2003, en prensa) abundan en cambio, particularmente en el noroeste entre las milagrosas, las mujeres violadas y muertas en el camino y las mujeres muertas por sus maridos. A estas últimas generalmente se les atribuye infidelidad. Estas escenas también enmarcan las historias de vida recordadas de otras mujeres santificadas aún cuando las escenas originales ligadas a su santificación sean otras. Esto sucedió por ejemplo con la Brasilera en el cementerio de Tucumán de quien hace treinta años se decía que era una rezadora y sanadora muerta incendiada por el fuego de las velas en el cementerio y ahora al menos algunas versiones sostienen que la mató el marido por ser infiel.

Como las vidas de las mujeres vivas, las vidas de las santas populares parecen frecuentemente enmarcadas por una clave que incluye escenas relativas a sus prácticas sexuales. Si en las mitologías mínimas (Calavia Sáez 1996) de muchos santos populares se encuentra un momento de quiebre en que se ven obligados a esconderse y huir de la policía o la milicia llevando una vida fuera de la ley, y el robo a los ricos para beneficio de los pobres, en las mitografías de las mujeres milagrosas, en cambio, no hay prácticamente referencia a ningún hecho de su vida excepto o bien a la infidelidad y la muerte violenta en manos de novios, maridos o compañeros celosos o bien a la violación y la muerte violenta en manos de sus violadores. Sólo las santas populares cuyas vidas fueron registradas por la prensa antes de su muerte como Evita -que también hace milagros en el hospital que lleva su nombre- o Gilda, escapan de esta regla de silencio y sexo.

Yo misma he sugerido en otra parte (Carozzi 2003a, 2003b) que las escenas santificadoras operarían como marcos interpretativos para la reconstrucción biográfica de los difuntos milagrosos: se recordarían particularmente entre otros eventos de la vida o se añadirían a ellos. Por ejemplo, y para citar un caso reciente, en Corrientes la muerte en manos de un policía de un gaucho pobre y desarmado que corteja a la misma mujer que él es una escena común en las biografías contadas de los difun-

tos milagrosos. En el 2003 murió un joven en un pueblo de Corrientes, Caá Catí, también desarmado, en manos del padre y el hermano de su novia. La historia que la madre del joven transmitió a los medios, destacaba que al joven lo habían matado porque era pobre y porque su novia era pretendida al mismo tiempo por un policía, candidato que la familia de la novia prefería. La misma madre también repartió entre la población de Caá Catí, una foto de su hijo vestido de gaucho, tomada durante una peregrinación a la basílica de Itatí, a pesar de que el chico no se vestía cotidianamente así. De tal modo la madre reconstruía tanto la biografía como la imagen de su hijo destacando aquellos elementos que las asimilaban a escenas comunes en las santificaciones populares del área.

En estrecha relación con esta práctica, tanto Pablo Semán (2000) como Javier Auyero (1999, 2001), sugieren para el caso de Evita Perón lo que, recurriendo a un neologismo, podría denominarse la *performabilidad* de algunos santos populares. Los autores, apuntan que Evita sigue siendo actuada por las mujeres de formación peronista que aspiran a ser líderes en los barrios del Gran Buenos Aires, adoptando su peinado, su tintura y su modo de hablar en público. La figura de otros santos populares como el Gauchito Gil, Gardel, Gilda y Rodrigo, su forma de peinarse, vestirse, gesticular, el tono de su voz o el contenido más repetido de sus discursos también son incorporados -esto es asimilados miméticamente en sus propios cuerpos y sus propias voces- por algunos de sus seguidores. Esta *performabilidad* parece verse posibilitada por el empleo de un código restringido de gestos, voces, ropas en las apariciones y representaciones públicas de estos santos, que los torna personajes y por lo tanto actuables. En ocasiones la creación del personaje aparece como una co-construcción en la que colaboran tanto el propio candidato a santo, que restringe sus códigos en sus apariciones públicas, como la acción de los propios devotos y seguidores para desmentir cualquier versión de sus vidas que venga a poner en duda la adaptación del santo al personaje así conformado (Carozzi 2004).

Como señalara Carlos Steil (1996), en relación con la devoción de Bom Jesus da Lapa (Bahía) aceptada y adaptada por la Iglesia Católica, cuando distintos segmentos sociales

se apropian de una devoción a menudo producen historias contrastantes. Resulta entonces interesante relacionar las distintas versiones de las escenas ligadas a los santos populares que difieren entre sí, con los segmentos sociales que les dieron origen. Como señala Alicia Martín (2003) para el caso de Gardel, estas divergencias originan disputas entre segmentos de seguidores. Moralidades divergentes vienen a producir distintas versiones biográficas que dan origen a discusiones que mantienen viva la memoria de estos difuntos. Al mismo tiempo esta constatación arroja dudas sobre el sentido que reviste el reproducir "la leyenda" de los santos como una biografía completa del nacimiento a la muerte, cuando tales historias biográficas no forman sino muy raramente el acervo de conocimientos de los devotos (un hecho que Chertudi y Newbery ya señalaban para el caso de la Difunta Correa).

La posibilidad de apropiarse del santo con distintas historias biográficas, nos hace pensar que el hecho de que las biografías que circulan sean mínimas -*mitologías mínimas* las llama Calavia Sáez (1996) designando un minimalismo que es común a la memoria de muchos santos populares- puede contribuir justamente a la extensión de su culto y la aceptación de su carácter milagroso por parte de amplios sectores de la población, dado que posibilita que distintos segmentos puedan proyectar sobre ellos escenas, guiones e imágenes divergentes.

### Agentes Santificadores

Otra cuestión sugerida por Frigerio y Rivero (2003) en relación a las canonizaciones populares que estaba apenas esbozada en el libro *La Difunta Correa*, es la que indaga acerca del rol de ciertos agentes santificadores específicos en el inicio y sostenimiento de la fama de un difunto como milagroso y su culto. En todo proceso de canonización popular hay, sostienen estos autores, agentes que multiplican, organizan, ordenan, limpian, administran y mantienen los altares mediante un trabajo constante y *free riders* -individuos que sólo se acercan a estos altares con sus ofrendas cuando necesitan pedir algo. Los primeros dan lugar a distintos tipos de organizaciones religiosas que, aunque no puedan encuadrarse den-

tro de la tipología secta/iglesia funcionan, de todos modos como núcleos que permiten la difusión y el crecimiento de movimientos religiosos. Como en otros tipos de organizaciones pocos agentes y muchos *free riders* parece ser la norma. Sin embargo hay excepciones, como es el caso del Gauchito Gil en Corrientes donde hay varios pueblos en que se cuenta un altar cada dos o tres casas. Tal vez parte del éxito nacional de este santo popular (Kraustofl 2001) se deba a una combinación del volumen de la emigración de la población que sostiene el culto y un *habitus* que la lleva a construirle altares y rendirle culto frente a ellos en pago de promesas, más que a concurrir a altares ajenos. Esta multiplicación de los altares, sumada a su fácilmente perceptible color rojo, vuelve extremadamente visible la multiplicación del culto, lo que presumiblemente contribuye a reproducir la fama de milagroso de este santo popular.

Otra perspectiva en relación a los agentes multiplicadores del culto a los santos populares, formulada por Calavia Saez (1996) para Brasil y por Lydia Nakashima Degarrod (2003) para Chile hace depender las canonizaciones de la difusión de la prensa popular. La prensa construiría tanto la fama como la peculiaridad de las historias de vida de quienes se volverían santos populares. Esta perspectiva, que a mi entender, otorga una agencia desmedida a los medios sobre las prácticas sociales y desconoce las influencias que se ejercen en el camino inverso, llama la atención, sin embargo, a una articulación entre medios y santificación que vale la pena investigar. Si los medios por sí solos no crean los santos populares a menudo colaboran con la provincialización o nacionalización de su conocimiento, como sucedió por ejemplo, en el caso de María Soledad en Catamarca (Lozano en prensa). También parece interesante y fructífero analizar cuáles escenas de la vida del difunto milagroso toman los medios en esos procesos de provincialización o nacionalización, una tarea que he intentado abordar para el caso de Gardel (Carozzi 2004).

### Reflexiones finales

El diálogo entre algunas de las interpretaciones adelantadas por Susana Chertudi y Sara Newbery en *La Difunta Correa* -libro que

reunía los diversos difuntos milagrosos del territorio argentino en un campo unificado de estudio- y las obras posteriores que abordaron el tema nos ha permitido ver cómo, dentro de los límites de este tema específico, se despliega la progresiva secularización de los estudios sobre religiosidad popular a medida que resulta posible cuestionar los supuestos, a menudo inconscientes, que se derivan de predisposiciones a percibir e interpretar los fenómenos religiosos moldeadas por el catolicismo.

Asimismo, emergen de este diálogo, algunas de las cuestiones que han dado vida a los estudios de difuntos milagrosos en los países del Cono Sur de América en las últimas décadas. Estas cuestiones incluyen, en primer lugar, la que indaga acerca de la relación entre las biografías atribuidas a los difuntos milagrosos y las situaciones de opresión que atraviesan los sectores que con ellos se relacionan: la medida y la forma en que las historias y los milagros atribuidos a los difuntos constituyen registros velados de situaciones de opresión e injusticia, desnaturalizan el orden social o posibilitan revanchas simbólicas. La segunda gran cuestión se plantea en torno a las características y escenas atribuidas tanto a la vida como a la forma de morir de estos difuntos que resultan comunes en determinadas regiones y épocas. Cuando a partir de ellas es posible establecer tradiciones santificadoras geográficamente diferenciadas, los investigadores también han planteado como pregunta si las mismas se emparentan con rasgos de las culturas indígenas y afro-americanas de esas zonas. Otra pregunta, directamente relacionada, indaga acerca de los modos en que la memoria de cada difunto en particular se ritualiza progresivamente, en el sentido de hacerse estereotípica y repetitiva, haciendo del difunto un personaje actuable. Finalmente, cuando distintos segmentos de la población atribuyen distintas escenas y características a un difunto, los investigadores se han preguntado tanto acerca de la relación de estas escenas con moralidades divergentes, como sobre el rol que las luchas por otorgar sentido al difunto contribuyen al mantenimiento de su memoria. Una última cuestión que emerge de este diálogo es la referente a quiénes son los agentes que difunden y mantienen la canonización y cuál es el rol que a los medios de comunicación les cabe en esta difusión. En su conjunto, estas

preguntas han contribuido a enriquecer y tornar más complejo el estudio de las canonizaciones populares, un campo de investigación

que *La Difunta Correa* contribuyera decisivamente a estructurar poco menos de treinta años atrás.

## Notas

<sup>1</sup> A este respecto también puede consultarse la reseña de devociones populares realizada por Félix Coluccio (1986).

## Referencias bibliográficas

AUYERO, Javier (1999) "Performing Evita: a tale of two Peronist women". *Journal of Contemporary Ethnography* 27(4): 461-493.

AUYERO, Javier (2001) *La Política de los Pobres: Las Prácticas Clientelistas del Peronismo*. Buenos Aires, Manantial.

BURDICK, John (1998) *Blessed Anastácia: Women, Race, and Popular Christianity in Brazil*. New York, Routledge.

CALAVIA SÁEZ, Oscar (1996) *Fantasmas Falados: Mitos e Mortos no Campo Religioso Brasileiro*. Campinas, Editorial da Unicamp.

CAROZZI, María (2003a) "El Reconocimiento de las Formas Populares y Locales de la Memoria en las Políticas de Patrimonio Cultural". En *Temas de Patrimonio 7: El Espacio Cultural de los Mitos, Ritos, Leyendas, Celebraciones y Devociones*, pp. 501-512. Buenos Aires, Comisión para la Preservación del Patrimonio Cultural de la Ciudad de Buenos Aires.

CAROZZI, María (2003b) "Carlos Gardel: el patrimonio que sonríe". *Horizontes Antropológicos* 20: 59-82.

CAROZZI, María (2004) "Rituales en el Horario Central: Sacralizando a Gardel en los Homenajes Televisivos". *Ciencias Sociales y Religión/Ciencias Sociais e Religiao* 6:11-30.

CHERTUDI, Susana y Sara NEWBERY (1978) *La Difunta Correa*. Buenos Aires, Huemul.

CHUMBITA, Hugo (2000) *Jinetes Rebeldes: Historia del Bandolerismo Social en la Argentina*. Buenos Aires, Vergara.

CIRIO, Pablo (2000) "Rey Mago Baltazar y San Baltazar: dos devociones en la tradición religiosa afroargentina". *Cuadernos del INAPL* 19: 167-185.

COLUCCIO, Félix (1986) *Cultos y Canonizaciones Populares de Argentina*. Buenos Aires, Ediciones del Sol.

DE CERTEAU, Michel (1984) *The Practice of Everyday Life*. Berkeley, University of California Press.

DEGARROD, Lydia Nakashima (2003) "Las animitas chilenas: testimonios de violencia e injusticia". Ponencia

presentada en el **51 Congreso Internacional de Americanistas**. Santiago, Chile, 14 a 18 de Julio.

DEGARROD, Lydia Nakashima (en prensa) "Souls of virgins, victims, and bandits: searching for miracles and justice in the Chilean roadsides and streets". En Jennifer CLARK, editor. *Roadside Memorials*. Wisconsin, University of Wisconsin Press.

FREITAS, Eliane Tania (2000) "Violência e sagrado: O que no criminoso anuncia o santo?" *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião* 2: 191-203.

FRIGERIO, Alejandro (1993) "Los estudios sobre religión en la Argentina: desarrollo y tendencias actuales". En Alejandro FRIGERIO, ed. *Ciencias Sociales y Religión en el Cono Sur*, pp.14-30. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.

FRIGERIO, Alejandro y Carlos RIVERO (2003) "San La Muerte en la metrópolis: procesos de eclesificación de cultos populares". Ponencia presentada en el **51 Congreso Internacional de Americanistas**. Santiago, Chile, 14 a 18 de Julio de 2003.

HOBSBAWN, Eric J. (1968) *Rebeldes Primitivos*. Barcelona, Ariel.

HOBSBAWN, Eric J. (1976) *Bandidos*. Barcelona, Ariel.

KRAUSTOFL, Elena (2001) "Religiosidad popular e identidad: el culto al Gauchito Gil" *Avá* 3: 121-134.

LOZANO, Claudia (2003). "Memoria, historia oral e identidad: una etnografía de las canonizaciones populares en la provincia de Catamarca". Ponencia presentada en las **VII Jornadas de Historia de las Mujeres/ II Congreso Iberoamericano de Estudios de Género**, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Salta, 24-27 de julio de 2003.

LOZANO, Claudia (en prensa) "La vida es un racimo de ilusiones". *Revista Mora* N°10.

MARTÍN, Alicia (2003) "Carlos Gardel en el mito". En *Temas de Patrimonio 7: El Espacio Cultural de los Mitos, Ritos, Leyendas, Celebraciones y Devociones*. Pp 197-207. Buenos Aires, Comisión para la Preservación del Patrimonio Cultural de la Ciudad de Buenos Aires.

MARTÍN, María Eloísa (2003a) "En torno a la tumba de Gilda: fanáticos devotos de una cantante popular ar-

gentina". Ponencia presentada en el **51 Congreso Internacional de Americanistas**, Santiago de Chile, Chile, 14 a 18 de Julio de 2003.

MARTÍN, María Eloísa (2003b) "Religiosidad Popular: Revisando un Concepto Problemático a partir de la Bibliografía Argentina". **Estudios Sobre Religión** 15: 2-12.

MARTÍN, María Eloísa (2004a) "No me arrepiento de este amor: fans y devotos de Gilda, una cantante argentina". **Ciencias Sociales y Religión/Ciencias Sociais e Religiao** 6: 101-116.

MARTÍN, María Eloísa (2004b) "La bandera de Gilda tiene que tener los colores del Ciclón o San Lorenzo como catecismo". Ponencia presentada en el **VII Congreso Argentino de Antropología Social**, Villa Giardino, Córdoba, 24 al 28 de mayo de 2004.

PARKER, Cristian (1992) **Animitas, Machis y Santiguadoras en Chile**. Santiago, Rehue.

SCOTT, James (1990) **Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts**. New Haven, Yale University Press.

SEMÁN, Pablo (2000) **A "fragmentação do cosmos": um estudo sobre as sensibilidades de fiéis pentecostais e católicos de um bairro da Grande Buenos Aires**. Tesis de doctorado en Antropología Social. Porto Alegre, Universidade Federal de Rio Grande do Sul.

SONEIRA, Jorge (1993) "Sociología y pastoral en el catolicismo argentino". En Alejandro FRIGERIO, ed. **Ciencias Sociales y Religión en el Cono Sur**. Pp.31-45. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.

STEIL, Carlos (1996) **O Sertão das Romarias: Um estudo antropológico sobre o santuário de Bom Jesus da Lapa-Bahía**. Petrópolis, Vozes.



# La poder de palabra: prikantes djudeo-espanyoles de Saray<sup>1</sup>

Tamar Alexander y Eliezer Papo\*

La kreensia en la poder de palabra es uno de los prinsipales del pensamiento majiko en todas las kulturadas en todos los tiempos. En este artikulo tratimos los rituales medisinales sefaradis bazados sobre los prikantes, kere dezir: sobre formulas tekstuales majikas. Mos konsentrimos en la tradision medisinala de la komunidad djudia de Saray (Sarajevo), loke mos izo posivle de ver kon mas klaridad las fronteras entre las subkategorias diferentes del jenero i de salir kon una propuesta de un modelo de valor universal. Topimos unos diziocho tekstos diferentes ke apartenesen a esta tradision –bazandose en eyos ofresimos un model de kategorizacion de prikantes sigun el lugar i el rolo de la prikantera en el ritual. Sigun este kriterio se puede distinguir entre dos kategorias prinsipalas: 1. rituales medisinales en los kualos la prikantera aktua sola, aplikando sus propias poderes - i 2. rituales medisinales en los kualos la prikantera kondjura poderes mayores de ayudarla en su echo. Kada una de estas dos kategorias kontiene sus subkategorias. Los prikantes ke akompanyan a los rituales medisinales sefaradis son un jenero literario definido. Se trata de unas unidades tekstuales striktas espartidas en todas las komunidades sefaradis ke tienes sus paralelas en la kultura ibero-katolika (la tiera orijinal del grupo), mizmo komo en otras dos kulturadas otomanas, la muzolmana i la kristiana (el deredor aktual del grupo). El mundo de los rituales medisinales era un mundo femenino, el kual dezvalopo en las marjinas de la vida relijioza institucionalizada. El estado similar de las mujeres en todas las sosiedades tradicionales: la djudia, komo la kristiana i la muzolmana, i la supresion kondjunta de las mujeres del ambezamiento relijiozo trusheron kon si la kreasion de una ermandad femenina, bazada en una komunikasion avierta, espesialmente en el plano de las kreensias populares i de rituales bazados en eyas. Se puede dizir ke estamos avlando de una relijion femenino-domestika ke trasede las fronteras entrerelijiozas o entrekulturales.

Palabras klave: medisina popular, kuras majikas, prikantes, relijion femenina.

La kreensia en la poder de palabra es uno de los prinsipales del pensamiento majiko en todas las kulturadas en todos los tiempos. Palabra dicha non se puede retornar, eya aktua en la realidad –i ademas es kapache de kreear realidad.<sup>2</sup> Muchas de las maneras de avlar en la kultura sefaradi estan bazadas sobre este konsepto. Ansina, por enshemplo, Ribí Eliezer ben Isak Papo, uno de los mas famozos rabinos de Saray i uno de los grandes lideres del movimiento moralista en el siglo XIX, en su libro *Yaalezu Hasidim*<sup>3</sup> akavida al publiko kon estas palabras: «Non avra el ombre

*su boka al Satan, porke el firmamiento esta konvokado kon los lavios, i non yame a su kompaniero infidel o apostata i ansina simijante, para ke no se kumpla, el Dio no mos de, en el o en su semen*». <sup>4</sup> Ansina mizmo esta defendido en esta kultura de mencionar a los *sidim*<sup>5</sup> kon su propio nombre – porke el mencionar solo tiene puede kauzar su aparenzia. Por esto ay ke uzar eufemismos komo *los de basho, los mejores de mozotros* i simijante. Ademas, giados por la idea ke la palabra es kapache de kreear relidad, a vezes los Sefaradim referen a los *sidim* kon la

\* Hebrew Literature Department, Folklore Program in Ladino, Ben Gurion University of the Negev, Israel. Correos electrónicos: [talex@bgu.ac.il](mailto:talex@bgu.ac.il) / [Andaluz@pob.huji.ac.il](mailto:Andaluz@pob.huji.ac.il)

sintagma *pan barato*, alkansando anisna dos butos: uno de evitar a mencionar a los *sidim*, para non trayerlos –i otro de kauzar aparenzia del pan barato (una koza siempre dezeada), mencionandolo. Anisina tambien ay ke akavidarse de non maldizir, siendo ke las maldisiones tienen poder de aktuar en la realidad. Por esto, en la kultura sefaradi popular, munchas vezes la maldision viene pronunsiada kon una «klauzula de enbaldamiento». Komo en los enshemplos vinientes: *El Dio ke no te mate, El Dio ke no lo tome*. Afilu en kontando akontesimientos personales, a las aventuras ke tienen konotaciones negativas entre los Sefaradim ay ke kontar en tresera persona, en pasandolas de aki por ayi, para *non avrir la boka frente el Satan* (para non konvidar mal). Por enshemplo, una deklarasion komo: *estava hazino*, estara imediatamente akompanyada kon las palavras *el/eya aya*, las kulas pasan el mal a una persona afuera de los presentes i a un lugar leshos de eyos. Akontesimientos negativos ke akontesieron a otras personas, entre los Sefaradim, se kontan akompanyados por una de munchas formulas ke embaldan sus posible influencia negativa sobre el kontador o sobre sus oyentes, komo por enshemplo: *londje de mozotros, leshos de kaza de Djidio – o ke non moz oyga la mala ora*. De otro lado, giados por el mizmo konsepto de la poder de palavra de aktuar en la realidad, asta la modernidad uzavan los Sefaradim de munchiguar en las bendisiones en kualseker tipo de konverzasion. Por kada okasion i por kada estado personal uvo varias bendisiones. A los solteros se bendizia kon palavras: *novio/novia ke te vea*, a las rizinkazadas: *afijada ke te vea*, a los ke fizieron kualseker favor se les dizia: *el Dio ke to lo page kon bueno -o bendichas manos*. Tambien en el konteksto del espejo del esfuenyo a la palavra dicha por el espiegador se askrive una importanisa mayor –porke *el esfuenyo va sigun su espejo*.<sup>6</sup> Espejo positivo traye una realizasion positiva, mizmo komo ke el negativo kauza una realidad negativa. Para los esfuenyos espesialmente disturbantes se uza un ritual espesial yamado *atavat halom* (mejoramiento del esfuenyo). Tres personas le dizen al «patron del esfuenyo»: *halma tava hazet* (un buen esfuenyo sonyaste), repitiendolo tres vezes. Kon la sola pronunsiasion de las dichas

palavras el mal se puede konvertir en bien. Este ritual se puede ver komo una paralela a los rituales medisinales sefaradis bazados sobre formulas tekstuales.

En este artikulo trataremos los rituales medisinales sefaradis bazados sobre los prikantes, kere dezir: sobre formulas tekstuales majikas. Mos konsentraremos en la tradision medisinala de la komunidad djudia de Saray,<sup>7</sup> la kuala non resivio demasiada atension de parte de investigadores del folklor sefaradi o de su literatura oral. El primer investigador ke toko la tema fue Moshe David Gaon, uno de los pionires de la investigasion en el kampo de estudios sefaradis en Israel, orijinario de Travnik, Bosnia i Herzegovina. Sus artikulos dedicados a este sujeto estaran sitados anchamente en la segida. En su lavoro del kampo, en el kual se baza su livro sobre la medisina popular de las mujeres sefaradiyot, Isaac Levy i Rosemary Zumwalt-Levy<sup>8</sup> entrevistaron unos kuantos informantes de Saray i de Zenica,<sup>9</sup> ama sin trayer ningun prikante nuevo<sup>10</sup> de la tradision bosniaka, kual no fue publikado anteriormente. En el livro de Susana Weich-Shahak sobre el kansionero sefaradi infantil<sup>11</sup> se topa un prikante redjistrado de la boka de un informante orijinario de Saray.

Podemos konkluir ke afuera del artikulo de Krinka Vidakovic-Petrov<sup>12</sup> dedicado a las intertokias entre el folklor sefardi i el folklor de otros grupos etniko-relijiozos en la peninsula balkanika (aksentuando la intertokia entre el folklor de los Sefaradim de Yugoslavia i el folklor de su derredor slavo) no ay investigaciones modernas ke analizan los prikantes sefaradis de Saray, sea en el konteksto literario, folkloriko, antropolojiko, istoriko o sosial.

Ay ke sulinyar ke el sujeto de este jenero literario en el seno de los Djudios Sefaradis Otomanos en jeneral ya fue tratado en unos kuantos artikulos, algunos entre eyos analitikos –otros deskriptivos. Lo mizmo se puede dizir por algunas otras tradisiones komunitarias. Ay ke mencionar al lavoro pioniriko de Avraham Danon<sup>13</sup> sobre las superstisiones de los Djudios Otomanos el kual fue publikado ya en el kavo del siglo XIX, mizmo komo a los artikulos mas rizientes komo el de Raphael Patai<sup>14</sup> ke se konsentra en el ritual konosido komo *indulko* sigun el mizmo

fue exersido entre los Djudios Otomanes i en el medikamento yamado *mumya*. Tambien el libro mencionado de Levy i Zumwalt-Levy trata la tradision medisinala de los Djudios del intero Imperio Otoman (konsentrandose primeramente en los Sefaradis orijinarios de Rodos). Ultimamente, Yaron Ben-Naeh publiko un artikulo sovre las kreensias i las praktikas komunes de los Djudios Otomanes.<sup>15</sup> En su libro sovre los uzos i kostumbres de los Djudios de Salonika, Mihael Molho<sup>16</sup> dedika un kapitulo a la kestion de praktikas majikas uzadas en la sivdad de Salonika.<sup>17</sup> El primer investigador ke se konsentrio en rituales medisinales de una tradision komunitaria fue Melvin Fierstone<sup>18</sup> ke publiko un artikulo sovre los rituals medisinales de la komunidad sefaradi de Seattle.

Asta agora topimos unos diziocho tekstos diferentes ke apartenesen a la tradision bosniaka, ke deskriyen rituales bazados en prikantes i trayen el teksto del prikante. Mos bazimos en siete fuentes: en el libro *Sifre deve Rav*<sup>19</sup> de Ribí David ben Yaakov Pardo,<sup>20</sup> en los libros *Damesek Eliezer*<sup>21</sup> i *Meshek beti*<sup>22</sup> de Ribí Eliezer ben Shem-Tov Papo,<sup>23</sup> en la lista de uzos medisinales de los Djudios de Bosna fecha por el Dr. Isak Izrael,<sup>24</sup> en el artikulo de Jakov Maestro<sup>25</sup> sovre las superstisiones entre los Djudios sefaradis,<sup>26</sup> en el *Romancero judeo-español* de Bosnia<sup>27</sup> arekujido por Samuel Elazar<sup>28</sup> i en le mencionado libro de Suzana Weich-Schachak.<sup>29</sup>

La pokedad de tekstos orijinarios de Saray proviene de kuarto razones primarias, tres de las kualas son internas i una eksterna:

1. La opozision del establishment rabiniko a praktikas de este tipo,
2. El repudio de los intelektuales sefaradis verso ideas irasionales,
3. El oskurantizmo profesional de la medigas populares las kualas non kijeron kauzar la perdita de sus monopolio o de la poder majika del teksto en konvertiendolo en *re publica*,
4. La aniilasion de munchas komunidades sefaradis por mano de Almanes i sus kolavoradeores lokales durante la II Gera Mundial.

La postura de los rabinos bosniakos a este modo de tekstos se puede ilustrar kon las palavras emocionadas de Ribí Pardo en su deskripsion del *indulko*.<sup>30</sup> *En kulaseker kauzo, no prevenire mi boka de kontar mi sar, siendo ke dezde ke vini a las tieras de Yishmael me maraviyi i me trezmaraviyi de echos kutenyos ke azen aki las mujeres sovre los hazinos.*<sup>31</sup> La postura de la intelijensia sefaradi bosniaka verso las kreensias i las praktikas majikas frekuentes entre la povlasion jeneral se puede ilustrar kon las palavras de Gaon en su artikulo ke yeva subtitulo *membraciones i konfesion de pikados*.<sup>32</sup> El pikado al kual se refere Gaon es individual mizmo komo publiko. Individual, porke en su mansevez el futuro investigador desho a las kreensias de este tipo de tener influencia sovre el i de atemorizarlo (*dezde el momento ke yegi al kontakto kon el sujeto arriva mencionado i kon todo loke proviene de el empesi a konsentirme komo si fuese atrapado kon la red de algun espiritu malo ke detuvo mis pasos instantaneamente malgrado todo mi dezero i todos mis esfuerzos de estar libre i de kortarlearme de sus korupsiones*)<sup>33</sup> -i publiko porke el grupo etniko al kual apartenese Gaon prezerva i perpetua estas kreensias i praktikas (*siendo dainda mansevo me ambezaron ke ande vaya kale ke meta tino porke «eyos» siempre mos emboskan mis, i siendo ke era muy senzitivo verso eventos malos non deshi de pensar, dias i noches, komo salvarme de su red*).<sup>34</sup> El tono de Gaon es kritiko –ama tambien apolojetiko. El kritika a las kreensias i a las praktikas majikas yamandolas *kreensias vanas ke dainda non desharon de sabotar i korumpir kualseker erensia buena*. Djunto kon esto, a la djente angajada en eyas Gaon los ve komo *dezorientados i konfundidos ke ven en eyas trinchera de salvasion*. Sigun Gaon las dichas praktikas i kreensias son una *plaga*, ama una *plaga innaturata en la konosensia de todos los mortales*, una plaga ke non es imanente solamente a los sefaradis. A kontrario, todas estas manifestaciones negativas fueron yamadas en la Tora ‘*abominaciones de akeos djentios*’ – ama la *temor dezoriento a todos... i siendo ke los medikos non pudieron akselerar la salvasion demandaron los perpleksos konsejo i salvasion de la mano de los obskurantistas i sus pajes*. Para rezumir, sigun Gaon estas kreensias i praktikas kontradizen

el Djudaizmo normativo i ay ke verlas komo influencia de otras djentes i kulturadas. En un artikulo adisionel<sup>35</sup> onde Gaon toka este sujeto su tono kontinua siendo apolojetiko: *La aspirasion de liberarsen del mal, de alesharsen de su prezensia i de alimpiarsen de su enkonamiento trusho a la persona simple non edukada i non informada de entraparsen en superstisiones, de apegarsen kon sus enkonamiento i de bushkar proteksion i patronato basho las alas de espíritus konfundientes kuyos echos se azen en oskuridad. El fakto ke afilu los temientes del Dio i los devotos a Su palabra fueron achapados kon la red de los embrolyantes, deshando se yevar por la arbiertrad de sus imajinasion mos puede atestar aste ke grado fue grande la influencia de estas kreensias entre los Djudios del Oriente ke kolapsaron sin meter tino en Arabiya i en Togarma (Turkiya) i en sus angustia vieron salida en todo modo de prikantes i fechizos. La poder de estos uzos vanos esta grande en los dichos sirkulos asta el dia de oy, aun ke su valor deskaye definitivamente kon kada paso ke azen sus kreentes aserkando se la los puevos kultos.*<sup>36</sup>

Surje ke las dos elitas sefaradis, la rabinika i la sekulara-intelektuala, aboresieron las kreensias i las praktikas majikas esparzidas en la etnia de la mizma manera, kada una por sus motivos. Los rabinos por razones alahikas, temiendo de trazpasamiento de proibisiones biblikas de idolatria i de praktikas paganas, i los intelektuales sekulares por pensar ke estas kreensias i praktikas kontradizen el senso komun i devalorizan al puevlo djudio frente las nasiones kultas i avansadas.

Tanto el oskurantizmo profesional de las medikas populares resivio sus ekos en los eskritos de Gaon, el kual testiga komo, durante su mansevez en Bosna i Hercegovina, todos sus esfuerzos de sakar de las prikanteras i fechizeras kualseker informasion sovresobre sus aktos i formulas fueron condenados a frakaso: *Todo loke fizi en akel tiempo para entender la misteria siempre eskapava kon frakaso i avergonsamiento, kosneti komo si de todas partes intentavan de eskonderla komo si la luz de la kandela le kavzava danyo, si demandava a saver detayos mis demandas fureon despedidas sin una responza reala i mis petisiones modestas fueron dezechadas kon sonriyo i menospresio.*<sup>37</sup>

Tres primeras razones se pueden aplikar al mundo sefaradi intero,<sup>38</sup> asta ke la kuartena, la eksterminasion durante el Olokosto, no se puede aplikar a las Djuderias de Erets Israel, de la Republika Turka, de Bulgaria la vieja o del Muevo Mundo, kuarto sentros sefardis salvados de la aniilasion. En komparasion, kaji noventa persientos de la Djuderia bosniaka fueron eksterminados durante la II Gera Mundial por manos de Ustashes, los Nazis kroatas. Sigun la investigasion de Aleksandar Stajic i Jakov Papo, asta el anyo 1941 moravan en Bosna i Hercegovina aproksimamente 14.500 Djudios (10.500 de eyos en Saray propio). Solamente 1.600 sobrevivieron la okupasion kroata del paiz.<sup>39</sup>

En muestra bushkida por prikantes djudeo-espanyoles apartenesientes a la tradision bosniaka revizimos tambien dos manuskritos de medikeria tradisional, prezervados en la komunita djudia de Saray,<sup>40</sup> esperando de topar en eyos ensheмпlos adisionales de prikantes. Kon el tiempo entendimos ke no ay ke bushkar medikerias femininas en livros de medikos tradicionales maskulinos. En ninguno de los dos manuskritos non topimos ni un solo prikante en djudeo-espanyol. De la totalidad de manaderos ke konsultimos se aklaro la diferencia entre tres jeneros de medikeria tradisional sefaradi: *prikantes, lehashim*<sup>41</sup> *i segulot*.<sup>42</sup> En dos kauzos primeros se trata de formulas verbales definidas ke akompanyan los rituales medisinales –i por esto se los puede ver komo jeneros literarios *per se*. La diferencia sovresaltante entre estos dos jeneros es la lengua de la formula propia. Los prikantes se dizen siempre en la lengua vernakular del grupo, kere dizir en djudeo-espanyol –asta ke los *lehashim* siempre vienen pronunsiados en la lengua sakra del grupo, kon otras palabras: en ebreo (a vezes mesklado kon arameo). Afuera de la diferencia linguistika, la divizion entre dos jeneros dicho esta korelativa a la espartision de funksiones sosiales entre los seksos. Los prikantes estan praktikados kaji eksklusivamente por mujeres, i los *lehashim* kaji siempre por ombres. El primer jenero, praktikado por la povlasion feminina, la povlasion ke su unika lengua es la lengua diaria: el djudeo-espanyol, tambien tiene un nombre iberiko: prikantes. El segundo jenero, praktikado por la povlasion maskulina, la povlasion ke resivio edukasion djudia

tradicional i vino a konoser los tekstos ebreos kakonikos, tambien tiene un nombre ebreo: *lehashim*. En kontrasto kon prikantes i kon *lehashim*, las *segulot* non deven kontener formulas verbales –ama kuando si las kontienen kaji siempre se trata de sitas biblikas en ebreo. Siendo ke el grupo feminino asta la modernidad no tuvo ni konosensias bazikas de ebreo, las *segulot* ke kontienen formulas verbales kedaron tanbien en la posesion kaji eksklusiva del grupo maskulino. Es sinyifikativo ke este jenero tanbien tiene un nombre ebreo.

Parese ke los rabinos saraylis eran konsientes de la ekspertiza feminina en siertos kampos de la medisina popular, en kontekstos positivos tanto komo en los negativos. Ansina, por enshemplo, en el kavó de su deksripsion del ritual medisinal yamado *espanto de la miel* (relamente se trata de kura por espanto por medio de la miel), Ribí Eliezer ben Shem-Tov Papo dize<sup>43</sup> ke se trata de una medikeria konprovada, esforsando esta alegasion kon palavrás sidjentes: *Ansina sinti de la boka de los viejos i de las viejas i asnina topi en un manuskrito bien antiguo, todo komo dishi arriva, letra por letra, provado i konprovado por unas kuantas hazinuras*.<sup>44</sup> Jeneralmente, los rabinos de akea epoka, non muchiguaron de sitar a las mujeres, mansevas o viejas, komo manadero de la sensia otoritaria. A la eksepsion echa en este kauzo az ke relasionar kon el fakto ke en el kampo de kurasion en shabat<sup>45</sup> i en el kampo de distinksion entre las kuras konprovadas (ke por esto non kayen basho la klauzula yuridika de *kaminos de idolatras*) de una parte i entre las kuras bazadas en las praktikas i kreensias relijozas de los djentios (i por esto defendidas por la ley djudia) la legislasion rabinika toma in konsiderasion la opinion de los ekspertos. Siendo ke en la medisina popular las mujeres estan konsideradas por expertas, el dicho manadero rabiniko sita su opinion kon respekto. Todavía, ay ke sulinyar ke en el konteksto positivo de la kura konsiderada por konprovada, las viejas fueron presedidas por los viejos. En kontrasto, en el kontaksto negativo del indulkó, la mizma otoridad rabinika, Ribí Eliezer ben Shem-Tov Papo, askrive el fenomeno a las mujeres eksklusivamente, dezignandolo komo, ni mas ni menos, aznedades de las mujeres. De la

mizma manera, Ribí Pardo empesa su deksripsion del indulkó grande askriviendo el fenomeno eksklusivamente a las mujeres:<sup>46</sup> *Me maraviyi i me trezmaraviyi de echos kutenyos ke azen aki las mujeres sovre los hazinos*.<sup>47</sup>

El fakto ke los prikantes i los rituales ke los akompanyan reprezentan erensia kaji eksklusivamente feminina mos traye a la demanda loke es el lugar i el rolo de la mujer en la sosiedad sefaradi?<sup>48</sup> En este konteksto las eskrituras de Laura Papo –Bohoreta,<sup>49</sup> intelektuala i lavoradera publika ke operava en esta komunidad entre dos geras mundiales,<sup>50</sup> tienen una importansia espesial. La mas parte de su opus literario trata la vida de las mujeres sefaradiyot de Bosna. Ansina, por enshemplo, sus *portretes*, pubikados en la prensa djudia en Saray fueron dezignados a prezervar, a lo menos en la literatura, a *los tipos viejos*, kere dizir: a las mujeres viejas de un tiempo.<sup>51</sup> Kon sus *estampas de foklor* kijo Bohoreta enbeveser en la eshchena la vida de un tiempo, konsentrandó se, de muevo, primeramente en las personajes femininas i pintando, fielmente, la atmosfera de la kaza sefaradi en Bosna, durante el rejisto otoman. Sus dramas sosiales, mizmo komo algunos de sus skeches tienen una agenda sosial feminista obvia, sea si trata del kombate paara enbaldar el uzo de dotas,<sup>52</sup> o de la apoletika del lavoro feminino.<sup>53</sup> En este konteksto su ovra mas importante, sin ninguna duda, seria su ensayo *La mu•er sefaradi de Bosna*.<sup>54</sup> Non solamente ke se trata del primer estudio antropolojiko eskrito sovre este sujeto –sino ke el estudio fue eskrito konsientamente i deklarativamente<sup>55</sup> de punto de vista feminino. De este ensayo, mizmo komo del resto de las eskrituras de Bohoreta, surje la estampa sigun la kualala mujer sefaradi de Bosna –o, realmente, la mujer sefaradi del Imperio Otoman,<sup>56</sup> pasava la mas parte de sus dias en la kaza<sup>57</sup> arodiada de kriaturas i de otras mujeres. Ijos machos ke yegaraon a la edad de edukasion (sesh anyos i mas) pasavan sus dias en el *meldar*, kere dizir en la eskola djudia tradicionala,<sup>58</sup> asta ke los padres i los ijos grandes lavoravan en sus butigas en el charshi asta la noche.<sup>59</sup> De todo lo dicho proviene klaramente ke el kudyo de la kaza i de las kriaturas (inkluyendo el kudyo por sus sanedad) eran responsabilidad de la mujer. No es de maraviar, entonses, ke estas mujeres perpetuaron las medikerias i las kuras

populares ke sus nonas trusheron kon si de Espanya, adjustandoles unas kreensias i praktikas espondidas entre otros grupos femininos lugarenyos. De la totalidad de tekstos apartenesientes a la tradision bosniaka-sarayli surje la impresion ke las parte de prikantes fueron uzados en la kurasion de kriaturas –o, a lo maksimo, en la kurasion de mujeres febles (prenyadas o paridas). Parese ke solamente rituales mas komplikados komo *espanto de la miel* o el *indulko* fueron uzados tambien i en la kurasion de machos aedados.

Ay ke sulinyar ke estos prikantes espondidos en el seno de las mujeres sefariyot son tekstos literarios en el pleno senso de la palavra i tienen sus karakteristikas ke las distinguen del resto de jeneros en la literatura sefari popular, aunandolas i konvertisndolas en un jenero separado. En la baze del termino prikante se topa verbo *kantar*, el kual testiga tambien al karakter literario del prikante ke siempre viene komo un teksto metriko i rimado. Por todo lo dicho mos parese dinyo de demandar ke en la kategorizasion interna del jenero se aplikaran tambien konsideraciones literarias. Todas las kategorizaciones anteriores ignoran totalmente los tekstos ke akompanyan a los rituales medisinales sefaradis, bazandose en kriteriones diferentes. La lista de Gaon,<sup>60</sup> por enshepmplo, inkluye tredje kuras las kualas, sigun el, *en una parte fueron arekojidas por uno de los hahamim (savios) i de los rabinos de la sivdad de Koshtadina (Kostantinopolis)*, i fueron publikados *komo letra al redaktor* en la gazeta djudia istanbuli *Nasional*.<sup>61</sup> La kategorizasion de kuras en la lista mencionada fue echa sigun kriteros diversos, komo: objetos de la kurasion (indulko por purifikasion de la kaza o del pozo infektados), entermedios de la kurasion (indulko del karbon ardiente, de la *mumya*, de la vazura, del saumario, del guevo), lugar de la kurasion (indulko de la *mezuza*,<sup>62</sup> del *ehal akodesh*,<sup>63</sup> del banyo, del *bedahayim*),<sup>64</sup> tiempo de la kurasion (indulko de la noche de Shabat) o buto de la kurasion (indulko del enfiguzyo i de la poder). Esta divizion solamente lista el inventario, resultando kon un paralelizmo demaziado el kual enbalda todas las distinksiones –porke, sin duda, en kualseker kurasion se emplean siertos entermedios, kualseker kurasion se

implementa en sierto lugar, en sierto tiempo i kon sierto buto. Firestone<sup>65</sup> propone otra kategorizasion, bazada en el kriterio de grado danyo i su gravedad. Sigun este model ay ke diferensiar entre tres grados de danyo (1. ojo malo,<sup>66</sup> 2. espanto i 3. hazinuras graves) por las kualas se uzan tres tipos de kurasion (1. aprecantar, 2. espantu i 3. cerradura).<sup>67</sup> Tambien esta divizion no toma en konsiderasion a las formulas tekstuales ke akompanyan a las kurasion. Mas ke esto, eya tambien ignora al fakto ke la kurasion nombrada *espanto* esta bazada sovre un prikante<sup>68</sup> (enbaldando ansina la distinksion entre dos primeros modos de kurasion), mizmo komo la kurasion nombrada *indulko* -o, en la tradision de Seattle: *cerradura* (enbaldando ansina la distinksion entre dos ultimos modos de kurasion).<sup>69</sup> Ansi tambien, sigun los tekstos de Saray, parese klaro ke atakes de temor tratados kon *espanto* pueden ser kauzados por ojo malo, loke enbalda la distinksion entre dos primeros grados de danyo.<sup>70</sup> Otros investigadores, komo Patai<sup>71</sup> i Levy/Levy Zumwalt<sup>72</sup> distinguen entre: 1. ojo malo, 2. espanto (kurasion kon miel por atakes de temor) i 3. *indiulko*. Esta divizion meskla tipos de danyo kon entermedios de kurasion.

En este artikulo keriamos ofreser model de kategorizasion de prikantes sigun el lugar i el rolo de la prikantera en el ritual medikal. Sigun este kriterio se puede distinguir entre dos kategorias prinsipalas:

**I** rituales medisinales en los kualos la prikantera aktua sola, aplikando sus propias poderes

**II** rituales medisinales en los kualos la prikantera kondjura poderes mayores de ayudarla en su echo

Kada una de estas dos kategorias kontiene dos subkategorias. La subdivizion de la primera se baza en la distinksion entre dos tipos de realidad (kutenya o virtuala) i en la distinksion entre los tipos de aksion aplikados en las dos realidades:

**I a** La prikantera konfronta la hazinura en la erelaidad kutenya i en manera direkta (enshepmplos I – VIII).

**I b** La prikantera kofronta la hazinura en realidad virtuala, indirektamente, transformandola en mala alimanya o en fenomeno natural (enshemplos IX - XII).

La subdivizion de la kategoria segunda (petision a poderes mayores) se baza en la distinkcion entre los adresados de la petision:

**II a** La prikantera konfronta la hazinura kondjurando la poder divina (enshemplos XIV i XV).

**II b** La prikantera konfronta la hazinura kondjurando las poderes obskuras, nombramente a los *sidim* (enshemplo XVI).

En la subkategoria 1a (konfrontasion direkta en la relidad kutenya) existen dos tipos de rituales medisinales: rituales simples i rituales kompleksos. Los simples son *re publica*, i non demandan ningun grado de profesionalidad. Kada mujer los puede aplikar en kualsekere momento i en kualsekere lugar. En estos kavzos kaji siempre se trata de danyos simples kauzados por ojo malo. Los rituales kompleksos son konsiderados por peligrosos i non kada persona puede aplikarlos. Todos los rituales de la segunda kategoria (konjurasion de poderes mayores) son konsiderados komo profesionales.

Las fronteras entre las subkategorias no estan ermetikias, ansi ke la mosion de una subkategoria a la otra es poko sorprendente. Por enshemplo, un solo ritual, en dos tradisiones (komunitarias o individuales), puede estar akompanyado por dos prikantes apartenesientes a dos kategorias o subkategorias diferentes. Abasta kon apuntar al ritual *espanto de la miel* el kual puede estar akompanyado de kondjurasion de la poder divina (komo en enshemplo XIV, anotado por Elazar de la boka de Moric Kabiljo) o sin ninguna kondjurasion (komo en enshemplo V, anotado por el Ribí Eliezer ben Shem-Tov Papo). La unika simijansa entre estod dos prikantes anotados en la mizma komunidad es el konteksto de la aplikasion: el ritual yamado *espanto*, i palavras *smatro sumatrina tabuna* kon las kualas empesa el prikante de Papo i kon las kualas se eskapa el prikante de Kabiljo.

Ay ke sulinyar ke siertas linias en algunos de los prikantes analizados en seguida kedan

enigmatikas. Parese ke mankura de la klaridad no es aksidental. La misteriozidad de siertas palavras o la multifasedad de siertas linias munchigua la poder majika de las formulas. En kontinuasion vienen todos los prikantes apartenesientes a la tradision sarayli bosniaka ke logrimos de konlokar, espartidos en kuartos subkategorias deskritas arriba.

### Enshemplo I

**La vaca lambe la vitelica,  
por lavar, por penar,  
por quitar el ojo mal.**<sup>73</sup>

Este prikante fue anotado por Dr. Isak Izrael.<sup>74</sup> Se trata de un prikante simple ke non demanda ningun profesionalismo. La madre o la nona lambe la kara de la kriatura, de la derecha a la eskierda tres vezes, eskupiando tres vezes despues de kada lambida. Por medio de la lambida la kuradera imita aksion bazika i kutenya de la baka, la animal ke simboliza maternidad.<sup>75</sup> Ojo malo jeneralmente proviene de la jelozidad i esta dirijida a sekar los likuidos del kuerpo del objeto (persona, animal o planta). Komo resultado del ojo malo la leche en el uvre de la vaka se seka, las frutas del arvol se amorchan –asta ke los seres umanos deperden la sangre, la saliva o la semen. Por esto, una de las tehnikas de proteksion frente el ojo malo es eskuper. Eskupiando uno demonstra ke los intentos de ojo malo non riushieron –porke el kuerpo dainda kontiene likidos ke demonstnan vitalidad. En el enshemplo analizado aki, la demosntrasion de la prezencia de likidos viene dos vezes, una vez de afuera (lambar) –i la otra de adientro (eskuper).<sup>76</sup>

En la propia tradision de Saray eksiste una verzion paralela del prikante analizado:

### Enshemplo II

**Te lambo, te lambo,  
Komo lambe el bezero a su biserik'o;  
No te lambo por lambar,  
Otro ke por kitar el o•o malo i ajin raa,  
I mandar a las profundinas de la mar.**

Esta verzion fue anotada por mano de Jakob Maestro.<sup>77</sup> La vaka de la verzion anterior aki viene trokada por bezero –ama no ay ke

askrivir alguna importansia a esta trokia. Se trata de mizmo tipo maternal, de un animal domestiko ke yeva kudio de su kria. En la verzion aktual, el sujeto de la imitasion viene mas asentuado i mas obvio: *Komo lambe el bezero a su biserik'o*. La diferencia prinsipal entre las dos verziones se topa en el buto del akto. En la verzion anterior este buto es triple: *por lavar, por penar, por quitar el ojo mal*. En la verzion prezente, el buto prozaiko del lambar por lavar o por penar viene enbaldado (no te lambo por lambar) deshando lugar solamente para el buto majiko (otro ke kitar el ozo malo i ajin raa). Es interesante ke este mal viene mencionado dos veces, en primero en djudeo-espanyol (ozo malo) –i despues en ebreo (ajin raa). Tautolojias bilinguales de este tipo no son raras en djudeo-espanyol.<sup>78</sup> En la praktika linguistika de los Sefaradim, muchas veces una mizma palabra viene nombrada en dos de estas tres lenguas: espanyol, ebreo o turkesko.<sup>79</sup> La duplikasion de la palvara intenzifika su rolo, espesialmente si se trata de palabras ebreas ke tienen konotaciones rituales.<sup>80</sup>

Sigun Izrael,<sup>81</sup> si el prikante non ayudo ay ke azer un akto adisionel. Ay ke disolver un poko de sal en un kontenedor incho de agua i untar la frente del pasiente tres vezes kon la tintura. Despues de esto, el pasiente eskupe trez vezes al kontenedor de la tintura. En el kavó, la madre echa las aguas a un lugar desolado, diziendo:

### Enshemplo III

**Todo el mal se vayga  
a las profundinas de la mar.**

En muchas culturas<sup>82</sup> la sal simboliza la semen del ombre, por esto la sal deviene uzada komo substansia ke alesha a los sidim i a los danyadores.<sup>83</sup> Ansi tambien, la disolucion de la sal en la agua atribuye a la tintura kalidades espesiales de el agua de la mar kon toda su konotasion majika. En efekto, la poder majika de la kura viene trezdoblada, inkluyendo las poderes de la sal, de el agua i de la eskupina.

Si este akto mizmo no reusho, la madre se adirije a una prikantera. Paresido a los medikos, muchas vezes las prikanteras tambien empesan la kura kon una diagnoza.

Esta diagnoza se obtiene por medio de un ritual espesial, konosido entre los Sefaradim de Bosna komo *livianos*. El dicho ritual tiene realmente dos etapas. La primera es, komo dicho, diagnostika –asta ke la segunda ya empesa el procheso del kuramiento. Muchos rituales medisinales demandan triple repetision para obtener los resultados dezeados. Lo mizmo pasa i en el kauzo de los *livianos*. A los *livianos* ay ke azer de manyana, antes de ke ayga muncho sol –o a la tadre, antes de anocheser. Se toman tres pidasikos de pluma (sigun es savido, la kultura popular askrive al numero tres siertas poderes majikas),<sup>84</sup> una por una se toman kon una kuchara i se meten sobre el fuego –asta ke se azen likidas. Despues de esto, el likido se pasa sobre la kavesa del pasiente –i se tenpla en un kontenedor de agua. En kontakto kon la agua, la pluma likida resive, de nuevo, una forma dura. Sigun la forma adkirida por las gotas de pluma, la prikantera identifika la raiz de la hazinura. En la segunda vez, tenplan la pluma likida sobre el korason del pasiente –i la tresera vez ensima de sus pies. Kada vez i vez ay ke kuvrir la parte del kuerpo ke deviene tratada en akea etapa kon un panyo kolorado (rojo). Esta kolor tambien tiene poder de aleshar o de deskurajar a los sidim. Kon esto se eskapa la etapa diagnostika i empesa la faza kurativa de este ritual. De nuevo, ay ke disolver un poko de sal en el agua –i la prikantera, untando la frente, la kara, las manos i los pies del pasiente aprikanta el prikante sidjente:

### Enshemplo IV

**La kara te lavo,  
Todo el mal te sako,  
No te lavo por lavar  
Otro por kitar el o•o malo i ajin raa.**

Tambien este prikante fue anotado por Maestro.<sup>85</sup>

Djunto kon todo lo dicho, ay ke sulinyar ke, por diferencia de los medikos, las prikanteras sefaradis tienen tambien remedios jenerales ke tratan todo modo de simptomos o de males, sin tener ke estableser una diagnoza exakta. Existen unos prikantes muy kompleksos – komo, por enshemplo, *el espanto de la miel* ke fue anotado por Ribi Eliezer ben Shem-Tov Papo.<sup>86</sup> Sigun la deskripsion del haham: *kale enpesar*

*de dia de djueves i Shabat i lunes – i davka antes de medio dia, dira el ke lo aze:*

### Enshemplo V

**Smatro sumatrina tabuna,  
Uf, uf, uf,  
Te aprikanto, te diskanto,  
Por aire, por viento,  
Por ayin ara, por kayentura, por  
hazinyra,  
Por kevrantamiento, por baldamiento,  
Por todo modo de mal del kuerpo,  
De aki lo kito,  
A las profundinas de la mar lo echo.<sup>87</sup>**

El fakto ke los dias eskojidos para este ritual son los dias en los kualos se melda el rolo de la Tora en los servicios sinagogales ya le ajusta una konotasion de santidad i de pozision ortodoksa. El prikante adresa dos kauzos posibles de la hazinura: ojo malo (las palavras *te aprikanto* adresan este kauzo) o atake majiko ke fue echo en kontra del hazino, de parte de sus enemigos (las palavras *te diskanto* tratan este kauzo). Paralelamente, el prikante trata tambien la totalidad de sintomas: *Por aire, por viento, por kayentura, por hazinyra, por kevrantamiento, por baldamiento, por todo modo de mal del kuerpo*. Uno de los kauzantes, el ojo malo, en este prikante se topa tambien el la lista de los sintomas –ama jeneralmente se puede dezir ke los prikantes diferensian bien entre los kauzantes de la hazinuras i sus sintomas (komo veremos pronto en el enshemplo viniente). Haham Eliezer ben Shem-Tov Papo kontinua la deskripsion del ritual diziendo: *Ansi dira kada dia tres vezes, i en kada vez ke eskapa de dezirlo tomara tres dedadads de miel kon el dedo ke se yama ama i le untara en su paladar, despues en su frente i detras de la ureja i en la foyika de la garganta, en la boka del korason, en la planta de la mano derecha i en la estierda –i ansi en los pies. I dormira un poko el hazino. En despertandose le alinpiara la miel.*

Kere dezir ke ay ke azer el ritual mueve vezes. El numero mueve djuga un rolo espesial en todo loke tiene ke ver kon el exorsizmo de sidim. Haham Eliezer ben Isak Papo eskrive: *Ken kere kurar una persona danyada por los sidim, ke diga el prikante mueve vezes.*<sup>88</sup> Este

autor aze una korelasion entre el numero mueve i el arvol de muez –siendo ke *en el lugar ande dependen las muezes ay mueve ojikas, porke los danyadores se topan en el – i los sidim siempre vienen en grupos de mueve.*<sup>89</sup> La primera linia del prikante mos ambeza ke se trata de un ritual echo por medio de la miel. Ya en la epoka talmudika askrivian a este prodkuto, el kual no proviene de la mano del ombre i tambien non danya a ningun ser bivo, merito de ser kurativo.<sup>90</sup> En la kultura djudia la miel tambien simboliza a la mujer, para bien (la dolsura de la mujer) i para mal (mujer seduktora). En ebreo la palavra miel tiene la mizma gematria (valor numerolojika) komo la palavra mujer. El eskojimiento en la miel, para el tratamiento de espanto, non solo ke atesta a los meritos kurativos de la miel –sino ke tambien apunta al konteksto femenino de los prikantes sefaradis.<sup>91</sup> La aksion ke akompanya al prikante es el untamiento de la miel. Las ordenes serka la kanitidad (tres dedadad), la manera del untamiento (por medio del dedo yamado ama) o su lokasion (*el paladar, la frente, la ureja, la foyika de la garganta, la boka del korason, las plantas de las manos i de los pies*) son muy prechizas. La koneksion kon los rituales majikos se topa en la primera i en la ultima linia. Ansi tambien, el prikante presente inkluye tambien la palabra ebrea *uf*, imperativo singular del verbo bolar, la kual a viene repetida tres vezes en la primera i tres vezes en la ultima linia del prikante. La aparision de un termino tomado de la lengua konsagrada del grupo ajusta al teksto una valor adisonala. Afuera de su sinyifikado simple (bolate), la palabra *uf* tiene kontiene tambien unas konotaciones onomatopeikas komo yamada de exorsizmo i de expulsion. A todo lo dicho ay ke adustar otruna konotasion kabalistika. Sigun la tradision mistika de los Sefaradim, la morfema *f* final (fe sofit) kontiene un sinyifikado espesial. Haham Eliezer ben Isak Papo eskrive: *Siendo ke la letra fe sofit deviene presente en los nombres de los andjeles danyadores – komo: Af, Zaaf, Shetsef, Ketsef, Negef i Reshef, por esto esta letra no se topa en ninguna orasion obligatoria, afuera de la orasion de musaf: porke, kijendo o non kijendo, en esta orasion uno tiene ke dezir: "i el musaf del dia peloni".*<sup>92</sup>

Kon otras palavras, en el lugar en kual no se topan los danyadores, no ay ke konvidarlos

por medio de pronunsiacion de palavras ke kontienen la morfeme f final, tan tipika para los nombres diferentes de los danyadores. Djunto kon esto, en el lugar ande los danyadores ya se topan, la identifikasion de los mizmos por medio de su nombre –o, a lo manko, por medio de la letra ke karakteriza sus nombres diferentes, ya otorga una poder majika a la kuradera, sodjifitandole a los danyadores.

El enshemplo viniente ilustra muy bien la abilidad de la prikantera de tratar la totalidad de simptomies i la totalidad de faktories (kon todos sus kauzantes posibles) kon un mizmo prikante. Mizmo komo en el enshemplo anterior, aki tambien los faktories de la hazinura son: ojo malo i ograma (fechizo). La formula del prikante inkluye tambien una lista de kauzantes del ojo malo. Por diferensia del enshemplo anterior, aki la diferensiasion entre los faktories de la hazinura i sus kauzantes de una parte i entre sus simptomies esta mas klara i obvia.

#### Enshemplo VI

**Que ojo malo que tenia,  
que es un mal que le venia.  
Tres de scossa, tres de sposa,  
tres de bivda, tres de quita,  
y tres que passan por la puerta de la vida.  
Asnicos passan y asnicos vienen,  
les encargo toda carga:  
de ojo malo, y ograma,  
y se vaygan a la profundina de la mar.  
Ti aprecanto i ti discanto:  
por aire por viento,  
por callentura, por hazinura,  
por quevrantamiento, por baldamiento,  
por todo modo de mal,  
que hay en este cuerpo.  
Todo el mal se vayga a la profundina  
de la mar.**

Este prikante tambien fue anotado por Izrael.<sup>93</sup> La formula kontiene kinze linias, ke se esparten en tres partes. En las dos primeras linias la prikantera define el faktor kauzante de la hazinura: *Que ojo malo que tenia, que es un mal que le venia*. Komo tenemos dicho, la mas grande parte de los pasientes de las prikanteras eran las kriaturas (de los dos seksos) o las mujeres (dos grupos de povlasion

ke pasavan sus tiempo en djunto). Sigun la kreensia popular, las kriaturas nunca kauzan el ojo malo. Al mizmo tiempo, estas dos povlaciones, las mujeres i las kriaturas, no estan demasiado dispuestas a las miradas de los ombres adultos. Por todo esto, la prikantera sale del punto de vista ke el kausante del ojo malo es alguna mujer. En el kauzo ke la identidad de la mujer kauzante no esta klara la prikantera enkuvre todas las posibilidades. De punto de vista de su estado sosial, una mujer puede ser eskosa (soltera), espoza, bivda o kita (divorsiada). Por esto la prikantera mensiona a todos kuarto tipos de mujeres ke podian kauzar mal al pasiente: *Tres de scossa, tres de sposa, tres de bivda, tres de quita*. Las danyadoras eventuales vienen en serias de tres, por el rolo majiko de este numero tipolojiko en el folklor. Las linias sitadas tienen una paralela muy interesante en un *lahash* (prikante de ombres, pronunsiado en las lenguas del kulto djudio: ebreo o arameo) largo ke fue anotado por el Ribí Eliezer ben Isak Papo, el kual dize: *Ojo de virjina, ojo de konzumada, ojo de bivda, ojo de espozada, ojo de kita*. Es interesante ke djuntamente la formula uzada entre los ombres kontenga nuevas posibilidades komo la de una mujer «konzumada» ke no es ni virjina ni kazada, ni bivda ni kita. Anisna mizmo, siendo ke los *lehashim* vienen pronunsiados por ombres, existe una probabilidad muy alta ke tanbiel el pasiente es un ombre adulto. Si este es el kauzo, klaro, existe la posibilidad de el kauzante del mal sea otrun ombre. Por esto, el *lahash* dicho kontiene tambien una lista adisionel de kauzantes: *Ojo de ombre, ojo de mujer, ojo de ombre kon su mujer, ojo de madre kon su ija, ojo de mujer kon su kompanyera, ojo de muchacha, ojo de muchacho, ojo de viejo i ojo de vieja*.<sup>94</sup> Parese ke avezes ojo malo proviene de entidades kolektivas komo una pareja, una madre i una ija o dos amigas - i non ekskluzivamente de seres individuales.

La linia sidjente: *Y tres que passan por la puerta de la vida*, no mos esta totalmente klara. Parese ke se trata de las sidas, ke no se mensionan por su nombre propio -i ke son kapazes de pasar la puerta de la vida (kere dezir muerte) i retornarsen. En la segunda parte del prikante se topa la solusion, bazada interamente en las aksiones de la prikantera (loke demonstra asta ke grado la prikantera

es segura de si misma). En kontra de los sidim, el ojo malo i los danyadores ke moran afuera de la sivilizasion (sigun la terminolojia de Levi-Strauss)<sup>95</sup> la prikantera konvoka a los animales domestikos ke reprezentan la vida de la komuna umana. Los aznos vienen en karavana. Vienen i pasan. La prikantera les enkarga toda la karga de maldad kauzadas por ojo malo o por fechizo (un faktor kauzante alternativo de la hazinura ke aki entra a la estampa). En la tresera i ultima parte la prikantera spesifika todo modo de males ke ojo malo o ograma pudieron kauzar, nombramente: *aire, viento, callentura, hazinura, quevrantamiento i baldamiento*. Por kada kauzo, eya tambien ajusta una linia ke asegura ke su aksion reushira en kontra de *todo modo de mal que hay en este cuerpo*. La linia firmante del prikante: *Todo el mal se vayga a la profundina de la mar* es una repetision de la linia firmante de la segunda parte del prikante. Esta dicha es muy tipika para los prikantes i se la puede topar en muchos de eyos kon frekuensia. La profundina de la mar es un lugar a onde se mandan los sidim i los danyadores. En la mitolojia ebrea, la mar es una poder anti-divina kaotika ke intenta de reveliarse enkontra del Dio, el kual le defino fronteras.<sup>96</sup> Mizmo komo la mar, ansina tambien los sidim propios reprezentan la *Sitra Ahra*<sup>97</sup> i la revelion en kontra del orden divino. Por esto ay ke enkarselarlos en la mar. El buto de los prikantes es de aleshar a los sidim i a los danyadores de la djente i de su deredor. Por esto ay ke mandarlos a lugar dezolado ke el pie umano no pasa por el. En la mejoría de los kausos se los manda a la mar. Djunto kon esto, se puede topar en los prikantes una lista intera de localidades alternativas dinyas para resivir a los danyadores. Siempre se trata de lugares aleshados de la povlasion umana, komo veremos en el prikante viniente ke trata el espanto i el fechizo.

#### Enshemplo VII

**Todu spantu i ainara,  
Kvalkel modu di mal,  
La tomu in un vental,  
Lu ecu a la mar,  
Al monti,  
Al dizjartu,**

**Lugar dizoladu,  
Tjera no povlada,  
Ondi ni gaju kanta,  
Pašaru no bola,  
Paru no majuja.  
Di ti lu kitu,  
A Azazel lu ecu.  
Kešamnas Merinas Astematas.**

Este prikante fue publikado por mano de Elazar. Lo anoto su ermana, Sara Elazar, en el anyo 1935, de la boka de una prikantera konosida, Tia Merkada Papo.<sup>98</sup> La ultima linia del prikante kontiene tres palavras sin sinyifikasion: *Kešamnas, Merinas, Astematas* ke aktuan por medio de su sonido i no de su sinyifikado. Se trata de otrun entremedio tipiko para los rituales majikos. En el enshemplo V, ya vimos una ilustrasion de este fenomeno. Akel prikante empesa kon las palavras *si matrono sabuna*. Las mizmas palavras figuraran tambien el el enshemplo XIV, ayi en la linia firmante. Kon otras palavras, no solo las palavras ke tienen un sinyifikado en la lengua umana pueden tener una poder majika paralela –sino ke la miyma poder se puede askrivir a los silabos de las palavras sin ke no tienen ninguna sinyifikasion leksika. Adraba, djuntamente la oskuridad de estas palavras sin un sinyifikado obvio ajusta una aura mistika a la formula i al ritual, enfortalesiendo la senzasion ke la prikantera aktua en un plano ke trasede muestra kompresion i nuestro entendimiento.

El prikante viniente ke trata un *mal* jeneral indefinido, aklara la estampa dainda mas. De este prikante surge un entendimiento del mundo sigun el kual la mar es la frontera entre dos mundos, entre el mundo umano i el mundo espiritual. La tiera de los sidim se topa *de la parte de la mar*.

#### Enshemplo VIII

**Aja vajas mal,  
De la parte de la mar,  
Donde non canta gallo ni gallina,  
Ke no pares en esta kaza,  
Ni en este logar.**

**A los endos de la mar te echare,  
Donde ni gallo canta,  
Ni buey ni vaca brama,  
Fuye mall, allende el mar.**

Tambien este prikante fue anotado por Sara Elazar, en el año 1930, de la boca de la mizma prikantera: Tia Merkada Papo, i fue publikadio por Samuel Elazar.<sup>99</sup> Tambien en este enshemplo la kurajoza prikantera konfronta el mal kon sus manos propias –echandolo a *los endos de la mar*, a lugar *donde ni gallo canta, ni buey ni vaca brama*. Kon otras palavras a un lugar dezolado, leshos de la prezencia umana, simvoliuzada por medio de animales domestikos.

A vezes, la ekspulzion de los sidim i de los danyadores a las profundinas de la mar no es direkta, sino gradual: del kuerpo *al pokun*, *del pokun a la piedra*, *de la piedra a la calle* i *de la calle a las profundias de la mar* komo se ve del prikante sidjente, el kual trata la hazinura de piel konosida komo rozipila. La deskripsion graduala de la ekspulzion demonstra bien la poder de la prikantera. Se trata de un mal tan grave ke no es posible de kitarlo del kuerpo del pasiente enduno –sino gradualmente. La viktoria final de la prikantera, entonses, es mucho mas grande.

### Enshemplo IX

**Con el nombre del Dio el Santo Bendicho,  
que de rey Alejandra,  
que de verde calzava,  
de verde vestia,  
de verde cavallo servia,  
todos los males conbido,  
de la rosipila se olvido,  
por ser sarnoso,  
por ser lamproso,  
todo el mal de aqui lo qiuto  
al pokun lo echo,  
del pokun a la piedra  
de la piedra a la calle,  
de la calle a las profundias de la mar.**

Este prikante tambien fue anotado por Izrael.<sup>100</sup> La prikantera koloka sovre la kavesa del pasiente una riza, i metiendo la mano ensima de eya, empesa aprikantar. El prikante empesa kon palavras: *Con el nombre del Dio el Santo Bendicho* –ama en la segida la prikantera aktua kon sus propias poderes (todo el mal de aqui lo *qiuto*...). *Este* prikante no es una petision a Dio. La prikantera no aroga su ayudo. Eya simplemente deklara ke eya lavora en su nombre. Despues del Santo Bendicho El,

viene mencionado el Rey Aleshandra – Aleksandro el Masedonio. Este rey es konsiderado en la litaeratura djudia, en la kanonika komo en la popular, non solamente por un konkistador grande sino tambien por un grande savio ke en sus viajes por el mundo entero atesto munchos fenomenos raros i adkirio poderes majikas diversas. En este prikante Aleksandro viene markado kon kolor verde, kolor uzada komo proteksion frente los danyadores. Esta kolor djuga un rolo importante en la kultura islamika. Los vestidos de Aleksandro, sus kalsados –i afilu su kavayo, todos son verdes. Las poderes supernaturales de Aleksandro lo azen kapache de konvidar a todos los males, para liberar al mundo de su prezencia –ama, paresido a akeya fada en la kunseja de la ermoza adormesida, el se ulvida de invitarla a la rozipila (la kual, afuera del danyo ke esta prodsiendo de si para si, konvida tambien otras dos hazinuras de piel: a la asrana i a la lepra). Aki entra a la estampa la prikantera, la kual rektifika el olvido del Rey Aleksandro, temptando a la rozipila de deshar al kuerpo del hazino. Kon todo esto, ay ke sulinyar ke la prikantera aktua en una manera muy delikada, akavidando se mucho de la onor de la rozipila, para non provokarla –siendo ke la koza podia ser peligrosa para el pasiente. Por esto, la prikantera se akavida de suliniar ke la absensia de la rozipila del konvite no es premediata. No es ke el Rey Aleksandro no la kijo konvidar, simplemente el se ulvido de azerlo. Entonses, su prezencia en la piel del hazino, en la ora kuando realmente tenia ke estar en otrun lugar mucho mas interesante, es superflua –i la prikantera trata de pasarla, gradualmente, del kuerpo del pasiente i de su kaza *a las prondias de la mar*. La deskripsion de la ekspulzion es minusioza i biva asi ke podemos akompanyar la salida del mal del kuerpo *al pokun*, *del pokun a la piedra*, *de la piedra a la calle* i *de la calle a las profundias de la mar*. La sivdad de Saray no se topa en la kosta. Por esto, el kamino del mal asta ayi es un kamino largo.

Asta aki ilustrimos la primera subkategoria en la kual la prikantera aktua en la realidad kutenya, ekspulsando el mal de eya a la realidad paralela, non-domestikada i non-sivilizada. Este dominio inumano sovresalta dainda mas en la subkategoria viniente en la kual la prikantera aktua en una relidad

virtuala, verso alimanyas (komo kulevra o leona) o fenomenos naturales (komo montes ardientes). Tres prikantes de este grupo fueron anotados por Izrael<sup>101</sup> i uno (enshemplo XIII) por Susana Weich-Shahak.<sup>102</sup> La karakteristika komun del grupo es el insipito *andando/caminando... escontri*. Este tipo de kuras se uzan solamente en el kauzo ke los rituales menos komplikados non reushieron – i los puede exersitar solamente una prikantera eksperta, la kualala sale a la relidad paralela, virtuala, konbatiendo i luchando komo un ombre. Estos ritaules azen posible para la mujer de tomar un rolo maskulino aktivo en la lucha por el bienestar de sus keridos, un rolo tan diferente del rolo tradisional de la mujer sefaradi. Kon otras palavras, es por medio del prikante ke la mujer aze sentir su boz.

#### Enshemplo X

**Andando por un caminico,  
escontri un culebro bivo con su pie.  
Achapilo sin mano,  
degollilo sin kuchio,  
englotilo sin paladar,  
ansi mere y cresca cuanto disse verdad.**

Este prikante trata la hazinura de piel konosida komo *kulevrika* (erpes de lavios ke a vezes akompanya a la temperatura enaltesida). La prikantera pasa por ensima del erpes un kuchio, aprikantando el prikante X. En la realidad virtuala de este prikante, la prikantera eskontra un kulevro ke anda en pies, komo el kulevro primordial de Gan-Eden, antes la kaida de Adam i la retribusion divina.<sup>103</sup> El eskojimiento del kulevro koinside kon el nombre de la hazinura (kulevrika) i aktua aki komo una aktualizacion realistika del nombre metaforiko. El kulevro sedusio a Hava. Aki, de otro lado, aktua una mujer ke no solamente ke no se desha sedusir del kulevro –sino lo likida totalmente. Las poderes gerreras de la prikantera son supernaturales: eya gerrea sin manos, sin kuchio i sin paladar.<sup>104</sup> En la deksripsion del kombate kon el kulevro devienen tres verbos agresivos: achapar, degoyar i englutar. Las tres aksiones fueron echas exersidas sin la dimenzion fizika (las manos, el kuchio, la saliva). La linia firmante es sorprendente. Aboltando el sinyifikado de todo lo dicho antes, esta linia mos retorna a la

normalidad, a la realidad kutenya. La prikantera se abolta a la hazinura «personalizada», diziendole: *ansi mere y cresca cuanto disse verdad*. Kon otras palavras: malgrado la salida a la relidad virtuala, a todos los presentes en el ritual les keda klaro ke esta realidad no es verdadera o normativa.

Una formula paralela a nuestro enshemplo se topa en las *basmas*, los prikantes de la povlasion serbo-otrodoksa en las tierras de eks-Yugoslavia:<sup>105</sup>

**Usov presov pres polje,  
Vide ga ovcar bez oci,  
Potrca bez noge,  
U'vati ga bez ruke,  
Zakla ga bez no•,  
Ispece ga bez oganj,  
Izede ga bez usta...**

**Ojo malo kaminava por el kampo,  
Lo vido un pastor sin ojos,  
Korio sin pies,  
Lo achapo sin manos,  
Lo degoyo sin kuchio,  
Lo frego sin fuego,  
Lo komio sin boka....**

La grande semejanya entre las formulas atesta, komo asevera Krinka Vidakovic-Petrov, las influencias interkulturales entre los Djudios i otros puevlos balkanikos en el plano del folklor. Djunto kon todo esto, ay ke suliniar ke en el teksto serbo-ortodoksa el eroe es maskulino, aun ke sea ke en esta kultura tambien los prikanes se ven komo dominio ekskluziovo de la mujer. Parese ke en el konteksto serbo-ortodoksa, el kombate i la agresion se ven komo aksiones ekskluzivamente maskulinas -i ke por esto las mujeres de este grupo, tanto en la realidad virtuala, tienen menester de una persona de sekso maskulino para ke salga a konbatir a la hazinura de una manera agresiva. Otra diferencia entre dos formulas se topa en el fakto ke el pastor del prikante serbo frega al ojo malo (sin fuego, klaro) –asta ke la prikantera sefaradi lo kome bivo. La relacion kon el kolevro primordial proviniente de los tekstos kanonikos ebreos no es ajena ni a la kultura kristiano-ortodoksa la kual adere a la Biblia Ebraea.

El segundo prikante de este grupo trata la hazinura de piel yamada *spind•a*.

**Enshemplo XI**

**Andando por un caminico,  
escontri una leona,  
que gritava y bramava  
y la spind•a se llevaba.**

La prikantera pasa kon un kuchio o una aguja sovre la infekcion i aprekanta komo arriva. Non komo en el enshemplo anterior, este prikante no inkluye la klauzula de anulamiento en la ultima linia. Ansi tambien, esta vez la prikantera parese menos agresiva. Tambien agora eya eskontra una alimanya espantoza i atemorizante –ama esta vez la prikantera no sale a konbate. El leon es considerado por el rey de las alimanyas. El prikante prefera a la embra, a ala leona –en koordinasion kon el konteksto femenino jeneral de los prikantes en la kultura sefaradi. La leona toma a la mal de su propia buena voluntad sin entremediacion aparente de la prikantera. El uzo del kuchio o de la aguja son relacionados a la kreensia popular ke el metal alesha a los danyadores. La alguja simboliza la serradura i la kaptura –asta ke el kuchio simboliza el atake i la agresion.<sup>106</sup>

El prikante viviente de este grupo trata la hazinura de piel konosida komo uzagre.

**Enshemplo XII**

**Caminado por caminico,  
escontri un padre y un ijo.  
Le demanda el ijo al padre:  
“Mi padre, loque arde su(to) el monte?”  
Le dice el padre al ijo: “Usagre!”  
Demanda el ijo al padre:  
“Con loque se atabafa?”  
Responde el padre:  
“Con sal y vinagre y tierra de la calle!”**

En este enshemplo, mizmo komo en el anterior, la prikantera aktua komo una testiga observando de a lado. Eya eskontra a un padre i un ijo. El ijo, kontemplando el fenomeno natural (un monte ardiendo en flamas), kuriozo komo las kriaturas jeneralmente lo son, demanda un espiego de parte de su padre. Las repuestas del padre paresen sorprendientes, komo sin muncha relacion al mundo real del kual vinieron las demandas. El padre espiega al ijo ke el fuego es la

hazinura i komo ay ke amatarlo/la. La prikantera eskucha sus konverzasion, ambezando de eya la diagnoza de la hazinura mizmo komo el remedio kontra la mizma (*sal y vinagre y tierra de la calle*). El rasional de la komparasion de la postema a un monte ke arde kon flamas es obvia. La prikantera trata la hazinura por medio de artefaktos kutenyos naturales, ke su poder majita proviene mas de la raiz supernaturala de la kura propia ke de la natura de estos artefaktos.

Susana Weich-Shahak<sup>107</sup> anoto otruna verzion del mizmo prikante:

**Enshemplo XIII**

**Pasí por un caminico,  
y vide un padre y un hijo,  
y le dimandé:  
¿Lo que tienes aquí?  
y me dijeron:  
Uzagre.  
¿Y con lo que se amata?  
Con sal y vinagre  
y tierra de la calle.**

Esta verzion fue anotada de la boka de Moric Kabiljo,<sup>108</sup> un morador de la sivdad israeli de Givatayim, orijinario de Saray. En esta verzion la prikantera parese ser mas aktiva. Es eya ke inisia la konverzasion kon el padre i el ijo, demandandolos sovre la natura de la hazinura i los modos de su kuramiento.

Los protokoles del tribunal de la Inkuizision de Kastilya la Mueva<sup>109</sup> kontienen un prikante iberiko de mizma inspirasion. El prikante sitado en los protokoles servio komo korpus delikti en el procheso enkontra una mujer ke fue akuzada kon el kargo fechizera:

**El rey Egre en el campo estaba,  
A Agueda su fija la marienda le llevaba,  
E le dixo padre:  
los montes e los valles arden,  
E dixo la fija: no es fuego ni arde,  
Mas es colebro e colebrilla,  
E usagre e fuego salvaje.  
Con que lo mataremos?  
Con el unto sin sal,  
E con la ceniza del hogar,  
E con el polvo de la casa barida.  
Fía, fía, fía,  
En la Virgen, Santa María.**

La verzion espanyola koinside mas kon nuestro enshemplo XII. Djusto komo ayi el dialogo fue interno, entre el padre i el ijo, sin ninguna interferensia de parte de la prikantera –aki tambien el dialogo akontese entre el rey i su ija. Djunto kon esto, las dos verziones sefaradis empesan kon una demanda plenizma, la primera (XII) kon la demanda del ijo –i la segunda (XIII) kon la demanda de la prikantera. Las dos verziones sefaradis kontinuan kon la repuesta paternal. En la verzion iberika, de otro lado, se atesta una trokia de rolos. La formula empesa kon la deklarasion del padre ke *los montes e los valles arden*. La ija konfute la deklarasion del padre niegando la totalmente i deskuvriendomos la natura verdadera de las kozas: *no es fuego ni arde, mas es colebro e colebrilla, e usagre e fuego salvaje*. En la segida, el padre demanda la mizma demanda askrivida en las verziones sefaradis al ijo o a la propia prikantera: *Con que lo mataremos?* Los artefaktos kurantes propuestos en la verzion iberiko-katolika no son totalmente identikos a los sefaradis. Las verziones sefaradis proponen *sal i vinagre*, la verzion iberiko-katolika: *unto sin sal*. Las verziones sefaradis proponen *tiera de la calle*, la verzion iberiko-katolika: *la ceniza del hogar i el polvo de la casa barida*. La sal i la vinagre paresen ser entremedios mas agresivos ke vienen a atakar a los danzadores. Unto sin sal, de otra parte parese ser entremedio de pasifikasion, ofresido a los danzadores komo un soborno. Sin duda, la diferencia mas grande entre estas dos tradisiones se topa en la linia firmante tan katoliko-apostolika de la verzion iberika: *Fía, fía, fía, en la Virgen, Santa María*.

La sigunda kategoria de los prikantes (prikantes de petision i rogativa a poderes supernaturales) inkluye todas akeyas formulas verbales djudeo-espanyolas ke akompanyan rituales kurativos, en las kualas la prikantera non aktua de si para si –sino konsiente menester de rogar a poderes supernaturales, divinas (II a) o demonikas (II b), para ayudarle en el konbate enkontra la hazinura.

Dos prikantes vinientes akompanyan al ritual yamado *espanto de la miel*. Deskripsion minusioza del ritual se topa en la disertasion sobre el enshemplo V. En akel prikante, ano-

tado por Haham Eliezer ben Shem-Tov Papo no ay ninguna memvrasion del Dio. Enshemplo XIV es enteramente una petision al Santo Bendicho El –asta ke enshemplo viniente (XV) ilustra bien el fenomeno de interpolasion posterior de invokaciones divinas en un prikante anterior.

#### Enshemplo XIV

**Jo ago el espantu de la miel a ditu hazinu,  
(si li menta el nombre),  
Para ki si sani,  
La avodato kon fuersa de Akadoš-Baruh-U,  
I por sehud de s s Cadikim los santos,  
Jo rogo delante del Šem-Etbarah,  
Ke lo milisini al ditu hasinu refua šelema,  
Si matrono sabuna.**

Esta verzion fue anotada por Elazar,<sup>110</sup> de la boka de Moric Kabiljo.<sup>111</sup> La deskripsion es bastante similar a la del Haham Papo –ama parese ke la formula orijinal fue rearanjada para koincidir kon el konsenzus alahiko, asi ke el prikante al kavu fue konvertido en una rogativa frente el Dio. Komo tenemos dicho, la unika semjansa entre dos prikantes se topa en la palavras *si matrono sabuna*, las kualas avren la verzion del Haham Papo i serran la verzion presente.

Una etapa mediana del fenomeno de konbverzion de prikantes en rogativas regulares se puede atestar en el enshemplo sidjente:

#### Enshemplo XV

**En nombri de el Bindico,  
Jo metu la mano  
i el Bindicu ki meta la milizina.  
Vengu kon esti kuciju,  
Komu si parti el pan,  
I todú loke si azi di minister,  
Kortu nuevi modus di malis,  
Nuevi modus di hazinuras,  
Nuevi modus di baldamientus i  
kivrantamjentus,  
Di esti kuerpu la kitu  
I a las profundinas de la mar lu ecu,  
Amen!**

Esta verzion fue anotada por Sara Elazar, de la boka de Tia Merkada Papo –i fue

publikada por Samuel Elazar.<sup>112</sup> El prikante emesa kon una memvrasion konvensionala del Dio: En nombri de el *Bindico*, solo para continuar kon la deskripsion de una aksion muz agresiva de parte de la prikantera ke korta *nuevi modus di malis* kon un kuchio, echandolos, en el kavu del procheso a *las profundinas de la mar*. El nujmero mueve se kontiene del numero majiko tres, multiplikado tres vezes. La sinyifikasion kabalistika de este numero ya fue elaborada en la disertasion sobre el enshemplo V.

Estos tres prikantes (V, XIV i XV) ke akompanzan un miymo ritual (*el espanto de la miel*) demonstnan muy klaramente asta ke grado no existe ningun atamiento mandatorio entre la sorta del ritual i la sorta del prikante uzado en el, o entre los dos i el rolo de la prikantera en el prikante. Komo tenemos dicho, en un solo ritual se pueden uzar prikantes ke apartenesen a las kategorias o a las subkategorias diferentes. Vimos ke en el ritual *espanto de la miel* uno puede uzar un prikante ke no es nada mas ke una petision al Dio (enshemplo XIV), un prikante ke enteramente reprezenta una aksion majika de la prikantera (enshemplo V) –o un prikante mediano ke meskla la rogativa al Dio kon la aksion majika de la prikantera (enshemplo XV).

En los kauzos mas graves, kuando ningun otro ritual non ayuda, algunas prikanteras estan prontas de tomar el paso mas ekstremo, exersiendo el ritual konosido como *indulko*, un ritual ke djenerasios i djenerasios de rabinos bushkaron modos i maneras de enbaldar, arankar i eradikar. Este ritual inkluye petision direkta a los sidim, mizmo como un eskondimiento intensional de kualseker artefakto relasionado al Djudaizmo normativo. En la segida trayemos la deskripsion del dicho ritual, como el mizmo fue visto por el Haham David Pardo:<sup>113</sup>

*Me maraviyi i me trezmaraviyi de echos kutenyos ke azen aki las mujeres por los hazinos, dia kada dia, ke se enserran en las kazas, i meten ayi todo modo de saumarios i de dulce, i kitan todos los livros de la kaza, i afilu a las mezuzot, i non deshan a ningun ser de entrar por ayi, i ensauman yervas i echan la miel en los kantones de la kaza, i azen todo modo de prikantes para konvidar a los sidim i lo yaman indulko grande...*<sup>114</sup>

Aun ke sea ke se trata de un ritual bien komplekso i komplikado, el propio Haham Pardo asegura ke se trata de echos ke se azen a baze diaria. Komo tenemos visto, el *indulko grande* inkluye siertas agravaciones. Por enshemplo, la prikantera se enserra en la kaza kon el hazino –i ningunos non pueden entrar a la kaza. De vez in kuando, este ritual demanda tambien aleshamiento de los vizinos del kortijo entero, para ke la *solombra* de los danzadores non pase por ensima de eyos. Por esto, uno de los sinonimos del *indulko grande* es *serradura*. Parese ke solamente *indulko grande* demanda eskondimiento de todos los artefaktos relasionados kon la relijion normativa. El resto de las komponentas del ritual paresen ser mizmas. En la deskripsion del ritual trayida en el libro *Damesek Eliezer*<sup>115</sup> tenemos unos kuantos pidasos nuevos de informasion: *degoyamiento de gainas, tenplasion de agua kon sal, partision de guevos i ordenasion de meza kon kandelas* para los sidim:

*Induluko ke azen las mujeres al hazino para los sidim, i les degoyan gaina, i les tenplan miel i agua kon sal, i les parten guevos para los sidim, i les dizen: Esto ke sea a vozotros por korban, i les ordenan meza kon kandelas i modos de espesias i se enkorvan i se arodian a los sidim – i non enmentan el nombre del Shem Yitbarah, non las ke azen el induluko i no los hazinos, i se engrasian a los sidim ke milizinen el mal de los hazinos i simijante de aznedades de mujeres.*<sup>116</sup>

Aun ke sea ke en el *indulko* regular non ay ke kitar la mezuza de la kaza, dainda es defendido de pronunsiar los nombres santos o rogativas al Dio.

Este ritual aktua alrevez de todo el resto de rituales kurativos sefaradis. El resto de los rituales vienen para aleshar a los sidim i para krear un sirkulo protektivo alderedor del hazino. En el *indulko* la prikantera konvida a los sidim o adresa a los sidim ya presentes en la kaza, pasifikandolos por medio de dulsurias (ke los sidim tanto las aman), sakrifisios (guevos, gainas, saumarios i kandelas) i onores (ordenasion de la meza, arodiamientos i enkorvamientos),<sup>117</sup> rogandoles ke milizinen al hazino. No kale dicho ke aki se trata de un ri-

tual peligrozo ke demanda una grande autoestima, segureza i ekspertiza de parte de la prikantera – porke kualseker yerro en el procheso, sigun la kreensia popular, podia kostar la vida del pasiente, de la prikantera o de los dos.

Ay ke suliniar ke el atitudo del Ribí Eliezer ben Shem-Tov Papo a la problematika de este ritual es inadvertidamente liviano (komparado kon el atitudo ekspresado por otros arbitres de la ley djudaika). El, klaro, defende i niega kualseker tipo de adorasion de sidim – ama si el ritual non inkluye saumario i sakrifisio el esta pronto de komplir kon su existencia, tolerando tambien la tenplasion de la *mumya* i de asukre, todo el tiempo ke esto viene akompanyado de una rogataiva al Santo Bendicho El para ke lo milizine al hazino:

*Enpero, si non azen dingun degoyamiento i ningun saumario ni ordenan ninguna meza salvo ke toman mumya i tsukar i lo esparzen por en kaza i por el lugar ke se kayo i ke se espanto i azen tefila al Shem yitbarah, el milizinan hazinos, ke lo milizine al hazino de su hazinura – esto es mutar.*<sup>118</sup>

La *mumya* arriva mencionada es sin duda el artefakto mas demudado de la medikeria sefaradi popular. Se trata en los remanentes de kuerpos ke fueron prezervados (de aki el nombre *mumya*, komo las mumias del viejo Ayifto). Al gueso seko (la mano o el pie) ay ke moler i pulverizar. En siertos rituales ay ke mesklar kon la *mumya* tambien miel likida o algunas espesies. La kreensia en las poderes medisinales de este polvo era una konvensia transkulturala i transosiala. Lo mizmo se kreia en el Medio Oriente, en los Balkanes i en la Europa Oriental.<sup>119</sup>

Formulas verbales ke akompanyavan este modo de rituales, eeran konsideradas por tekstos segretos. Paradoksalmente, la poka informasion ke tenemos serka el contenido de estas formulas fue prezervado djustamente en la literatura rabinika, en la kuala estos teksto servieron komo una ilustrasion de lo defendido i non dezeado.<sup>120</sup> Ansina, por enshemplo, uno de los unikos enshemplos de la rogativa a los sidim se topa en el libro *Kenesiya leshem shamayim* del Ribí Menashe Siton, de Safed (los kavos del siglo XIX). El libro fue eskrito en ebreo para yamar la atension de los rabi-

nos giadores del djenransio al mal yamado *indulko* i para despertarlos de lavorar para eradikarlo de la komunidad. Esto es la formula de invokasion de los sidim (mesklada kon algunas instruksiones):<sup>121</sup>

#### Enshemplo XVI

***Rogamos de vozotros, muestros duenyos,  
De apiadarse adjidearse sobre la alma  
de vuestro siervo malato,***

***Tal i tal ijo de vuestra sierva tala i tala,  
i de azer pasar su delito,***

***I si vos peko i vos izo mal, perdonalde i  
deskulpalde su kulpa,***

***I dalde su alma i su poder i su sanidad,***

***(I por las maneras: I avrildes sus vientres,  
I retornaldes frutos de sus estomagos, i  
liberaldas de sus prezo)***

***(I a las movientes: enbivildes las almas  
de sus ijos i de sus ijas)***

***Ke sea esta miel a vozotros,  
para adulsar kon eya a vuestras bokas  
i vuestros paladares,***

***I el trigo i la sevada para vuestro ga-  
nado i para vuestro revanyo,***

***I la agua i la sal para afirmar la amor  
i la ermandad, la paz i la kompanieria,***

***I despues de esto esparte los guevos i dize:  
Degoyado komo la alma, esto ke vos sea  
por sakrifisio:***

***Una alma en lugar de la otra,***

***(Porke el guevo ke estava pronto de  
trayer al mundo***

***Un poyo es konsiderado por koya ke  
kontiene alma i espiritu).***

***Para retornarnos la alma de este  
hazino i sus ideas,***

***O la alma de sus ijos,***

***O a su saber,***

***O a la luy de sus ojos –***

***I ansina simijante, sigun la koza de-  
mandada i sus inyanim.***

El estado de los sidim en esta rogativa es paralelo al estado del Dio en las rogativas regulares: se los ve komo los duenyos, se les demanda la perdonansa por delitos echos en kontra de eyos, se les sakrifikan sakrifisios, se arodia i enkorva enfrente de eyos (asta bezar el suelo).

Los ofresimientos (la miel, el trigo, la sevada, la agua i la sal) vienen para afirmar el fermamiento eternal, el kual se yama tanbie

firmamiento de sal (Bamidbar/Numeros 18:19). Este es el firmamiento firmado entre Israel i su Dio, i por esto los ofresimientos vienen djunto kon la sal: «*I non deshes de uzar la sal del firmamiento de tu Dio ensima de tu ofresimiento, sovre kadu ta sakrifisio ofreska sal*» (Vayikra/Levitiko 2:13). Kon otras palavras, todos los artefaktos relacionados a la relijion normativa se sakan de la kaza, asta ke la terminolojia tipka para el firmamiento entre Israel i su Dio se transplanta a los sidim.

Los tres manaderos sitados atestan ki este ritaul fue echo eksklusivamente por las mujeres. Mos topimos ambezando ke las mujeres ke fueron marjinalizadas en la vida relijioza institucionala krearon un mundo relijiozo alternativo en el kual el rolo sentral apartenesia a eyas. En el momento de dizgrasia, individuala o komunitaria, los ombres konfrontan el problem de una manera aktiva, por medio de dezayunos, oraciones i rituales exersidos en los kales -komo, por enshepmplo: el kitar del Sefer Tora, taner el shofar i simijante. Los rituales majikos izieron posible para las mujeres de konfrontar el mal, privado o komun, de una manera aktiva, regrutandose a protejar a sis mizmas o a sus keridos de una manera praktika. Esta realidad fue bien-ankladada en el entendimiento del mundo i en la kultura de akel tiempo, ande las mujeres eran konsideradas por mas serkanas al mundo demoniko ke los machos. Antes ke todo, klaro, por la menstruasion, un fenomeno tan esensial para la entidad feminina. Ansi eskrive, por enshepmplo, Ribbi Menashe ben Israel en su libro *Nishmat hayim: I porke la Tora disho 'a la brusha non deshes en vida'*,<sup>122</sup> *avlando en forma feminina, i non disho al brusho -porke la brusheria se topa mas en las mujeres i esto es por el enkonamiento ke tienen eyas.*<sup>123</sup>

Este procheso de supresion era bidireksional, el mundo djudio maskulino alesho a las mujeres de la relijion institucionalizada, aserkandolas ansina al mundo de las kreensias populares i de los rituales relacionados a los sidim; de otra parte las mujeres, anu marjinalizadas, supieron topar modos i maneras para konkistar pozisiones de poder i de influencia sovre la famiya i sovre la komunidad.

Para rezumir: los prikantes ke akompanyan a los rituales medisinales sefaradis son un

jenero literario definido. En este artikulo propozimos una analiza literaria/kulturala de estos tekstos. Se trata de unas unidades tekstuales striktas espartidas en todas las komunidades sefaradis ke tienes sus paralelas en la kultura ibero-katolika (la tiera orijinal del grupo), mizmo komo en otras dos kulturadas otomanas, la muzolmana i la kristiana (el deredor aktual del grupo). Enfokasion en una rejion sola (Saray) mos izo posible de ver kon mas klaridad las fronteras entre las subakategorias diferentes del jenero i de salir kon una propuesta de un modelo de valor universal el kual podria servir en la investigasion de la kutura sefardi popular en jeneral i en la investigasion de la kultura popular de las mujeres sefardiyot en partikular, siendo ke en la mas grande parte de los kauzos eran eyas las ke produsieron, aplikaron i perpetuaron a los prikantes. Todo el tiempo ke la investigasion de la kultura sefardi va avansando, ay mas i mas lugar i menester de enfokar se en rejiones o en komunidades individuales para definir lo similar i lo diferente entre los subgrupos del mundo sefardi. Kada uno de estis subfrupos tiesne sus pekularidades i su propio dialekto.

Eskojimos de klasifikar a los prikantes sigun el estado i el rolo de la prikantera. De la muestra bastante modesta trayida de la trdision sarayli (o bosniaka en jeneral) surje ke las formulas mas simples son tambien mas komunes. En estas la prikantera aktua en la realidad normala (9 tekstos). Aktuasion en la realidad virtuala ke aksentua el rolo de la prikantera, ajustandole poderes supernaturales, es mas rara (4 tekstos). Topimos solo un prikante ke tiene forma de una petision al Dio loke. Mos parese ke este fakto enfortaleza dainda mas a muestra konkluzion ke el mundo de los rituales medisinales era un mundo femenino, el kual dezvalopo en las marjinas de la vida relijioza institucionalizada. De todo lo dicho proviene ke la supresion de las mujeres de la vida relijioza institucionala trusho kon si la kreasion de un mundo de konseptos i rituales paralelo i alternativo a la tradision maskulina normativa. Este mundo jeneralmente bive en la solombra del primero, munchas vezes en una konfrontasion direkta. En diskrapansia kon el rolo marjinal de la mujer en la sosiedad tradicional, en este mundo el rolo sentral es djugado por la mujer.

Estos rituales izieron posivle un aboltamiento de rolos, porke en eyos el rolo sentral fue el rolo de la mujer: la mujer es la ke exersita el ritual, eya es eksperta en todas sus reglas segretas, i de eya estan esperando remedio i salvasion. La sentralidad de la mujer viene ekspresada tanto en la formula propia del prikante komo en el konteksto sosial de su aktualizasion. La klendestinidad de los rituales i de los prikantes ke los akompanyan tiene una importansia enorme. Kontrola de este tipo de informasion ezoterika alimenta poder a sus

tenedores. El estado similar de las mujeres en todas las sosiedades tradisionales: la djudia, komo la kristiana i la muzolmana, i la supresion kondjunta de las mujeres del ambezamiento relijiozo trusheron kon si la kreasion de una ermandad feminina, bazada en una komunikasion avierta, espesialmente en el plano de las kreensias populares i de rituales bazados en eyas. Se puede dizir ke estamos avlando de una relijion feminino-domestika<sup>124</sup> ke trasede las fronteras entrerelijiozas o entrekulturales.

## Notas

<sup>1</sup> El nombre djudeo-espanyol de la sivdad de Sarajevo.

<sup>2</sup> Por mas informasion sovre la tema del konsepto de la poder de palavra en la kultura djudia miren: E. Urbach, *Hazal – Pirke emunot vedeot (Los savios – sus kreensias i konseptos)*, Yerushalayim, 5746, paj. 103 – 114; Y. Trachtenberg, *Jewish Magic and Superstition*, Philadelphia, 2004, paj. 78 – 84 i J. Z. Lauterbach, “The Belief in the Power of the Word”, *Hebrew Union College Annual*, 14, (1939), paj. 287-302. Sovre la kreensia en la poder de palavra en el konteksto sefaradi miren: I. J. Levy & R. Levy Zumwalt, *Ritual Medical Lore of Sephardic Women: Sweetening the Spirits, Healing the Sick*, Urbana and Chicago, 2002, paj. 74 – 94.

<sup>3</sup> *Yaalezu hasidim: sefer musar veetsot (I se alegraran los djustos: libro de etika i konsejo)*. Primera edision: Yerushalayim, 5643. Las sitatas en este artikulo fueron tomadas de la segunda edision, Yerushalayim, 5749. La traduksion del ebreo es muestra.

<sup>4</sup> Ayi, paj. 214.

<sup>5</sup> Del Ebreo *shed*, pl. *shedim* – demonios.

<sup>6</sup> *Talmud Yerushalmi, Maaser sheni*, kap. IV, oja 55, kolum. 3, regal 6; *Eha raba (Midrash Raba sovre las Lamentaciones)*, edision Vilna, porsion 1, insipit: *hada iteta*. Por mas informasion sovre la tema miren: Sh. Almuli, *Sefer mefasher halmin (Libro de deklarado de esfuenyos)*, Saloniki, 5276 [1515/16] – o *Pitron halomot (Deklarado de esfuenyos)*, Amsterdam, 5397 [1636/37]. Los dos fueron reemprimidos por M. Bakal en el *Sefer pitron halomot ashalem (Libro komplido de deklarado de esfuenyos)*, Yerushalayim, 5725 [1964/65]. Miren tambien G. Hazan-Rokem, *Rikmat hayim (El bordado de vida)*, Tel-Aviv, 5757 [1996/97], paj. 101 – 120.

<sup>7</sup> Por istoria de la djuderia bosniaka, dezde la fondasion de la komunidad asta la okupasion ostro-ungara miren: M. Levy: *Die Sephardim in Bosnien, Ein Beitrag zur Geschichte der Juden auf der Balkanhalbinsel*, (Nachdruck der Ausgabe von 1911), Klagenfurt, 1996; el libro fue tradusido tambien al djudeo-espanyol (letra ebraika, sefaradi): M. Levi: *Los Sefaradim de Bosna*, Saloniki, 1932. Por el periodo dezde la okupasion asta el Olokosto

miren: A. Pinto, *Jevreji Sarajeva i BiH*, Sarajevo, 1987 o Y. Maestro, «Keilat Sarayevo ben shete milhamot aolam» (La komunidad de Saray entre las dos gerras mundiales), en *Toledot Yeude Yugoslavia II: Yeude Kroatia u-Bosnia-Hercegovina beidan ehadash* (La istoria de los Djudios de Yugoslavia II: Los Djudios de Kroatia i de Bosna i Hercegovina en la modernidad), Yerushalayim-Tel-Aviv-Haifa, 5751 [1990/91], paj. 264, 281.

<sup>8</sup> Por la informasion bibliografika miren arriva, fusnota 2. El ochen kapitulo del libro es enteramente dedikado al prikante, asta ke el noven trata el ritual de sarradura i los prikantes relacionados a el.

<sup>9</sup> Veana la lista impresionante ke inkluye setenta entrevistados (miren arriva, fusnota 2,) en las paginas 207 – 210. Djunto kon todo lo dicho ay ke sulinyar ke solo tres de estos entrevistados son orijnarios de Bosna.

<sup>10</sup> Ayi, en la fusnota numero 14 del sinken kapitulo los autores trayen el prikante *Te lambo* de J. Maestro (del kual se avlara mas en la segida) komo una version paralela a un prikante anotado de una informante orijnaria de Rodos.

<sup>11</sup> S. Weich-Shahak, *Repertorio tradicional infantil sefardí: retahilas, juegos, canciones y romances de tradición oral*, Madrid, 2001.

<sup>12</sup> K. Vidakoviæ-Petrov, “Spanish Folklore and the Balkan Cultural Environment”, *History and Creativity in The Sephardi and Oriental Jewish Communities*, edited by Tamar Alexander, Abraham Haim, Galit Hasan-Rokem, and Ephraim Hazan, Jerusalem, 1994, paj. 285-300.

<sup>13</sup> A. Danon, “Les superstitions des juifs ottomans”, *Mélusine*, 8 (1896-1897), paj. 265 - 281; “Les superstitions des juifs ottomans”, *Actes de l’Onzième Congrès International des Orientalistes* (Paris, 1899), paj. 259-270.

<sup>14</sup> R. Patai, “Indulco and Mumia”, *Journal of American Folklore*, 77 (1964), paj. 3-11.

<sup>15</sup> Yaron Ben-Naeh, “Lahash baduk umnuse – emunot upeulot magiot bekerev Yeude a-Imperia a-Otmanit” (Prikante konprovado i aprovado – kreensias i

praktikas majikas en el seno de los Djudios del Imperio Otoman), *Peamim*, 85, 5760 [1999/2000], paj. 89 – 111.

<sup>16</sup> M. Molho, *Usos y costumbres de los sefardíes de Salónica*, Madrid-Barcelona, 1950.

<sup>17</sup> Ayi, paj. 276 – 302.

<sup>18</sup> M. Firestone, “Sephardic Folk-Curing in Seattle” *Journal of American Folklore*, 75 (1926), paj. 301 - 310.

<sup>19</sup> *Sifre deve Rav*, comentario sobre el *Midrash Sifre* sobre los libros *Bamidbar (Numeros)* i *Devarim (Deuteronomio)*. Primera edision: Saloniki 5559 [1798/99]. Las citas en este artikulo fueron tomadas de la nueva edision del Instituto *Lev sameah*, Yerushalayim 5750 [1989/1990]. *Sifre* es una antolojia de omilias tanaitikas de la eskola de Ribí Akiva sobre los ultimos dos libros de la Tora. El paragrafo 172 del dicho midrash declara el pasuk devteronomiko (18:11) *I aprikantan aprikantes, i demandan de nekromante o fichizero o el ke rekere a los muertos...* Sigun el *Sifre*, el *aprikantan aprikantes* es la persona ke aprikanta sobre la kulevra o sobre el eskorpion. Komentando sobre la pozision del midrash, el autor describe (kon aversion i detesto) el ritual yamado *indulko grande*. Su deskripsion vendra sitada i analizada en la segida.

<sup>20</sup> Ribí David Pardo, konosido tambien sigun la abreviacion de sus iniciales como RaDaF, era uno de los hahamim mas importantes del siglo XVIII. Para mas informacion sobre su biografia miren E. Papo, “An Interesting Life Story That Connects Venice, Dubrovnik, Split, Sarajevo, Belgrade and Jerusalem: The Intellectual Biography Of Haham Dawid ben Ya’aqov Pardo”, *4th Conference Social and Cultural History of the Jews on the Eastern Adriatic Coast, Conference Proceedings*, Center for Mediterranean Studies, University of Zagreb, forthcoming.

<sup>21</sup> El libro *Damesek Eliezer (Eliezer el Dameskino)* se kontiene de tres partes. La primera, *Damesek Eliezer: Helek Orach hayim (la parte El kamino de la vida)* fue imprimida en Belgrado en el anyo 5621 [1860/61]; la segunda, *Damesek Eliezer: Helek Yore dea (la parte El amostrador de la sensia)* fue imprimida en Belgrado en el anyo 5625 [1864/65] – i la tresera, *Damesek Eliezer: Helek sheni de Yore dea (Segunda parte del amostrador de la sensia)* fue imprimida en Yerushalayim en el anyo 5644 [1883/84]. Las tres partes fueron eskritas en djudeo-espanyol, en forma de un diksionario. Kere dezir: las leyes vienen aregladas sigun entradas oredenadas alfabetikamente. En la tresera parte, en la entrada *kishuf* (magia) viene una deskripsion del ritual yamado *induluko*. La deskripsion dicha vendra analizada en la segida.

<sup>22</sup> *Meshek beti (Eredor de mi kaza)*, Saray, 5632 [1871/72]. Se trata de un manual alfabetiko de leyes de Shabat en djudeo-espanyol. En la entrada *hole* [hazino], paragrafo 23, se topa la deskripsion del ritual yamado *espanto de la miel*. El dicho ritual se platika en dias espesiales (lunes, djueves i Shabat) – i por esto el autor tuvo ke adresa la demanda si se trata de una kura permisible en Shabat o no: *Para demander de los sidim, loke es mutar en semana es mutar en Shabat (Shulhan aruh, paragrafo 307, subparagrafo 18). I ansi es mutar de aprikantar en Shabat prikantes en los ojos i en la kavesa (Shulhan aruh, paragrafo 301, subparagrafo 57 i responza de Moaram bar*

*Baruh 55). I ansi es muestro minag de ayer el espanto de la miel en Shabat, i siendo es muy provechoyo eskrivire su nusah...* (La transliterasion de la grafia ebrea orijinal es muestra).

<sup>23</sup> Por mas informacion sobre este autor i sobre su kontribusion literaria miren: D. M. Bunis. «Munahe maahalim uminage avelim besefer Damesek Eliezer le-Ribí Eliezer ben Shem-Tov Papo: asifrut arabanit kemekor leinyane folklore velashon, helek rishon» (La terminolojia gastronomika en el libro *Damesek Eliezer de Ribí Eliezer ben Shem-Tov Papo: la literature rabinika komo manadero folkoriko i linguistiko, primera parte*), *Mehkare Yerushalayim befolklor yeudi*, V/VI, 1984, paj. 151 – 195.

<sup>24</sup> I. Izrael “Nešto iz narodne medicine Jevreja u Bosni”... (Algo de la medisina djudia popular de Bosna), *Spomenica o proslavi tridesetogodišnjice sarajevskoga kulturno-prosvetnoga društva La Benevolencija*, Beograd, 1924, paj. 56 – 61.

En esta lista se topan unos ocho prikantes. Parese ke siete de entre eyos fueron anotados en el kampo – i solo uno, el espanto de la miel, fue kopiado de una puvlikasion anteriora (se trata del libro *Meshek beti*, miren arriva, fusnota 22).

<sup>25</sup> J. Maestro, «Praznovjerje kod sefardskih Jevreja» (Las superstisiones de los Djudios sefardis), *Godišnjak, «La Benevolencija»: Sarajevo-Beograd*, 1933, paj. 110 – 116. Deskriyendo las kreensias populares este autor traye una nueva verzion del prikante simple en kontra del ojo malo, mizmo komo el teksto del prikante ke akompanya el ritual yamado *echar los livianos*.

<sup>26</sup> El artikulo yeva un titulo general, ama el autor trata primeramente la tradision de su propia komunidad.

<sup>27</sup> S. Elazar, *El romancero judeo-español*, Sarajevo, 1987.

<sup>28</sup> La metodolojia de Elazar no esta totalmente klara i el nombre de esta antolojia parese enganyozo. Realmente, el autor no se limita a arekojer solamente las romansas – sino inkluye en su antolojia todos los jeneros de kantes djudeo-espanyoles de Bosna, empesando kon kansiones orales – i eskapando kon poemas de autores bosniakos konosidos. El libro tiene dodje puertas: *Viejos Romances españoles, Poesias sefarditas en judeo-español, Poesias de poetas judeo-españolas de Bosnia, A la honor de Šabat, Poesias festivas, Poesias que se cantalan partir a la Tierra Santa, Poesias religiosas y con motivos biblicos, Poesias patrioticas, Brindis, Endechas, Sortilegios i Foklore medicinal*. En la puerta XI – *Sortilegios*, se topan unos mueve prikantes. Solo uno de estos fue anotado por Elazar propio (de la boka de Moric Kabiljo). Otros kuarto fueron anotados por mano de su ermana, Sara Elazar (de la boka de dos informants: tres de la boka de Tia Merkada Papo, yamada *la medika di lus Salomis* i uno de la boka del defunto rabino Menahem Romano). Otro prikante fue kopiado de un manuskrito viejo (del anyo 1720, sigun la estimasion de Elazar) – asta ke tres prikantes adicionales fueron kopiados de la lista mencionada del Dr. Isak Izrael.

<sup>29</sup> En la paj. 106 se topa el prikante en kontra de usagre ke fue anotado de la boka de un informante orijinario de Saray. Las diferensias entre las dos variantes son insinyifikantes komo se demonstrara en la segida.

<sup>30</sup> *Sifre deve Rav*, III, paj. 386, porsion semanal *Shofetim (Djuzgadores)*, paragrafo 172.

<sup>31</sup> Muestra traduksion del teksto orijinal eskrito en mesklando ebreo i arameo, sigun la mejor tradision del estilo rabiniko.

<sup>32</sup> M. D. Gaon, "Hartsuvot aindulko" (Los lasos del indulko), *Yeda am*, V, (5719 [1958/59]), paj. 29 – 34.

<sup>33</sup> Ayi, paj. 29. La traduksion del ebreo es muestra.

<sup>34</sup> Ayi, en la segida. La traduksion del ebreo es muestra.

<sup>35</sup> M. D. Gaon, «Milhemet Sefaradim ve-Ashkenazim be-indulko» (La gerra de los Sefaradim i de los Ashkenazim verso el indulko), *Edut*, I, (5706 = 1945/46), paj. 104 – 107.

<sup>36</sup> Ayi, paj. 104, la traduksion del ebreo es muestra.

<sup>37</sup> Ayi, paj. 105, la traduksion del ebreo es muestra.

<sup>38</sup> Por mas informasion sobre el aboresimiento jeneral de los rabinos de otros sentos sefaradis miren Y. Ben-Naeh, arriva fusnota 15, paj. 103 – 108.

<sup>39</sup> A. Stajic & J. Papo, «Ubistva i drugi zlocini izvrceni nad Jevrejima u BiH u toku neprijateljske okupacije», *Spomenica 400 godina od dolaska Jevreja u BiH*, Sarajevo, 1966, paj. 205 – 247. Sobre el olokosto de la djuderia yugoslava (inkluyendo a la djuderia bosniaka i sarayli) miren: M. Shelah (editor), *Toledot ashoa: Jugoslavia (La istoria del Olokosto en Jugoslavia)*, Yerushalayim, 5750 [1989/90]. Sobre el olokosto en Bosnia i en Saray miren Z. Levental (ed.), *Zlocini fašistickih okupatora i njihovih pomagaca protiv Jevreja u Jugoslaviji*, 1952, paj. 64 – 70, sobre la fuida de los Djudios de la sivdad de Saray okupada por Nazis Kroatas a la rejion de la okupasion italiana i su eskapasion miren M. Ristović, *U potrazi za utocištem: Jugoslovenski Jevreji u bekstvu od holokausta 1941 - 1945* (Bushkando el refujio: Los Djudios yugoslavos fuyendo del Olokosto 1941 - 1945), Beograd 1998. Sobre la organizasion de la rezistencia entre los refujiados en los kampos de detension italianos miren: A. Kamhi & M. Levinger, "Pokret otpora među Jevrejima Bosne i Hercegovine interniranim na Lopudu i Rabu" (La rezistencia entre los Djudios de Bosna i Hercegovina internados en las islas Lopud i Rab), *Spomenica 400 godina od dolaska Jevreja u BiH*, Sarajevo, 1966, paj. 255 – 261. Sobre la fundasion del batalyon djudio i su inkorporasion en la armada partizana miren: J. Romano, "Jevreji u logoru na Rabu i njihovo ukljucivanje u narodnooslobodilacki rat" (Los djudios en el kampo del Rab i su inkorporasion en la gera de liberasion), *Zbornik Jevrejskog istorijskog muzeja*, 7 (1973), paj. 1 – 69.

<sup>40</sup> El primer manuskrito kontiene vente pajinas del formato 15 X 20.05 sm., eskritas de los dos partes – i el segundo 63 pajinas del formato 13.05 X 18.05 sm., eskritas de los dos partes. A los dos manuskritos les manca la primera oja, ama de su inskripsion inventaria surje ke el primero fue eskrito por mano de David Papo – i el otro por mano de Tio Avram Papo. Se trata de una famiya konosida de farmasistas/yerveros ke por mas de tresientos anyos tenia una butiga en el sentro del charshi. Despues de la Segunda Gerra mundial la butiga fue transferada al *Muzeo de la Sivdad de Saray* i oy se topa en el *Muzeo Djudio* de esta sivdad. El primer manuskrito es datado al anyo 5580 [1819/20] – i el Segundo al anyo 5600 [1839/40]. El manuskrito

askrivido a David Papo, a lado de piyutim (kansiones pararelizozas), kontiene tambien unas kuantas konplas, kansiones sekulares, romansas, asi como unas kuantas dezenas de rechetas de medikeria popular. El manuskrito askrivido al Tio Avram Papo kontiene sienes de segulot, refuot i rechetas de medikeria popular i a sus lado tambien unos kuantos amuletes. En ninguno de los dos manuskritos no se topa ni un solo prikante.

<sup>41</sup> *Lahash* es ekivalente ebreo de la palabra djudeo-espanyola prikante. En la tradision sefaradi el termino prikante se uza kaki ekskluzivamente para los prikantes en la lengua vernakular, asta ke el terino ebreo *lehashim* keda rezervado kaki ekskluzivamente para los prikantes dichos en le lengua kulta del grupo, kere dezir en ebreo o en arameo.

<sup>42</sup> Este jenero no fue tan popular entre los Djudios de Saray. El uniko prikante ebreo ke topimos en esta tradision fue imprimido en el libro *Bet tefila (La kaza de orasion)* de Ribí Eliezer ben Shem-Tov Papo. Sigun el testimonio del autor propio este prikante yego a sus manos dezde la Sivdad Santa de Yerushalayim. La orimera edision del libro mencionado fue imprimida en Belgrado en el anyo 5620 [1859/60], por mano del ijo del autor: el Ribí Menahem Papo. Esta edision no fue komplida. Afuera de esto, reflexiones etikas del autor i sus instruksiones en esta edision fueron traídas ekskluzivamente en traduksion djudeo-espanyola. En el anyo 5720 [1959/60], el ribí Yehiel Weissfisch sako en Yerushalayim la segunda edision del libro en la kual los pasajes djudeo-espanyoles fueron retraducidos al ebreo. Ultimamente, en el anyo 5743 [1983/84], la fundasion *Pele yoets* sako a la luz la edision komplida del libro, sigun el otografo del autor. En esta edision las instruksiones i las refleksiones del autor vienen en ebreo como fueron eskritas orijnalmente. El prikante mencionado se topa entre las pajinas 177 i 182 de esta tresera edision.

<sup>43</sup> En una anotasion para el meldador kulto trayida en el kavo del teksto, en ebreo.

<sup>44</sup> *Meshek beti*, (miren arriva, fusnota 22) entrada *hole* (hazino), paragrafo 23, en el kavo. La traduksion del ebreo es muestra.

<sup>45</sup> Miren *Shulhan aruh, Orach hayim*, paragrafo 301, subparagrafos 25 – 27.

<sup>46</sup> Miren arriva, fusnota 19.

<sup>47</sup> La traduksion del ebreo es muestra.

<sup>48</sup> Por mas informasion sobre las relaciones entre los ombres i las mujeres en la sociedad sefaradi tradicionala sigun vienen repletados en los cuentos sefaradis populares miren: T. Alexander, *Maase auv vahetsi: asipur aamami shel Yeude Sefarad (El echo de uno i medio: el kuento popular de los Djudios sefaradis)*, Yerushalayim, 5760 [1989/2000], paj. 59 - 77. Sobre estas relaciones en el espejo del refranero sefaradi miren T. Alexander *Milim masbiot milehem – leheker apitgam asefaradi-yeudi (Tu pan no me arto, tu palabra me akontento – estudio sobre el refranero djudeo-espanyol)*, Yerushalayim – Beer-Sheva, 5764 [2004/05], paj. 83 - 92.

<sup>49</sup> Para mas informasion sobre la biografia de Bohoreta i para la lista adjoranada de sus ovras miren: E. Papo «Yetsira nashit be-Ladino: Laura Papo Bohoreta,

amahazait asefaradit-yeudit arishona» (Kreasion feminina en Ladino: Laura Papo Bohoreta, la primera dramaturga djudeo-ehpanyola), *Kovets mehkarim shel Merkaz Moshe David Gaon le'tarbut a-Ladino*, 1, en presa.

<sup>50</sup> Sovre las divizionas ideolojikas internas en la komunidad djudia de Saray i sovre la pozision de Laura Papo Bohoreta miren E. Papo «Dibur bilshon ahat bakeila diglosia, aomnam? - Leshonoteem shel Yeude Bosnia ve-Hertsegovina ulshona shel Laura Papo Bohoreta» (Avla unilingual en una komunidad diaglosika: Las lenguas de los Djudios de Bosna i Hercegovina i la lengua de Laura Papo Bohoreta), *Peamim* (en el editorial).

<sup>51</sup> Ansi eskrivio en uno de su retratos ke fu publikado en el *Jevrejski glas* num. 30 (1929, paj. 10) basho el titolo *Por esto akea vieza no se kizo murir: «Tipos de viezas de un tiempo son raros. Por la ley de la natura kale ke desaparekan. Me esfuerzo para enfikar en la memoria algun retrato de estas muzeres de un tiempo.»*

<sup>52</sup> Komo, por enshemplo, en el akto komiko *Dotas* (sinko pajinas en formato 34:21 sm. eskritos a la marina, guardadas en el *Archivo de la Sividad de Saray*. En el kavvo del teksto se topa la fecha: 12 Januario 1927.

<sup>53</sup> Komo, por enshemplo, en la drama *Esterka* (otografo guardado en el *Archivo de la Sividad de Saray*, 131 pajina en formato 34:21 sm. La drama fue eskrita entre Junio 1929 i Julio 1930.

<sup>54</sup> Ultimamente puvliko Nezirovic la faksimilia de las dos veryiones del estudio, djunto kon la traduksion bosniaka de la segunda verzion: L. B. Papo, *Sefardska zena u Bosni*, edicija rukopisa i prevod: Muhamed Nezirovic, Sarajevo, 2005.

<sup>55</sup> Miren, por enshemplo, el prologo al estudio (ms. paj. 4) *Si todos los autores ke se eskrivieron por tema a la muzer, su alma, su ideologija, sus vistas, su evolucion, si eos savian, kuantos jerados estan en mucos puntos - i si uno de eos, rekozia estos livros ke tratan todo loke apartiene al ser de la muzer, los amontonavan uno enriva del otro, alkansava este monton la altura de la Begova damija - la mas alta meskita de Saraj. Ken kere venir a saver algo de sierto sovre las izas de Hava, ke melde ovras i livros eskritos por manos de muzeres! Ea a si, se konese muy bien. Ken tiene interes ke melde El Alma de la mujer por Gina Lombroso, i vera ke no me jero! Guaj ke la muzer tiene una makula! Ea no es bastante sinsera - no avla lo ke pensa - en kurto es falsika! Si ea avlava la verdad su analiza seria muco mas mas gjusta ke la del psiholog el mas valido.*

<sup>56</sup> Sovre la pozision sosiala de la mujer sefaradi en el Imperio Otoman miren Y. Ben-Naeh "Nashim umigdar berei takanot Yeude a-Imperia a-Otmanit bameot asehvasesre veashemona-esre" (Las mujeres i feminidad en el espejo de las takanot de los Djudios del Imperio Otoman en los siglos XVII i XVIII, *Peamim*, (en el editorial).

<sup>57</sup> El refran bien esparido en la komunidad: *La mujer onrada, pacha kevrada* ilustra muy bien las valores de la sociedad sefaradi de Bosna antes la modernidad.

<sup>58</sup> Por deskripsion de maneras de ambezamiento en el viejo melder sarayli miren: J. Maestro, *Naš stari melder, Spomenica o proslavi tridesetogodišnjice sarajevskoga kulturno-prosvetnoga društva La Benevolencija*, Beograd, 1924, paj. 103 - 106.

<sup>59</sup> El refran: *Bendicho ke uzo, fijos al rubi i marido al charshi* ekspresa muy bien el modo de vida ke tipiko por la famiya sefaradi antes la moderna. Por el konteksto del refran miren: D. M. Bunis *Kolot mi-Saloniki ayeudit (Las bozes de Salonika djudia)*, Yerushalayim - Saloniki 5760 - 1999, paj. 464.

<sup>60</sup> Miren arriva, fusnota 32, ayi, paj. 30 - 32. La traduksion del ebreo es muestra.

<sup>61</sup> Vina, anyo I, num. 47 del dia 08. 09. 1867., i num. 51 del dia 04. 12. 1867.

<sup>62</sup> Pergamino espesial ke kontiene la mas santisima maksima del Djudaizmo *Shema Israel* (Oyga, o Israel, YHVH, nuestro Dio, YHVH es uno) ke se konloka en todas las puertas de una kaza djudia.

<sup>63</sup> Ebreo: *ehal akodesh* - lit. Palasio sakro, el lugar mas santo del kal, el almario en el kual se prezervan los rolos de la Tora.

<sup>64</sup> Del ebreo: *bet ahayim* - lit. la kaza de los bivos, eufemizmo por sementerio.

<sup>65</sup> Miren arriva, fusnota 18.

<sup>66</sup> Los tekstos de Saray amostran muy klaro ke los prikantes se uyan tambien para kurar hazinuras de piel. Ansi, por enshemplo, cuatro de entre siete prikantes ke se topan en la lista del Dr. Isak Izrael apresan todo modo de hazinuras de piel komo: *kulevrica, spindza, usagre i rosipila* - i en ninguno de eyos no se mensiono ojo malo komo kauyante posivle de la hazinura.

<sup>67</sup> Todos eskritos sign la grafia uzada por Firestone.

<sup>68</sup> Propio Firestone traye el prikante ke akompanya el ritual de *espanto* sigun la tradsion de Seattle. La versión anotada en el artikulo no es komplida, ansi ke no podemos saber si la formula inklua tambien las palabras *te aprikanto i te diskanto* ke se topan en la tradision de uno de los prikantes akompanyantes del ritual *espanto* anotados en Saray (miren en la segida, enshemplo V) ke no deshan muncha duda frente la kestion si la formula akompanyante del ritual es konsiderada por la komunidad sefaradi propia komo un prikante o no. La segunda formula akompanyante de este ritual spesifiko anotada en Saray (enshemplo XIV) no es nada otro ke una petision frente el Santo Bendicho El ke no kontiene ningun termino majiko - ama djunto kon todo esto Elazar la dezinya en su livro komo *prikanti para espantu di la miel* loke demonstra bien klaro ke la formula verbal ke akompanya rituales medisinales se konsidera en el seno de los Sefaradim komo un prikante.

<sup>69</sup> Miren en la segida, enshemplo XVI.

<sup>70</sup> El prikante ke se topa ande el Haham Eliezer ben Shem-Tov Papo (en la segida, enshemplo V) inkluye tambien las palavras *te aprikanto, te diskanto, por aire, por viento, por ayin ara, por kayentura...* No ay duda ke el ritual de *espanto* se uza por hazinuras mas pizgadas - ama esto dainda no kere dezir ke la hazinura no fue kauzada por ojo malo.

<sup>71</sup> Miren arriva, fusnota 14.

<sup>72</sup> Miren arriva, fusnota 2.

<sup>73</sup> Todos los enshemplos (afuera del enshemplo V ke fue publikado en grafia ebrea i fue transliterado por mozotros) vienen kon la grafia ke fue empleada por sus arikojedores.

<sup>74</sup> Miren arriva, fusnota 24, ayi, pajina 56.

<sup>75</sup> La identifikasion de la vaka kon la fertilidad es un motivo bien konosido en las consejas populares. Ansi, por enshemplo, en muchas verziones de *Sinderela* su defunta madre le ayuda a la eroina por medio de una vaka. Miren: T. Alexander, *Maase auv vahetsi: asipur aamami shel Yeude Sefarad (El echo de uno i medio: el kuento popular de los Djudios sefaradis)*, Yerushalayim, 5760 [1999/2000], paj. 282 - 311.

<sup>76</sup> Para la diskusion sobre el inyan miren: A. Dundes, *The Evil Eye - A Folklore Casebook*, New-Yok 1981.

<sup>77</sup> Miren arriva, fusnota 25, ayi, pajina 113.

<sup>78</sup> Sigun la opinion de Isak Papo este fenomeno ajusta fuersa a la expresion, miren: *Hebraizmi u govoru sarajevskih Sefarada / Hebraisms in the Vernacular of the Sephardim in Sarajevo*, Sarajevo, 1981 (ms.), p. 14.

<sup>79</sup> Abastara kon dos ilustraciones muy komunes en la lengua avlada de los Djudios saraylis: prove-ani (prove, en djudeo-espanyol + ani - prove en ebreo) o kolay i liviano (kolay - liviano en turkesko + liviano en djudeo-espanyol).

<sup>80</sup> Miren, por enshemplo, una analiza del termino doble *el behor / el primer ijo* en el kuento djudeo-espanyol *Hulda i pozo*: T. Alexander, *Maase auv vahetsi: asipur aamami shel Yeude Sefarad (El echo de uno i medio: el kuento popular de los Djudios sefaradis)*, Yerushalayim, 5760 [1999/2000], paj. 60 - 76.

<sup>81</sup> Miren arriva, fusnota 24.

<sup>82</sup> Sobre la sal i su simbolizmo en muestra literatura klasika miren: I. Löw, "Das Salz", *Jewish studies in Memory of George A. Kohut*, New-York, 1955, paj. 429 - 469. Sobre el simbolizmo de la sal en el folkor djudio miren: B. Kohlbach, "Das Salz", *Jubile Volume in Honore of Bernard Heller*, Budapest 1941 paj. 200 - 202.

<sup>83</sup> Miren T. Alexander «Aitsuv ajaneri shel sipure shedim» (Modelasion jenerika de los kuentos sobre los sidim), en Y. Atsmon (ed.) *Ashnav lehayeen shel nashim bahavarot yeudiyot* (La ventana a la vida de las mujeres ensosiedades djudias), Yerushalayim, 5752 [1991/92]. Miren tambien E. Jones, *Psychoanalysis and Folklore*, in: A. Dundes (ed.) *The Study of Folklore. Inglewood Cliffs*, N. J., 1965, paj. 88 - 102. Por un rezume jeneral de las kreensias relacionadas a los sidim entre los Sefaradim otomanes miren *Meam loez* sobre *Bereshit* (Geneza), 1:27.

<sup>84</sup> Miren A. Olrik, «Epic Laws of Folk Narrative», en Dundes (arriva, fusnota 83) paj. 129 - 141.

<sup>85</sup> Miren arriva, fusnota 25.

<sup>86</sup> Miren arriva, fusnota 22.

<sup>87</sup> La transliterasion de la grafia ebrea orijinal es muestra.

<sup>88</sup> *Yaalezu hasidim* (miren arriva fusnota 3) paj. 361. La traduksion del ebreo es muestra.

<sup>89</sup> Ayi, ayi. La traduksion del ebreo es muestra.

<sup>90</sup> Ansi, por enshemplo, la miel kura: *Talmud Bavli, Berahot*, 45b; aklara los ojos: *Talmud Bavli, Yoma*, 83b - i afilu las palavras de la Tora se komparan kon la miel: *Shir ashirim Raba (Midrash raba sobre la kansion de las kansiones)* 1:2.

<sup>91</sup> Miren Y. Naht, *Semale isha* (Los simbolos de la mujer), Tel-Aviv, 5719 [1958/59], paj. 80 - 82.

<sup>92</sup> *Yaalezu hasidim* (miren arriva, fusnota 3), paj. 361. La traduksion del ebreo es muestra.

<sup>93</sup> Miren arriva, fusnota 24, ayi, paj. 57.

<sup>94</sup> Ayi en la segida, la traduksion del ebreo es muestra.

<sup>95</sup> C. Levi-Strauss, *Structural Anthropology*, New-York, 1967, paj. 202 - 228.

<sup>96</sup> A la ora de la kreasion las agues del abizmo amenasaron de deluviar a la kreasion divina - ama el Dio paso por las ondas, mato al Rahav, el monstro de la mar, djunto kon Tanin i kon Leviatan, seko las agues del abizmo - i el resto de las agues vertio al bazen de la mar, aziendo al su derredor montanyas de polvo, como unas fronteras perpetuales. Miren R. Patai *Mitosim ivriyim* (Mitos ebreos), Ramat-Gan, 5727 [1967/68], paj. 17 - 29.

<sup>97</sup> Arameo: *sitra ahra* - la segunda vanda, nombramente: las poderes malas.

<sup>98</sup> Miren arriva, fusnota 27, ayi, paj. 247. Miren tambien anotasion en la pajina 345, ayi.

<sup>99</sup> Miren arriva, fusnota 27, ayi, paj. 247. Miren tambien anotasion en la pajina 345, ayi.

<sup>100</sup> Miren arriva, fusnota 24, ayi, paj. 60. El prikante se topa tambien ande Elazar (miren arriva, fusnota 27) paj. 249, apuntando a Izrael komo al manadero primario (miren fusnota 345 ande Elazar).

<sup>101</sup> Miren arriva, fusnota 24, ayi, paj. 57. Los tres prikantes se topan tambien ande Elazar (miren arriva, fusnota 27), ayi, paj. 250, el kual apunta a Izrael komo al manadero primario.

<sup>102</sup> Miren arriva, fusnota 11, ayi, paj. 106.

<sup>103</sup> Esta lejenda es muy komun en la literature midrashika. Miren, por enshemplo, *Bereshit Raba* (Midrash Raba sobre el libro de Geneza), edision Theodor-Albek, porsion XX, komentario sobre el verso 'Sovre tu vientre iras' (*Bereshit/Geneza* 3:14): *En la ora ke le disho el Santo Bendicho El 'Sovre tu vientre iras', abastaron los andjeles ministrantes i le kortaron las manos i los pies - i su boz andava deyde un kavo del mundo asta el otro.*

<sup>104</sup> Este motivo se puede topar tambien en las endivinansas sefaradis - komo, por enshemplo, en la endivinansa sobre la nieve ke fue anotada en Monastir (oy Bitol en Makedonia): *Un pašaru sin ales abulo, in un arvul sin rames apuzo, vieni un ombri sin pies, sin manus lu tumo.* Por la interpretacion de la indivinansa miren: T. Alexander, «Komo puede ser: ahida ayeudit-sefaradit» (las endivinansas sefaradis), *Kovets mehkarim beetsaat Merkaz Moshe David Gaon le-Tarbut a-Ladino ve-Merkaz Eksherim*, en la empresa.

<sup>105</sup> El prikante esta sitado en el artikulo mensionado de Vidakoviæ-Petrov (miren arriva, fusnota 12), en la pajina 289, apuntando en la fusnota al manadero primario sidjente: Lj. Radenkoviæ, «Urok ide uz polje: narodna bajaranja» (Ojo malo kaminava por el kampo: prikantes populares), *Gradina*, (1993), p. 70.

<sup>106</sup> Komp. entre los Djudios de Maroko existe el uzo de meter un kuchio basho el kushin del rizinnasido para aleshar a los danyadores. Entre los Sefaradim se uza de enganchar una alguja en las savanas redobladas i guardadas, para deskorajar a los sidim de uzarlas. Manchas amarias en las savanas nonuzadas konprovan ke las mizmas fueron uzadas por los sidim.

<sup>107</sup> Miren arriva, fusnota 12, ayi, paj. 106.

<sup>108</sup> Es muy probavle ke este Moshe Kabiljo no es otro ke Moric Kabiljo, el informante de Elazar (miren en la segida, enshemplo XIV i el teksto akompanyante), porke en la tradision sefaradi bosniaka, la paralela ebrea del nombre Moric es Moshe. Kada Moric, Isidor o Alberto, en seremonias relijiozas konvierten en Moshe, Isak i Avraam.

<sup>109</sup> C. Estopañán, Sebastián, *Los procesos de hechicerías en la Inquisición de Castilla la Nueva: Tribunales de Toledo y Cuenca*, Madrid, 1942, p. 90.

<sup>110</sup> Miren arriva, fusnota 27, ayi, paj. 247 i 248.

<sup>111</sup> Asi eskrivio Elazar en su antoasion ad loci: *Me lo recitó el Sr. Moric Kabiljo de Jerusalén, que vivió anteriormente en Buenos Aires y en Derventa, hijo de mi profesor de la doctrina Salomón Kabiljo, por los años 1960.*

<sup>112</sup> Miren arriva, fusnota 27, ayi, paj. 249.

<sup>113</sup> Miren arriva, fusnota 19.

<sup>114</sup> La traduksion del ebrea/arameo es muestra.

<sup>115</sup> Miren arriva, fusnota 21.

<sup>116</sup> La transliterasion de la grafia ebrea orijinal es muestra.

<sup>117</sup> Enkorvamiento enfrente los sidim, tanto si era sin intension, les alimenta poder. Miren por enshemplo el el kuento de Yosef de la Reina: M. Benayahu, «Maase nora me-Ribi Yosef de la Reina» (Kuento temerozo de Ribi Yosef de la Reina), *Areshet*, 5, (5732 [1971/72]), paj. 170 - 188.

<sup>118</sup> La transliterasion de la grafia ebrea orijinal es muestra.

<sup>119</sup> Por un rezume de la istoria de esta kura miren kapitulo «Mummy as a Drug» en W. R. Dawson, *The Bridle of London*, London, 1930, paj. 162 – 173.

<sup>120</sup> Komp. Yaron Ben-Nach, arriva, fusnota 15, ayi, paj. 90.

<sup>121</sup> *Kenesiya leshem shamayim* (Adjuntamiento en el nomre del Dio), Yerushalayim 5634 [1873/74], paj. 2.

<sup>122</sup> Miren *Shemot* (Exodo) 22:17.

<sup>123</sup> M. Ben-Israel, *Nishmat hayim* (Alma biva), Shtetin, 5611 [1850/51], disertasion III, kapitulo XXIII, paj. 58.

<sup>124</sup> Sovre la relijiozidad feminina domestika miren Levy/Zumwalt-Levy, (arriva, fusnota 2) prefasio, paj 1 – 8, miren tambien S. Sered Starr, *Women as Ritual Experts: The Religious Lives of Elderly Women in Jerusalem*, Oxford, 1992.

# Filtro: el efecto de la comunicación mediada a través de traductores en el uso de las pruebas genéticas<sup>1</sup>

*H. Mabel Preloran; Carole H. Browner y Eli Lieber\**

A pesar de que en las clínicas multiculturales la comunicación mediada puede tener consecuencias, el impacto que tiene el uso de intérpretes en las decisiones médicas no ha sido evaluado sistemáticamente. Este estudio intenta cubrir esa falta mostrando la influencia que los traductores tienen en las decisiones que toman los pacientes respecto del uso de la amniocentesis. Durante las consultas genéticas, los traductores interpretan lo que el personal médico dice en inglés y los pacientes en español. Se encontraron características asociadas al estilo de traducción (misionero-autoritario-distante) con una asociación estadística significativa entre el estilo elegido y la decisión sobre las pruebas genéticas. Los autores argumentan que el traductor tiene un impacto fuerte en las decisiones de los pacientes, como asimismo en la relación que estos desarrollan con sus médicos.

Palabras clave: comunicación mediada, uso de diagnóstico genético.

## Introducción

Nadie duda que la comunicación es un proceso de difícil logro. El siglo XXI, que pasará a la historia como la era en este tipo de contactos, paradójicamente enfrenta el problema de que individuos y sociedades se consideran cada vez más incomprendidos. Y, como si este problema de contacto directo no fuera suficientemente complicado, sus limitaciones se agudizan cuando el proceso se realiza en forma mediada. Bauman (2000) describe la comunicación mediada como un complejo proceso de transmisión de mensajes a través de intermediarios que van construyendo el texto de acuerdo a sus propias interpretaciones, lo que usualmente lleva a cierto grado de distorsión del mensaje recibido (Blache y Balzano 2000).

En este trabajo nos decidimos a enfocar justamente en los efectos y, hasta podríamos decir, en el impacto que produce la utilización de traductores. Ellos son los 'mediadores' de la comunicación entre el personal médico y sus pacientes. Este estudio se realizó analizando

consultas en las que se ofrecía la amniocentesis, prueba que se realiza para determinar si existe cierto tipo de defectos genéticos.

En Estados Unidos y especialmente en estados como California, debido a las constantes olas migratorias provenientes de países limítrofes como México, es fácil encontrar que la comunicación médico-paciente deba realizarse a través de un intérprete. A nosotros nos intrigó saber si el uso de estas pruebas genéticas, era igualmente popular en las poblaciones anglosajonas y latinas (teniendo en cuenta que, dentro de las anglosajonas -donde la comunicación se realiza en forma directa-, el grado de aceptación de la amniocentesis es muy alto).

Los servicios de salud prenatal son especialmente difíciles cuando se deben dar explicaciones a una población multicultural y cuando los pacientes tienen diferentes opciones para el cuidado de la salud durante el embarazo.

<sup>1</sup> Traducción y edición: Susana Lezcano y Ana María Huberty

\* Los tres autores son investigadores del UCLA Center for Culture and Health. Por correspondencia dirigirse a H. M. Preloran. Correo electrónico: hprelora@ucla.edu

En esas circunstancias, las mujeres deben asimilar una compleja información acerca del significado de las pruebas fetales y decidir, a veces en minutos, si las aceptan o rechazan.

Usualmente los estudios sobre la relación médico-paciente indican que los pacientes se sienten más satisfechos con médicos que los tratan amigablemente, los escuchan con atención, no los juzgan y se ponen en su lugar para entender su padecimiento (Roter & Hall 1992; Browner et. al. 2003; Hall et. al. 2001; Swartz 1992). Estos y otros estudios muestran que existe una fuerte asociación entre la satisfacción del paciente y su deseo de aceptar las sugerencias médicas (Kravitz 1996; Thom et. al. 1999). En el presente estudio, que realizamos con mujeres de habla hispana siendo atendidas por personal médico que hablaba inglés, descubrimos que el rol de los traductores y la relación que establecían con los pacientes variaba en las diferentes clínicas del sur de California, donde realizamos la investigación.

Esa diferencia nos llevó a preguntarnos si la forma de interactuar y transmitir el mensaje, es decir, la 'mediación' (Bauman 2000) de los traductores influiría en la decisión de los pacientes, a la hora de aceptar o rechazar la prueba de la amniocentesis. El presente estudio fue enmarcado en esa indagación: ¿la comunicación mediada influencia la decisión médica de los pacientes?

### Antecedentes

Actualmente en la mayoría de los países desarrollados, las mujeres suelen recurrir a diagnósticos genéticos como la amniocentesis. Esta prueba permite detectar las anomalías de nacimiento más comunes. En California, el 8% de las mujeres embarazadas, cuyos tests de control indican un posible problema cromosómico del feto, son referidas a un centro estatal calificado, donde se les ofrece una consulta de entre 30 a 45 minutos con un consejero genético, donde se les explica los pros y contras de una prueba como la amniocentesis.

La consulta genética sigue un protocolo bastante standard e incluye: conseguir la historia médica familiar y reproductiva de la mujer y su pareja, describir las opciones sobre tests adicionales, tal como el ultrasonido de alta definición, informar la probabilidad

matemática de una anomalía fetal basada en el resultado del test preliminar, describir los riesgos en el procedimiento de una amniocentesis, y el derecho de la mujer a declinar el test. La consulta puede también incluir una discusión sobre los beneficios en cuanto a la seguridad de los resultados de las pruebas y la posibilidad de planear el futuro del feto. Ese planeamiento incluye, para las madres que deciden seguir con el embarazo, el facilitar la presencia de un especialista en el momento del parto de un niño con anomalías cromosómicas.

### Resultados

Nuestra muestra consistió en 23 individuos pertenecientes al personal médico. Ninguno tenía entrenamiento formal en traducción médica y el trabajo de traducción no formaba parte de ninguno de sus empleos rutinarios. En cambio, ellos formaban parte del creciente cuerpo de recepcionistas, enfermeras, oficinistas y otro personal bilingüe en los servicios médicos de los Estados Unidos, quienes son llamados para officiar como traductores cuando es necesario (ver Tabla 1).

Para nuestro estudio enfocamos en la relación médico-paciente. Diez de los diecinueve criterios para evaluar la atmósfera de la consulta, resultaron ser estadísticamente significativos, y se agruparon en tres tipos distintivos de estilo de comunicación mediada, que nosotros descriptivamente llamamos: *Misionero*, *Autoritario* y *Distante*.

*Misionero* fue la etiqueta que tomamos de un traductor que definió su trabajo como una "misión" para asegurar un adecuado cuidado de la salud para los latinos de EE.UU. El abordaje *Misionero* fue el más frecuentemente visto entre los traductores que participaron en nuestra investigación. Como muestra la Tabla 1, todos los *Misioneros*, exceptuando uno, tenían un promedio de edad de entre 25 a 35 años y habían nacido en los EE.UU. de padres inmigrantes. La mayoría de ellos pertenecían al staff permanente de la clínica y trabajaban turnos de ocho horas. Todos estaban conformes con sus empleos y manifestaban encontrar satisfacción en la oportunidad de ayudar a los latinos, especialmente a aquellos recién llegados. Solamente una dijo estar buscando activamente otro empleo.

Tabla 1

## Características demográficas de los traductores según el estilo de traducción

Estilo de Traducción			
Variable	Misionero (n=10)	Autoritario (n=6)	Distante (n=7)
<b>Edad Promedio</b> (Alcance)	32 (23-64)	57 (44-66)	23 (19-35)
<b>Status de Trabajo</b> Regular Voluntario	70% 30%	83% 17%	57% 43%
<b>Expectativas de Trabajo</b> Para avanzar carrera Para mantener trabajo Para jubilarse o cambiar de trabajo	30% 60% 10%	0 0 100%	100% 0 0
<b>Aculturación</b> Inmigró de adulto Hijo de inmigrantes o inmigró de niño Nieto de inmigrantes	20% 80% 0	83% 17% 0	0 14% 86%
<b>Número de observaciones total</b> Número de observaciones donde se documentó la decisión sobre amniocentesis	53 40	13 7	21 14

Mientras los *Misioneros* eran consistentemente amigables y comprensivos, su estilo de traducción iba más allá de la mera facilitación de la comunicación. Un ejemplo que podría considerarse típico del procedimiento de un traductor *Misionero* es el acompañamiento a una paciente hasta el estacionamiento después de que la misma se hubiera realizado un ultrasonido y el permanecer con ella hasta que la paciente se sintiera recuperada como para manejar su auto. Un ejemplo extremo fue el de un traductor que pedía donaciones a sus compañeros de trabajo para una embarazada que buscaba ayuda para viajar a México para enterrar a su hija de dos años.

La etiqueta de *Autoritario* surgió de una observación hecha por una de nuestras etnógrafas, quien decía que la información genética, algunas veces, era presentada como

un hecho consumado, como si fuera una verdad divina. "Es como si se creyeran las dueñas de la verdad", explicó la etnógrafa. La edad promedio de este grupo era de entre 45 a 65 años; todos nacidos fuera de los EE.UU. Cinco de ellos eran parte del staff y disfrutaban de un empleo estable; la sexta era una voluntaria. Ninguno expresó deseos de mejorar su posición en el lugar de trabajo, pero todos estaban disconformes con sus empleos, se sentían sobrecargados y no valorados ni por sus compañeros ni por el resto del personal médico. Cinco de ellos dijeron que en sus países de origen tenían mejores puestos.

Nosotros usamos el rótulo de *Distante* para aquellos traductores que comunicaban la información de una manera distante, mecánica, carente de compromiso emocional. Siete traductores usaron este estilo y, los que lo hicieron, eran los más jóvenes en nuestra

muestra. Todos habían nacidos en los EE.UU. y cinco eran nietos de inmigrantes. En contraposición con los otros grupos, los *Distantes* eran más propensos a ser voluntarios, es decir a trabajar sin compensación económica. Todos reportaron planes para mejorar sus posiciones de empleo: algunos estaban tomando clases; otros estaban enfocados en conseguir un empleo estable en la clínica donde estábamos realizando el estudio. Todos, de alguna manera, estaban satisfechos con sus situaciones de trabajo y valorizaban la oportunidad de estar en el terreno de la medicina, pero, hasta cierto punto, no se sentían totalmente apreciados por sus compañeros de trabajo ni por el personal médico.

### Método

Para nuestro estudio seguimos el método de análisis inductivo (Patton 2002) que -entre otras cosas- enfoca en la frecuencia con que se documentan ciertas conductas. Las narrativas de las primeras traductoras con las que hicimos las siete observaciones (muestra piloto) fueron analizadas con el objeto de identificar conductas o estilos de traducción 'comunes' (es decir, las conductas que esperábamos observar más frecuentemente) y con ellas confeccionamos una lista para que los etnógrafos marcaran su presencia en las futuras observaciones que habríamos de realizar.

En el proceso analítico de la comunicación mediada, enfocamos en el 'mediador' a quien comúnmente se lo llama traductor y al que técnicamente (según la asociación laboral que los agrupa) se lo llama 'intérprete'. Su papel es transmitir lo que el médico le dice al paciente y -a su vez- lo que éste responde. En este proceso, el traductor elige diferentes estilos de comunicación. Su elección puede estar marcada porque lo que lo hace sentir a sí mismo más cómodo, o lo que cree que puede ser más cómodo para el paciente (puede -por ejemplo- que el estilo que elija esté más cerca de la identidad étnica de su paciente que de la suya propia: salvadoreños esforzándose en usar palabras que les resulten más familiares a los mexicanos). En esta selección usualmente se produce lo que Bauman y Briggs (1990) llaman 'descontextualización' del mensaje original y 're-contextualización' del transmitido. Ambos

son el resultado de la conducta del mediador, que en nuestro estudio, sería el encargado de hacer posible la comunicación en el encuentro médico. Por supuesto, el mediador no está obligado a descontextualizar y re-contextualizar. Pero, el contexto socio-cultural en el que se realiza la comunicación suele llevar casi inevitablemente a estos procesos.

Más adelante, al presentar los estudios de caso veremos cómo los diferentes traductores extraen el discurso a transmitir y lo transforman. Esta extracción o 'descontextualización' (Bauman y Briggs 1990) daría como resultado el mensaje final 'recontextualizado' que vamos a presentar.

Para el presente estudio observamos 73 encuentros médicos en los cuales la amniocentesis fue ofrecida a través de un traductor (de estos análisis hay que descartar 12 por contaminación de información debido, por ejemplo, a la presencia de más de un traductor o pérdida de información). Desarrollamos nuestro propio instrumento para tomar nota del comportamiento observado. También conducimos, grabamos y transcribimos las entrevistas semi-estructuradas administradas en forma personal con cada traductor y cada paciente. Dos miembros de nuestro equipo de investigación tabularon independientemente cada entrevista y observación, y un tercer tabulador colaboró en la resolución de los desacuerdos (ver Browner & Preloran 1999 para mayor información sobre métodos).

Organizamos nuestra información en cuatro categorías: de acuerdo a la demografía de los participantes; el resultado de la consulta (acepta o rechaza la amniocentesis); la efectividad de la comunicación (la cual organizamos teniendo en cuenta si: los pacientes hicieron preguntas y comentarios que mostraron que habían entendido la información recibida, si el médico contestó (y consecuentemente el traductor) las preguntas claramente; y la buena atmósfera o relación entre médicos, pacientes y traductores. Aplicando el contenido de los análisis a los comportamientos asociados con la buena atmósfera inicialmente produjeron 19 principios. (Ver Apéndice 1). Aquí nos enfocamos en las interacciones entre demografía, resultado y atmósfera.

## Apendice I

## Lista de las conductas observadas con más frecuencia

Identificación de observación: \_\_\_\_\_ Marcar con X la conducta observada

1. Traductor se relaciona en forma **amigable**\*
2. Traductor **juzga** lo que dice el paciente\*
3. Traductor **mira** a los ojos del **paciente** frecuentemente
4. Traductor **mira** a los ojos del **clínico** frecuentemente\*
5. Traductor oye sin interrumpir
6. Traductor **interrumpe** frecuentemente al paciente\*
7. Traductor **resume** lo dicho por el paciente\*
8. Traductor ayuda con "**favorcitos**" (llamadas telefónicas, etc.)\*
9. Traductor usa un tono de voz calmado
10. Traductor usa un tono de voz irritado
11. Traductor **habla mecánicamente**\*
12. Traductor hace preguntas informales para acercarse al paciente (¿vives cerca?, etc.)
13. Traductor usa un tono de voz **crítico** (por ejemplo, a un paciente que se niega aceptar sugerencia aduciendo la voluntad del esposo, le dice "es usted no su esposo quien debe cuidar el bebe ¿verdad?", etc.)\*
14. Traductor ayuda emocionalmente con palabras o gestos suaves ("no tenga miedo," etc.)
15. Traductor intenta convencer con palabras fuertes ("usted debe decidir, al fin es su bebe" etc.)
16. Traductor usa comentarios paternalistas ("haga caso a los doctores," etc.)
17. Traductor usa palabras autoritarias (frecuente uso de "usted debe, usted tiene," etc.)
18. Traductor usa comentarios de **distanciamiento** (es "su" decisión)\*
19. Traductor asume el papel de personal médico (deja de traducir para dar sus propias sugerencias)

\* = varían significativamente dentro de los grupos

La Figura 1 muestra el perfil de cada estilo a través de un conjunto de características que resultaron estadísticamente relevantes como una función del tipo de traductor. Esto muestra, por ejemplo, que los traductores del tipo *Misionero* fueron los únicos que mostraron ser "amigables"; que frecuentemente los comportamientos "prejuiciosos" y "críticos" se ven en los traductores del tipo *Autoritario*; y que los traductores del tipo *Distante* mostraron la más alta frecuencia en lo relativo a un comportamiento profesional, pero distante. En cuanto al contacto visual, los traductores tipo *Misionero* exhibieron una actitud más frecuente de mirarse a los ojos mientras hablan con los pacientes, mientras que los *Distante* mostraron lo mismo, pero cuando se comunicaban con los médicos. Los *Autoritarios* interrumpían más frecuentemente que cualquier otro tipo de traductores, mientras los traductores del tipo *Distante* fueron más

mecánicos en su hablar y más frecuentemente resumían la información.

La Tabla 2 muestra la relación estadística entre el estilo del traductor y las decisiones del paciente por una amniocentesis. Se puede observar que las mujeres a las cuales se les asignó un traductor que usaba un estilo *Misionero*, fueron, por amplio margen, las que más acordaron en realizarse una amniocentesis, seguidas por aquellas a las que les fueron asignados traductores del tipo *Autoritario*, culminando con aquellas a las que se les asignó un traductor del tipo *Distante*.

## Ejemplos de tres estilos de traductores

Lo que encontramos en relación a la asociación entre cordialidad del traductor y aceptación de amniocentesis no nos sorprendió demasiado. Este hallazgo es consistente con el de otros estudios que indican que los pacientes

Figura 1

Porcentaje de la frecuencia con que ciertas conductas de traductores fueron observadas (Número de observaciones = 61)

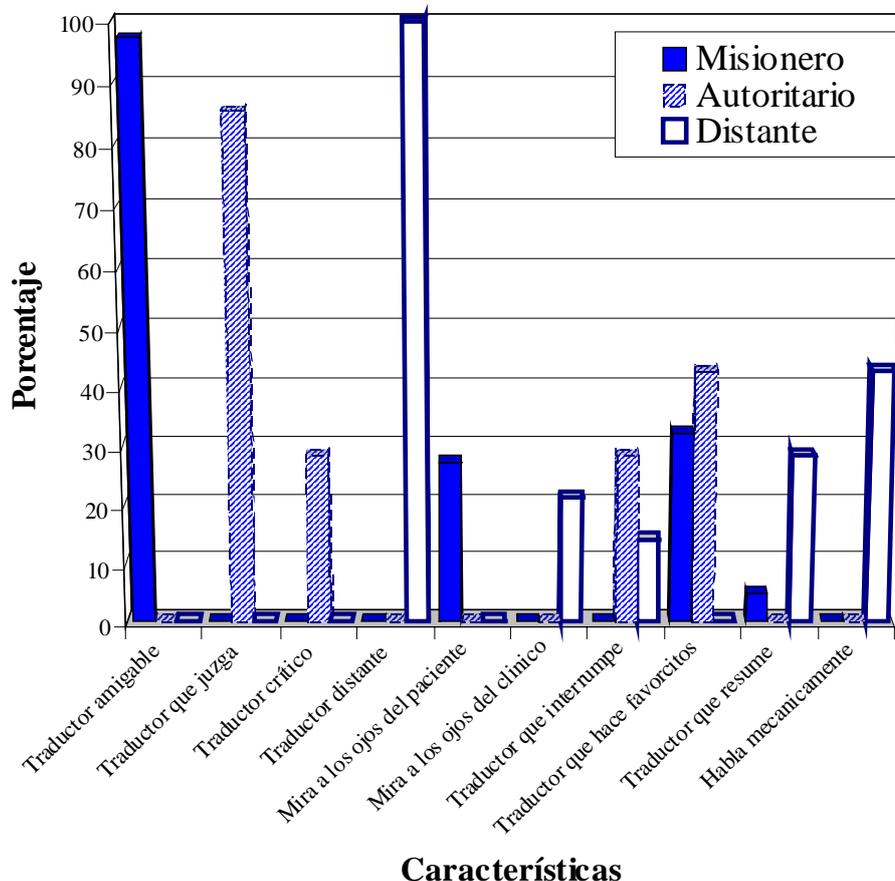


Tabla 2

Decisiones sobre amniocentesis categorizadas según el estilo de traducción

Número de Observaciones	Estilo de Traducción	Aceptación de Amniocentesis
40	Misionero	75%
7	Autoritario	57%
14	Distante o Neutral	21%

Chi-Square(2) = 12.5,  $p = .002$  este estilo de traducción y decisión sobre amniocentesis.

(Teniendo en cuenta la comparación entre grupos, los pacientes ayudados por traductores con estilo Misionero aceptaron más frecuentemente las pruebas de amniocentesis que los ayudados por los traductores que usaban el estilo Distante [ $z = 2.57, p = .0104$ ]).

son más propensos a aceptar las recomendaciones hechas por médicos en los cuales confían y con los que establecen una relación amigable (Hall et. al. 2001; Thom et. al. 1999).

Pero es más difícil entender cómo esa confianza se logra entre los pacientes y sus médicos, especialmente en los primeros encuentros, como es el caso de las consultas a especialistas,

como las que nos conciernen aquí. Con el interés de examinar más profundamente estos complejos procesos, los cuales tienen obvias y significativas implicaciones en la salud pública, ofrecemos los siguientes ejemplos de tres encuentros prenatales.

### **Estilo *Distante***

Irma, estudiante de enfermería de 21 años, voluntaria como asistente médica, está ayudando a Marta, de 30 años en su decimotercera semana de embarazo (todos los nombres propios son seudónimos). El día en que Marta tiene la consulta genética, la situación de la misma es complicada debido a problemas familiares. Cuando nuestra observación comienza, Irma está traduciendo mecánicamente una descripción del procedimiento de la amniocentesis. Irma, en forma intermitente, hace contacto visual con la consejera genética, pero nunca con Marta.

Marta explica que ella piensa que quiere la amniocentesis, pero que encuentra difícil decidir porque está preocupada por una cantidad de problemas, los que enumera en detalle; siendo el más apremiante la necesidad de mudarse de su casa al día siguiente. Irma traduce resumiendo: “Ella está preocupada porque necesita mudarse mañana”. La consejera genética le sugiere a Marta que reconsidere hacerse la prueba ese mismo día y le dice que hablará con ella nuevamente en un momento. Antes de retirarse la consejera urge a Marta a tomar una decisión inmediata debido a lo avanzado de su embarazo.

Nuestra etnógrafa habla informalmente con Marta mientras ella espera para ver a la consejera por segunda vez. Marta dice que ella ha decidido hacerse la amniocentesis, pero que no está muy segura si se la puede hacer ese mismo día. Cuando se le pregunta a Marta su opinión acerca de la consulta genética hasta el momento, Marta manifiesta no estar totalmente satisfecha. Ella explica que encuentra difícil comunicarse con la consejera “porque ella está apurada y no habla español” y que la traductora no fue de gran ayuda cuando Marta le contó sobre su problema de vivienda y que, en esas circunstancias, ella encontraba difícil decidir acerca de la amniocentesis. Luego añadió: “pero la doctora (refiriéndose a la consejera genética) no dijo

nada... Y cuando ella se fue yo le pregunté (a la traductora) “¿qué piensas?” Y ella no dijo nada. Ni siquiera sé si ella le contó a la doctora por qué me pidieron mudarme. Yo quería hablar con ella (la traductora) de mujer a mujer, pero todo lo que dijo fue “no sé... no sé”. Yo le dije que estaba preocupada porque hace más de tres horas que estoy aquí y mis niños están solos en la casa... (entonces) yo no puedo esperar más... pero ella no dijo nada, y yo ni siquiera sé qué le dijo a la doctora acerca de mis problemas”.

Explicando en más detalle su frustración, Marta agrega: “Yo no puedo decir que ella no sea cortés, pero la veo demasiado seria (significando no muy amable). Yo le pregunté: Dime, si yo me hago la amniocentesis ahora, ¿me puedo quedar aquí? ¿Puedo traer a mis niños y pasar la noche aquí? Pero ella no me contestó. Por momentos siento como si le estuviera hablando a una pared. Yo le pregunté qué pasa si yo tengo que empacar para la mudanza. Tú dices que no puedo levantar cosas pesadas (inmediatamente después de la amniocentesis), ¿qué puedo hacer? Y ella todo lo que dijo fue: ‘no sé, no sé, puedes hablar con la consejera más tarde.’ Bueno, yo sé que puedo hablar con la consejera más tarde, ¡pero yo estaba tratando de hablar con ella (la traductora) ahora!”.

Mientras la etnógrafa y la paciente están hablando, Irma aparece en la puerta. Marta se pone de pie diciendo: “Está tomando demasiado tiempo y mis niños están (en casa) solos... Yo no puedo esperar más”. Irma responde inmutable que hay dos pacientes más antes que ella. Frustrada, Marta, contesta: “Pero ellos me dijeron que ella me atendería a mí antes que a ellos...” a lo cual Irma contesta mecánicamente: ‘No sé,’ y se retira. A pedido de Marta, la etnógrafa va a averiguar sobre su situación, tarda unos quince minutos en regresar y, cuando lo hace, encuentra que Marta se ha retirado para no regresar.

Luego de lo sucedido y al ser interrogada, Irma recuerda a Marta muy bien porque dice que “estaba muy triste y preocupada”. Ella cree que la frustración de Marta radica en la larga espera y se disculpa a sí misma aclarando no tener culpa por las molestias de Marta con el siguiente comentario. “Pacientes como ésta siempre están molestas... uno no sabe qué decirles para calmarlas”. Ella dice haber tenido

la mejor actitud hacia Marta, pero cuando Marta se acercó queriendo “conversar”, Irma ya estaba atendiendo a otra paciente, y cuando ella le dijo a Marta que no podía atenderla en ese momento, Marta “la miró enojada y se fue sin decir nada”. Al preguntarle, usando a Marta como ejemplo, si ella podía pensar en otras maneras en que los traductores podrían ser de más ayuda a los pacientes con problemas, Irma respondió: “Nosotros estamos muy limitados en las cosas que podemos o no podemos hacer... (Marta me preguntaba una y otra vez qué hacer) y yo le dije que se supone que nosotros no podemos aconsejar, porque para eso está la consejera”.

En el transcurso de nuestra observación entre Irma, Marta y la consejera genética, también observamos a Irma actuar impacientemente, evitando el contacto visual con Marta, y que cuando Marta pidió que se apuraran, Irma dejó la habitación rápidamente sin ofrecer ayuda. El estilo de comunicación de Irma fue virtualmente el de no compromiso cuando, en repetidas oportunidades, contestó a las preguntas y requerimientos de Marta con un: “No sé...” Estas características son usualmente observadas en traductoras que usan un estilo *Distante*.

### **Estilo Autoritario**

Susana, una recepcionista de 65 años, está traduciendo para Lucía, una joven de 22 años embarazada por primera vez. La consulta genética dura 40 minutos y Lucía interactúa, unos 15 minutos adicionales fuera de la sala de revisión. En ese lapso sólo interactúan la paciente y la traductora, tratando de obtener información acerca de la cobertura del seguro médico.

Su hermana ha llevado a Lucía en auto hasta la clínica y permanece con ella durante la consulta genética. La hermana parece mayor que Lucía y muy protectora; le sostiene la mano, y en un par de ocasiones, responde a las preguntas que le hacen a su hermana. Ambas están de acuerdo en que Lucía debe hacerse un ultrasonido, pero cuando la hermana se retira para ir a trabajar, antes de que se le realice el ultrasonido, ella deja claro que no le gusta la idea de una amniocentesis, al menos “antes de tener una segunda opinión”. Como el resultado del ultrasonido de Lucía es

inconcluso, se le ofrece una amniocentesis. Ella le dice a la consejera genética que quiere tomarse un tiempo para pensarlo. Sin embargo, después de hablar brevemente con Susana, la traductora-recepcionista, Lucía acepta realizarse el test.

Al preguntarle la etnógrafa por qué había decidido hacerse la amniocentesis, en vez de esperar, tal como su hermana le había pedido, Lucía explica: “Estoy convencida de que hacérmela hoy es lo mejor. No puedo imaginar pensar en esto (la decisión) todo el fin de semana”. Ella agrega que aunque está preocupada por la reacción de su hermana, está cómoda con su decisión. “Cuando llegué, no estaba segura de qué hacer (acerca de la amniocentesis). Luego pensé que debía seguir el consejo de mi hermana de no hacérmela. Pero la señora (la traductora) me dijo tan claramente que era por mi propio bien, que yo la sentí como si fuera mi mamá la que me estuviera hablando. Ahora creo que cuanto antes mejor”.

Al reflexionar sobre la conversación informal que ella había mantenido con Lucía, la traductora comentó cándidamente: “Cuando tengo la oportunidad de hablar de mujer a mujer, ellas generalmente se realizan el test. No es que yo las presione o nada parecido... yo siempre repito lo que la consejera dice, eso es todo. Conozco palabra por palabra, después de tantos años... Yo le dije que ella tiene el derecho a negarse y que nada pasaría; que a pesar de eso ella podía venir a la clínica y que nosotros siempre la íbamos a atender”.

Pero, agrega la traductora: “yo también le pregunté: ¿qué piensas? ¿Cuáles son tus planes para el futuro? Tú eres muy joven, ahora eres fuerte y saludable, y eso está bien, pero tu test te está diciendo –y me está diciendo a mí– que podría haber una pequeña, muy pequeña posibilidad de que algo malo pudiera pasar. ¿Quieres saber y estar preparada si algo sucediera? Tú no tienes que abortar (el embarazo), pero al menos estarás preparada... y ella (la paciente) dijo: “No puedo cuidar a un bebé que no puede caminar o no puede hacer cosas como esas... pero no quiero perder este bebé”. Yo le dije: “Bien, bien. La consejera te habló acerca del riesgo (de aborto)... pero en los años que yo estoy aquí, no recuerdo ninguna mujer que perdiera su bebé por hacerse una amnio; estos son números,

estadísticas... ellos (los médicos) tienen que decirte... Piensa que, cuando cruzas la calle hay una posibilidad que un auto te atropelle... pero pocas veces algo así sucede... ¿no es así? Yo no puedo decirte que “tú debes hacerte el test”, pero te ruego que pienses acerca de esto, no debes tomarlo a la ligera, porque ahora que eres madre, tú tienes mucha responsabilidad”.

Susana estaba convencida de que Lucía aceptaría la amniocentesis porque ella “le estaba diciendo las cosas como eran”. “Las mujeres vienen a nosotros porque quieren saber que el bebé está bien”. Agregó. “Por supuesto que se asustan cuando les decimos que el doctor va a usar una aguja y que hay riesgos, aunque sean mínimos, de aborto... Pero es mi trabajo calmarlas y no con palabras amables, sino diciéndoles las cosas como son. Ellas van a ser madres; deben ser fuertes. Aquí, ellas no tienen tiempo para indecisiones que pueden lamentar por el resto de sus vidas”.

Nosotros observamos la interacción entre Susana y Lucía durante la consulta genética y tuvimos una visión de su interacción informal. Susana actuó, de alguna manera, en forma impaciente e interrumpió a Lucía dos veces cuando ella trató de calmar sus miedos acerca del test, y, nuevamente, cuando surgió la preocupación de Lucía acerca de la cobertura de su seguro, y sobre la posibilidad de perder más de un día de trabajo debido al test. También observamos a Susana usando un tono de voz que sonaba crítico, como cuando ella sugirió que Lucía “como madre debía asumir la responsabilidad” y no tomar el ofrecimiento de la amniocentesis “a la ligera”. Pero, al mismo tiempo, esta traductora hizo un gran esfuerzo para ayudar a Lucía a entender la cobertura de su seguro (llamamos a esto “favorcito”), características éstas que reflejan un estilo de traducción frecuentemente visto en las que siguen una forma *Autoritaria* o *Misionera* de comunicación.

### **Estilo Misionero**

Ana, de 28 años, oficinista de tiempo completo, está ayudando a Rocío, una mujer de 45 años con una historia de enfermedades hereditarias en su familia. A pesar de que Rocío llega a la clínica con la intención de realizarse una amniocentesis, durante su visita, que duró más de 5 horas, ella cambió

de opinión dos veces antes de finalmente consentir al procedimiento.

Mientras esperaba para realizarse la amniocentesis, Rocío le dijo a la etnógrafa que ella no sentía real comunicación con la consejera genética, quien sólo hablaba inglés y a la cual ella encontraba demasiado escéptica respecto de los comentarios de Rocío sobre la historia médica de su familia. Agregó, además, que las palabras de consuelo por parte de la consejera sonaban falsas: “Si todo va a estar bien, ¿por qué me tendría que hacer eso (amniocentesis)?”. En contraposición ella prefirió la franqueza de la traductora, con quien ella “pudo hablar”. Al preguntarle si esto fue porque ella y Ana compartían un mismo idioma, Rocío dijo que era más que eso. A diferencia de la consejera genética, Ana no cuestionó las explicaciones de Rocío sobre la causa de las enfermedades hereditarias de su familia, y cuando hablaron en forma privada, le dijo abiertamente que aunque las cosas podían ir mal (por ejemplo: un aborto), ella debía aceptar realizarse la amniocentesis si quería estar segura de que su hijo estaba libre de enfermedades genéticas, tales como el mogolismo. Rocío dijo que la franqueza de Ana le inspiró confianza. Ella agregó que estando tan insegura acerca de qué hacer, sintió alivio y apoyo cuando Ana “la empujó un poquito” a aceptar la amniocentesis.

Ana recuerda a Rocío como un caso especial. Ella explica: “Yo sentí pena por ella, parecía exhausta, confundida y con miedo, realmente angustiada. Yo quería que ella supiera que yo estaba allí para apoyarla. Sentí que en su situación ella se beneficiaría al realizarse el test, entonces le dije que la amniocentesis resultó bien para mí, porque me dio paz mental (al saber que el resultado era negativo)”. Agrega: “(Yo quería ser franca con ella) porque con mi último embarazo, yo también estaba llena de tristeza y pensamientos oscuros. Yo también tuve esa sensación de que la cosa podía andar mal y tener un aborto como consecuencia de la amniocentesis. Y le pregunté a la gente que conocía (en la clínica donde trabajo) ¿qué debía hacer?, con la esperanza de que compartieran conmigo sus sentimientos, pero la mayoría no lo hizo. Me decían que debía hacer lo que me parecía y (esa es la razón por la cual cuando mis pacientes) preguntan mi opinión o yo siento que la

necesitan, yo se las doy”. Durante la larga visita de Rocío a la clínica, nosotros observamos a Ana, no sólo ayudando en su traducción, sino también escuchándola pacientemente, reconfortándola y con atenciones tales como trayéndole un jugo entre consulta y consulta (otro ejemplo de un “favorcito”), comportamientos característicos de un estilo de traducción *Misionero*.

### Comunicación mediada en ambientes médicos

Crear un modelo de toma de decisiones médicas satisfactorio (desde el punto de vista del paciente) y eficiente (desde el punto de vista del médico) ha sido un desafío para doctores e investigadores por muchos años (Roter y Hall 1992). En los Estados Unidos ha habido intentos, tales como la implementación de los formularios de consentimiento, para cambiar el estilo de comunicación tradicional médico-paciente -usualmente basado en una relación paternalista en el que “el doctor sabe lo que es mejor”- a una interacción paciente-médico más igualitaria (Charles, Gafni, y Whelan, 1999; Charles et. al. 2003). Pero se ha comprobado que es difícil asegurar relaciones igualitarias por el simple hecho de compartir el proceso de toma de decisión médica, particularmente en ambientes médicos y multiculturales. Esto se hace más notorio cuando se trata de asuntos tan complejos como los exámenes genéticos (Rapp 1999; Elderkin-Thompson, Cohen Silver, y Waitzkin 2001). Bajo estas circunstancias, no es difícil ver la frustración de los que intentan comunicarse a través de un tercero. Coincidimos con Drennan y Swartz cuando sugieren que, bajo las limitaciones de una comunicación mediada, la mejor estrategia es “hacer lo mejor que uno pueda” (Drennan y Swartz 2002: 1862).

Pero, al mismo tiempo, creemos que es importante destacar el significado de ‘hacer lo que uno puede,’ si se intenta mejorar este estilo de comunicación. Hacer “lo mejor” para nuestro pequeño, pero muy variado grupo de traductores tuvo diferentes connotaciones. Para los *Misioneros* esto significó buscar atender a las necesidades emocionales, sociales y médicas de los pacientes. Para los *Autoritarios*, esto significó buscar inculcar en los pacientes un entendimiento y aceptación

de los “beneficios médicos” de un diagnóstico fetal. Y para los traductores del tipo *Distante*, “lo mejor” pareció implicar la simple transmisión de palabras dichas por los médicos y pacientes durante el encuentro médico, limitando al máximo la estrategia de poner las mismas en contexto.

Encontramos particularmente interesante la aparente conexión entre los estilos de los traductores y sus antecedentes personales y objetivos profesionales, variables que parecen afectar profundamente el proceso de re-contextualización (Bauman y Briggs 1990). Por ejemplo, en nuestro estudio, los *Misioneros* tenían mayoritariamente una edad promedio de 30 años, los *Autoritarios* una edad promedio de 60 años y los *Distantes* una edad promedio de 20 años y algunos aún más jóvenes. Es más, edad y experiencia de aculturación estaban aparentemente conectadas.

Los *Misioneros*, hijos de inmigrantes, reportaron tener experiencia de primera mano con la lucha de sus padres como recién llegados a los EE.UU. Para ellos, ayudar a resolver satisfactoriamente un laberinto de servicios médicos y otros desafíos a pacientes pobres y monolingües, fue una extensión de lo que ellos habían hecho por su propia familia. En contraste, los *Distantes* eran mayoritariamente nietos de inmigrantes y aculturados suficientemente como para actuar como sus modelos -los consejeros genéticos y doctores, más distantes y menos comprometidos, para quienes ellos traducían. Los *Autoritarios*, ellos mismos primera generación de inmigrantes quienes habían llegado a los EE.UU. siendo adultos, parecieron estar repitiendo los patrones del “doctor sabe más” probablemente típicos de sus países de origen.

En cuanto a las percepciones de los traductores, referente a su seguridad en el desempeño de sus tareas como oficinistas o voluntarios, creemos que esto puede también haber afectado su estilo de traducción. Aquellos que usaron estilos del tipo *Misionero* y *Autoritario* parecían transitar las actividades propias de sus trabajos cotidianos con más seguridad. Ellos creían que sus puestos de trabajo no corrían peligro. Esto puede haberlos llevados a sentirse más libres a la hora de usar un estilo de comunicación más directo que los *Distantes*, quienes al ser más jóvenes y con menos experiencia, pueden haber

sentido menor seguridad en su habilidad de mantener o lograr puestos de trabajo. Los traductores *Misioneros*, por otro lado, tenían trabajos de tiempo completo, estables, estaban muy bien considerados por sus jefes, y, cuando estaban disponibles, eran los seleccionados en primer lugar para realizar las traducciones. La confianza y orgullo que expresaron en la habilidad para realizar sus trabajos bien puede haberlos alentado a actuar más libremente en entrar y salir de sus roles de traductores para convertirse, en ciertos momentos, en consejeros ellos mismos.

### Conclusiones

El folclore es conocido como una de las disciplinas que más se aboca al estudio de las narrativas provenientes del hablar cotidiano. Gracias a ello, los folcloristas se esfuerzan en lograr dilucidar las fuerzas socio-culturales que afectan la conducta de los individuos (Blache y Balzano 2003:50). Es por ello que creemos que enfocarnos en la comunicación es una vía fecunda para acercarse al entendimiento de las preocupaciones de los pacientes que pueden acaecer en el ámbito de las consultas médicas. En nuestro estudio sobre la interacción médico-paciente a través de un traductor, hemos visto que, fuera cual fuese el modelo de interpretación adoptado, los traductores hacían lo mejor a su alcance, dentro de las limitaciones a las que los obliga una comunicación de tipo mediada (Bauman 2000).

### Referencias bibliográficas

BAUMAN, Richard & Charles L. BRIGGS (1990) "Poetics and Performance as a Critical Perspective on Language and Social Life". *Annual Review of Anthropology* 19: 59-88.

BAUMAN, Richard (2000) "Actuación mediacional, tradicionalización, y la 'autoría' del discurso". *Patrimonio cultural y comunicación. Nuevos enfoques y estrategias*. Buenos Aires, Museo de Motivos Argentinos José Hernández, pp. 31-51.

BLACHE, Martha & Silvia BALZANO (2003-4) "La cadena de transmisión en una leyenda contemporánea: el caso de las vacas mutiladas como metáfora de la crisis argentina actual". *Estudios de Literatura Oral* 9-10: 39-55.

BROWNER, C. H., & H.M. PRELORAN (1999) "Male partners' role in Latinas' amniocentesis decisions". *Journal of Genetic Counseling* 8:85-108.

Pero, como Lippman (1994) y Ettorre (1999) argumentan, incluso con las mejores intenciones, el proceso de comunicación mediada reduce la complejidad del examen genético fetal. Y, en la consulta genética en Estados Unidos, usualmente produce una dinámica contraria al principio de decisión sin interferencias. Nosotros también encontramos que *Misioneros* y, en menor grado, *Autoritarios* daban consejo directo y personalizado, lo que los hizo parecer emocionalmente comprometidos ante los ojos del paciente. Esta percepción de compromiso emocional parece consistente con las expectativas y deseos de los pacientes recién llegados al país, en quienes nosotros enfocamos nuestro estudio. Para ellos, que en su mayoría desconocían el sistema de salud de los EE.UU. y la premisa de que el personal médico debe mantenerse neutral, ese tipo de comunicación "profesional" no era válida. Se sentían intimidados en sus interacciones con el personal médico y preferían un trato más personal, que podría ser catalogado como paternalista dentro de la cultura a la que habían ingresado.

Nuestros resultados estadísticos muestran que los estilos de los traductores que preferían seguir el trato personal y afectivo pueden influenciar tanto en que los pacientes acepten como en que rechacen la amniocentesis. Esperamos que nuestros hallazgos conduzcan a un mayor conocimiento y una adicional evaluación del impacto de la comunicación mediada en las decisiones médicas de los pacientes.

BROWNER, C. H., H. M. PRELORAN, M. C. CASADO, H. N. BASS, & A. P. WALKER (2003) "Genetic counseling gone awry: Miscommunication between prenatal genetic service providers and Mexican-origin clients". *Social Science & Medicine* 56:1933-1946.

CHARLES, C. A., A. GAFNI, & T. WHELAN (1999) "Decision-making in the physician-patient encounter: Revisiting the shared treatment decision-making model". *Social Science & Medicine* 49:651-661.

CHARLES, C. A., T. WHELAN, A. GAFNI, A. WILLAN, & S. FARRELL (2003) "Shared treatment decision making: What does it mean to physicians?" *Journal of Clinical Oncology* 21:932-936.

DRENNAN, G., & L. SWARTZ (2002) "The paradoxical use of interpreting in psychiatry". *Social Science & Medicine* 54:1853-1866.

ELDERKIN-THOMPSON, V., R. COHEN SILVER & H. WAITZKIN (2001) "When nurses double as interpreters: A study of the Spanish-speaking patients in a U.S. primary care setting". **Social Science & Medicine** 52:1343-1358.

ETTORRE, E. (1999) "Experts as 'storytellers' in reproductive genetics: Exploring key issues". **Sociology of Health & Illness** 21(5):539-559.

HALL, M. A., E. DUGAN, B. ZHENG, & A.K. MISHRA (2001) "Trust in physicians and medical institutions: What is it, can it be measured, and does it matter?" **The Milbank Quarterly** 79(4):613-639.

KRAVITZ, R.L. (1996) "Patients' expectations for medical care: An expanded formulation based on review of the literature". **Medical Care Research and Review** 53(1):3-27.

LIPPMAN, A. (1994) "The genetic construction of prenatal testing: Choice, consent, or conformity?" In K.

Rothenberg & E. J. Thompson (Eds.), **Women and Prenatal Testing: Facing the Challenges of Genetic Testing**, pp. 9-34. Columbus, OH: Ohio State University Press.

RAPP, R. (1999) **Testing Women, Testing the Fetus: The Social Impact of Amniocentesis in America**. New York, Routledge.

ROTER, D. L., & J. A. (1992) **Doctors Talking with Patients/ Patients Talking with Doctors: Improving Communication in Medical Visits**. Westport, CT., Auburn House.

SWARTZ, L. (1992) "On the edge: Ward-rounds in a South African psychiatric emergency department". **Social Science & Medicine** 35:1115-1122.

THOM, D. H., K.M.RIBISL, A.L. STEWARD & D.A.LUKE (1999) "Further validation and reliability testing of the trust in physician scale". **The Stanford Trust Study Physicians. Medical Care** 37:510-517.

# Procesos de elaboración de memoria social. Una propuesta para su investigación desde la Folclorística

*Fernando Fischman\**

Este trabajo se propone examinar cómo determinados conceptos desarrollados en el campo de la Folclorística resultan de utilidad para analizar la elaboración de la memoria social, proceso social particular que ha adquirido importancia como problemática académica en años recientes. Con ese fin, realiza un recorrido por algunas de las situaciones en las que se ha debatido la Folclorística en tanto campo disciplinar, particularmente a partir de la década de 1960. Asimismo, se recuperan nociones fundamentales, las de tradición y actuación, con las que se considera que esta disciplina puede contribuir al estudio de dichos procesos de producción de memoria, y se propone la noción de “retradición” como herramienta para indagar en las articulaciones entre la recreación estética de saberes procedentes del pasado y las dimensiones sociopolíticas en las cuales ella tiene lugar.

Palabras clave: Folclorística, memoria social, tradición, actuación.

Este artículo surge como una reflexión posterior a la reciente publicación de dos artículos orientados a destacar el rol de la Folclorística como un productivo campo disciplinar para el estudio de procesos sociales.<sup>1</sup> La repercusión obtenida por ambos trabajos, uno de ellos editado en una compilación y otro en una revista electrónica que ulteriormente contó con una edición en papel, nos indicó la necesidad de seguir abordando las cuestiones relativas a la ubicación actual de la Folclorística como disciplina del conocimiento y a las herramientas que ella provee para la investigación de problemáticas socioculturales, a partir del análisis de expresiones que se sitúan idealmente proviniendo del pasado.<sup>2</sup> En esa dirección se encamina este trabajo. Se propone examinar cómo los conceptos generados en el campo de los estudios folclóricos resultan de utilidad para analizar un tipo de proceso particular, la elaboración de la memoria social. Dicho proceso ha adquirido creciente importancia como problemática académica, especialmente a partir del abordaje por parte de las Ciencias Sociales y Humanidades de hechos traumáticos

del pasado reciente. Las razones por las cuales hasta la actualidad no se ha prestado la debida atención a estos conceptos como herramientas explicativas responden a causas variadas todas ellas relacionadas con el carácter marginal y periférico de los estudios folclóricos. Superar esta dificultad requiere, en principio reconocer la polisemia del término “Folclore” que hace que bajo una misma denominación se agrupen investigadores que difícilmente quieran reconocerse como formando parte de un campo que presenta algunas características particulares, como por ejemplo, la fuerte asociación con ideologías nacionalistas.<sup>3</sup> Consideramos que si bien este es un sesgo del cual resulta difícil sustraerse, es necesario poner en valor la riqueza de algunas de sus elaboraciones conceptuales que, desde el mismo campo de la Folclorística, posibilitan análisis de procesos socioculturales superadores de visiones esencialistas. Por lo tanto, proponemos un recorrido por algunas de las situaciones en las que se han debatido los estudios folclóricos en la dinámica de las renovaciones conceptuales que tuvieron lugar particularmente a partir de

---

\* Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. Correo electrónico: [ffischman@sinectis.com.ar](mailto:ffischman@sinectis.com.ar)

la década de 1960. Asimismo, procuramos recuperar nociones fundamentales con las que esta disciplina puede contribuir al estudio de los procesos sociales de producción de memoria.<sup>4</sup>

### **La Folclorística en el Norte y en el Sur. Dilemas y contradicciones en su aproximación al estudio de la memoria social**

La publicación de *Toward New Perspectives in Folklore* (Hacia Nuevas Perspectivas en Folklore) en 1972 significó un hito en la reformulación teórica y metodológica del Folklore. Surgió, según refiere Américo Paredes en el prólogo del libro (1972), a partir de las discusiones entre folcloristas de América Latina y EE.UU. que tuvieron lugar en el 37° Congreso Internacional de Americanistas llevado a cabo en Mar del Plata en 1966. Concebido como una forma de continuar las conversaciones ahí iniciadas, proponía abrir un camino de reflexión acerca de las respectivas posturas teóricas.<sup>5</sup>

Transcurridos más de treinta años, es posible afirmar que no se constituyó un diálogo fluido y permanente entre investigadores de uno y otro lado del Río Grande, si entendemos por diálogo la posibilidad de un intercambio bidireccional de ideas alrededor del campo de los estudios folclóricos. Las escasas citas a los trabajos realizados en América Latina por parte de nuestros colegas del norte exceden la mera cuestión de la falta de competencia lingüística y se ubica, sin posibilidad de duda, en el absoluto desinterés por la producción académica generada allende las fronteras del Primer Mundo. Las manifestaciones de dicho desinterés son múltiples y el anecdotario para quien haya interactuado con colegas de los grandes centros irradiadores de producción académica llenaría un buen número de páginas. Para muestra, sin embargo, basta un ejemplo que supera la mera anécdota. El número especial del *Journal of Folklore Research* de 1996, dedicado a reflexionar acerca del término "Folklore", a 150 años de su formulación, incluye sólo artículos de especialistas de EE.UU., Inglaterra y Alemania. Si nos atenemos a él, el "good Anglo-Saxon compound" acuñado por Thoms en 1846, sigue siendo pertinencia de los académicos de aquellos países.

En el otro extremo del continente, tuvo lugar un proceso sistemático de traducción al castellano de algunas de las obras fundamentales de la reorientación disciplinaria que siguió al lanzamiento de las "Nuevas Perspectivas". Ciertamente, la apertura de publicaciones como la *Serie de Folklore*, editada por la Oficina de Publicaciones de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires y la *Revista de Investigaciones Folclóricas* a los trabajos de investigadores estadounidenses y también europeos pareciera indicar una mayor voluntad de diálogo por parte de los académicos de América Latina. Así, las ideas propuestas por los trabajos de autores como Roger Abrahams, Richard Bauman, y Dan Ben-Amos se difundieron en los países de habla hispana y dieron lugar a formas de encarar las investigaciones que rompían con muchos de los lineamientos vigentes hasta entonces.<sup>6</sup> Pero no sólo se efectuaron traducciones. En la Argentina, las nuevas propuestas se centraron en la definición del folklore como un fenómeno comunicacional. Se trataba de un comportamiento que tenía la característica de mensaje y generaba grupos de identidad a partir de su expresión e interpretación. Se replantearon así las bases sobre las cuales se afirmaba la Folclorística en un interesante diálogo con la producción local previa, pero partiendo desde distintas posturas teóricas y epistemológicas de aquellas desarrolladas en el Norte (Blache y Magariños de Morentin 1980; 1987; 1992).

A pesar de las diferencias de enfoque, y de la evidente "des-lectura" de la producción latinoamericana por los teóricos anglosajones, entre los trabajos de uno y otro lugar se establecieron algunos puntos de contacto, que significaron para los estudios folclóricos la imposibilidad de volver atrás en algunos de sus abordajes. Por ejemplo, quedó establecida la necesidad de interpretar los fenómenos folclóricos en relación con contextos más abarcadores que los que se tenían en cuenta hasta entonces, si bien la delimitación de estos contextos también adquirió formas diferenciales, según la metodología adoptada. En Estados Unidos, los nuevos enfoques realizaron una ruptura con los abordajes encarados desde una perspectiva literaria, centrados exclusivamente en los textos. La propuesta de algunos investigadores de encuadrar las mani-

festaciones consideradas folclóricas en contextos mayores generó lo que se conoció como controversia texto/contexto. Una manifestación de las posturas que reclamaban la continuidad de los enfoques centrados en el texto fue la recordada conferencia pronunciada por D.K Wilgus en la American Folklore Society en 1972, denominada "*The Text is The Thing*" ("El texto es la cosa", *nuestra traducción*). Desarrollos posteriores llevaron a la conclusión de que una dicotomía texto/contexto no era productiva, en tanto que cualquiera sea el elemento de contexto que el investigador decida tener en cuenta, siempre debe ser de alguna manera textualizado. En Argentina, donde una de las marcas constitutivas del campo se situaba en la focalización en fenómenos ubicados en áreas rurales, los nuevos lineamientos pusieron gran énfasis en la determinación de los criterios que constituían grupos folclóricos, con el fin de demostrar que éstos excedían largamente aquellos ámbitos.

Desde los tempranos años de la década de 1970 en los cuales los nuevos enfoques se dieron a conocer, muchas cosas han ocurrido en nuestras respectivas sociedades y también en el seno de los campos académicos. Aquellos que llevamos a cabo estudios folclóricos, al igual que todos los investigadores de las disciplinas sociales y humanísticas hemos enfrentado, y en buena medida seguimos haciéndolo, una enorme cantidad de dificultades que exceden el marco de lo estrictamente disciplinario. Oscilaciones políticas, constricciones institucionales y reducciones presupuestarias son algunas de las situaciones con las que lidiamos. En los EE.UU., el auge aperturista originado en la década del 60 que posibilitó el florecimiento de los estudios folclóricos con especial énfasis en la investigación de las conformaciones identitarias de las minorías étnicas, fue seguido por el desarrollo de tendencias conservadoras que afectaron al campo y la consiguiente reubicación de propuestas renovadoras en otros departamentos universitarios. Ello se evidencia cuando se observa el crecimiento que muy especialmente en la década de 1990 tuvieron los Departamentos de "Estudios Culturales" y de "Ciencias de la Comunicación", a expensas de los de Folclore, dado que recibieron a buena parte de los investigadores y estudiantes y a su consecuente producción. En la Argentina, la ubicación de

la Folclorística como campo autónomo en los ámbitos universitarios nunca se consolidó. Por ejemplo, en la Universidad de Buenos Aires, se creó una Licenciatura en Folclore en el año 1955, pero a los tres años en el año 1958 desapareció para dar lugar a la carrera de Ciencias Antropológicas. En la actualidad la misma cuenta con una sola asignatura denominada "Folclore General".<sup>7</sup>

A pesar de esta escasa inserción institucional, percibimos algunos elementos paradójicos: los conceptos originarios del campo del Folclore aparecen hoy bajo nuevas formas, mostrando que aunque la Folclorística como espacio disciplinar haya caído en una suerte de ostracismo, algunas de sus ideas fundantes (muchas veces cuestionadas y superadas *dentro* de los marcos disciplinarios) siguen siendo la base de discursos académicos vigentes (aunque éstos no registran las modificaciones de aquellos paradigmas iniciales). Un ejemplo significativo se desprende de los estudios de "patrimonio cultural" en gran auge actualmente que emplean categorías que la Folclorística ha utilizado desde sus comienzos (véase Bialogorski y Fischman 2001). Así los antiguos intereses de los folcloristas por las fiestas, las narrativas o las comidas pasan a denominarse "patrimonio intangible" o "patrimonio inmaterial". De esa manera vuelven a formar parte de las preocupaciones de las disciplinas sociales y humanísticas bajo un nuevo ropaje, aunque con los mismos supuestos teóricos subyacentes que dieron origen a los estudios folclóricos: la idea de la existencia de fenómenos culturales que están a punto de desaparecer. Entonces, si esta vez no están amenazados por la Modernidad y el progreso concomitante a ella como cuando se constituyó el campo, el gran desafío lo plantea la globalización. También se afirma que algunos de estos bienes poseen la cualidad de la "autenticidad" (en virtud de la identidad de sus productores o de la región en la que son producidos), y por lo tanto merecen ser rescatados frente a otros que son copias o de calidad menor y no debieran ser dignos de cuidado.<sup>8</sup> Esta situación no se limita a los ámbitos académicos, sino que ha pasado a formar parte de la agenda de los organismos internacionales, como es el caso de UNESCO. Ello nos permite concluir que todavía sigue habiendo un espacio para los estudios folclóricos, si bien no

institucional (éste pareciera ser el bien a rescatar antes de su extinción), por lo menos para su particular forma de encarar el estudio de manifestaciones expresivas elaboradas en dos siglos de formulaciones y críticas. Si entendemos que los hechos no anteceden al campo, sino que la disciplina constituye los fenómenos que aborda (Kirshenblatt-Gimblett 1996), adquiere una mayor productividad como criterio para determinar los alcances y la competencia del campo disciplinar, atender a las preocupaciones, y orientaciones que han mantenido una persistencia a lo largo del tiempo, aunque éstas también hayan sido reformuladas. Las nociones de “patrimonio cultural”, “memoria” y “usos del pasado” van de la mano y la Folclorística tiene reflexiones para ofrecer, específicamente, a partir de dos nociones que ha trabajado con profundidad: las de “tradicición” y “actuación”, la primera de ella desde sus inicios, la segunda desde hace cuatro décadas. Por esa razón, en esta oportunidad nos proponemos un ejercicio de reflexión sobre algunos conceptos fundamentales de los estudios folclóricos, que sin ser exhaustivo, nos dé la posibilidad de pensar acerca de la forma de seguir llevando a cabo nuestros estudios. Asimismo, como planteamos al inicio de este trabajo, nuestra intención es contribuir al desarrollo de nuevos marcos analíticos que permitan dar cuenta de procesos socioculturales como el de la elaboración de la memoria social.

Un eje que seguiremos es el del concepto de “tradicición”. Esta noción se ha mantenido sistemáticamente unida a las definiciones del Folclore, tanto desde posturas que la presentan como la característica fundamental de aquellos fenómenos que se considerarán como tales (Thompson en Ben-Amos 1972) como desde aquellos enfoques comunicativos sincrónicos que han pretendido *liberarlo de su peso* (énfasis nuestro) (Ben-Amos 1972).<sup>9</sup> En el siguiente punto reseñaremos algunas conceptualizaciones producidas en los EE.UU. que han significado una ruptura con las posturas iniciales respecto al concepto de “tradicición”. Posteriormente mostraremos cómo éste se eslabona con la noción de “actuación” (*performance*), incorporada a los estudios del campo a partir de la reformulación anteriormente mencionada, y que pasa a ser la clave a partir de la cual es posible repensar la idea de “tra-

dición” y acceder a un esquema explicativo de sus procesos de elaboración. Luego plantearemos algunas reflexiones teóricas surgidas de trabajos realizados recientemente en nuestro ámbito. Deseamos entonces dejar trazadas algunas líneas para seguir avanzando en una conceptualización de los fenómenos sociales desde una perspectiva que tome en cuenta algunos aspectos históricamente trabajados por los estudios folclóricos en el norte del continente, pero que deben ser, y lo están siendo en este momento, repensados para el estudio de las sociedades latinoamericanas. Dicha adecuación no supone una aplicación acrítica de teorías, sino que implica el desarrollo de nuevas vías metodológicas a partir de los problemas que plantea la operacionalización de los conceptos teóricos.<sup>10</sup>

#### **La “Actuación” como instancia específica de producción de tradición**

Si bien como afirmamos anteriormente la noción de “tradicición” constituye uno de los ejes conceptuales sobre los que se edificó el campo del Folclore, quizás el hecho de que otras disciplinas también hayan fijado su atención en ella ha tenido consecuencias. En principio, su señalamiento como campo problemático, y consiguientemente, una reflexión acerca de sus alcances. La Historia ha realizado una importante aproximación, en particular a partir de la publicación de *The Invention of Tradition* por Eric Hobsbawm y Terence Ranger en 1983. Según plantea Hobsbawm en la introducción, la “tradicición” está constituida por aquél conjunto de prácticas ritualizadas dentro de una organización jurídico política y cultural determinada: el estado-nación moderno. Asimismo, este autor establece una distinción entre “tradicición”, “costumbre” y “convenciones o rutinas”. Dicha distinción limita la definición de “tradicición” a aquellas inventadas desde un poder hegemónico (Briones 1994).<sup>11</sup> Resulta interesante notar que, de acuerdo con Hobsbawm, el folclore, en tanto “práctica consuetudinaria tradicional” sería aquello que es luego apropiado y sometido a un proceso de formalización o ritualización con fines nacionalistas. Por lo tanto, esta perspectiva presupone la existencia de un cuerpo de tradiciones “auténtico”, el cual para convertirse en discurso ideológico del estado-nación, pasa por un

proceso de reconversión. Desde un punto de vista folclórico como el que sustentamos, tal división no es operativa. En la reformulación fundamental de la noción de tradición que llevan a cabo Richard Handler y Jocelyn Linnekin (1984), estos autores la caracterizan como una permanente interpretación del pasado. La apelación al pasado se haría en función de una continuidad (verificable empíricamente o meramente construida sobre algún débil lazo trazable). Según estos autores se trataría entonces de una construcción simbólica, una asignación de sentido realizada en el presente. Ahora bien, concordamos en que tal como lo plantean Handler y Linnekin, no hay traspaso isomórfico, es decir, que más allá de la atribución de tradicionalidad a cierto ítem o comportamiento, cada replicación conlleva una dimensión de cambio, incluso en el caso, siguiendo también un ejemplo de los citados autores, de la repetición irreflexiva de algún comportamiento aprendido de los padres.<sup>12</sup> Por lo tanto, además de los casos específicos en los cuales se apela a la tradición para legitimar el presente, podemos plantearnos que la noción de tradición remite a todas las instancias de transmisión cultural. Como afirma Dell Hymes (en Bendix *op.cit.*) todos los grupos humanos “tradicionalizan”. Al hacerlo, re-crean continuamente, por lo que por definición entonces, la tradicionalización comprende cambios. Esto nos lleva entonces a focalizar en las instancias específicas en que éstos se concretan con el fin de llegar a una comprensión de los mecanismos y las significaciones que adquieren dichos cambios. Una de las instancias donde es posible situar y examinar la construcción de la “tradición”, es la situación de “actuación”. Por lo tanto, desde el punto de vista de la Folclorística, los conceptos de “tradición” y “actuación” se entrelazan para producir un andamiaje explicativo de fenómenos sociales particulares.

El término “actuación” (*performance*) es reclamado desde diferentes campos y perspectivas teóricas en los cuales confluyen miradas afines. Por ejemplo, existe un campo de estudios de la “*performance*” que se vincula con la actuación teatral (ver Schechner 2000). Por ello, consideramos preciso proporcionar una delimitación de este concepto desde una perspectiva folclórica.<sup>13</sup> Entendemos que la definición de Richard Bauman como “modo de co-

municación marcado estéticamente, y destacado, enmarcado en forma especial y puesto en exhibición ante una audiencia para su evaluación” (1975; 1992b) otorga una delimitación operativa. Cada uno de los términos de esta definición de “actuación” precisa las características del fenómeno de modo de poder someterlo a análisis. Por empezar, se la considera como una **instancia comunicativa**. En dicho carácter, presupone la existencia de por lo menos un componente emisor y otro receptor, y la transmisión de un mensaje. Esto no significa postular como única estructura comunicativa posible la de la díada emisor/receptor. Justamente, la dimensión emergente de la actuación permite el surgimiento de más roles en las situaciones comunicativas y su alternancia. (Para un ejemplo etnográfico significativo véase Yankah 1995). Este **modo comunicativo** tiene una marca estética singular, es decir, hace uso de recursos estilísticos que señalan una particularidad que lo diferencia de otros modos comunicativos (en este sentido se observa una similitud con la función poética del habla indicada por Jakobson).<sup>14</sup> A su vez, este modo es destacado, es decir, tiene una prominencia respecto a otras manifestaciones discursivas. Está enmarcado en forma especial, y dicho marco orientará la interpretación. Por último debe existir una audiencia que evalúe aquello que se pone en escena. Dicha audiencia puede ser la destinataria principal del mensaje, o no. La noción de evaluación debe ser vista como una interrelación activa entre todos los participantes de la interacción comunicativa.<sup>15</sup> En ésta los roles pueden cambiarse, las actitudes de la audiencia pueden alterarse a medida que la actuación tiene lugar.<sup>16</sup> Es decir, aparece toda una gama de posibilidades que caracteriza esta dimensión emergente de la actuación.

Las maneras específicas por medio de las cuales se establece la vinculación entre “tradición” y “actuación” han sido postuladas en reflexiones que siguieron a las primeras definiciones de este último concepto (Bauman y Briggs 1990). Ellas han dado lugar a un refinamiento en la descripción de los mecanismos mediante los cuales en el marco de actuaciones concretas se plantean nuevas significaciones, a partir de la reelaboración de discursos anteriores. En este sentido, la noción de intertextualidad surgida a partir de las pro-

puestas de Bajtín, ha resultado productiva para conceptualizar los procesos de construcción de continuidades culturales.<sup>17</sup> Mediante “procesos de contextualización” que suponen “entextualizaciones” y “recontextualizaciones”, se extraen fragmentos de discursos de contextos anteriores de producción y se los sitúa en nuevos contextos discursivos.<sup>18</sup> De esta manera, en cada instancia de actuación es posible establecer una continuidad en grado variable con aquellas instancias anteriores, o propugnar una discontinuidad. Ello, es importante destacar, en función de variables sociales y políticas en cuyo contexto la actuación tiene lugar y de las posibilidades que éstas les brinden a los actores (Briggs y Bauman 1996 [1992]). Pero también los participantes de la actuación, a través de la agencia que ésta les provee, pueden cuestionar, y de hecho lo hacen, los límites hegemonícamente impuestos. De ahí la importancia de focalizar en instancias específicas de actuación, incluso aquellas en las que no es posible anticipar cambios y que sin embargo generan nuevas propuestas de interpretación. Esta noción, denominada “brecha intertextual”, resulta de suma utilidad para considerar la magnitud de los encadenamientos entre prácticas discursivas. Esta brecha permite establecer la calidad de la conexión con un pasado significativo y es también utilizada en la asignación de autoridad a ciertas formas (Bauman 1992a). Es decir, que esta práctica, a partir de ahora denominada “proceso de tradicionalización” (Bauman 2000b) es la que articula discursos ubicados en contextos pasados con aquellos ubicados en el presente. En este sentido, dado que las manifestaciones expresivas se producen dentro de ciertas convenciones, adquiere relevancia la noción de “género” que también ha sido constitutiva del campo del Folclore, y que cuenta con su propia historia de crítica desde diversos ángulos. En principio, se ha cuestionado la validez de la categorización genérica “*etic*” para el análisis de los fenómenos folclóricos (Ben-Amos 1969). Posteriormente la crítica se ha centrado en la propia complejidad de la definición de los géneros, incluso mediante la utilización de categorías “*emic*”, dado que se reconoce la posibilidad de la combinación genérica en función de los contextos en los cuales se practican determinados géneros (Briggs y Bauman *op.cit.*).

Ahora bien, una vez que hemos situado a la tradición como parte de un proceso comunicativo de “tradicionalización”, en el cual el aspecto formal del mensaje a transmitir cobra un lugar primordial, nos abocaremos a examinar instancias específicas en que las manifestaciones expresivas se concretan. Siguiendo los lineamientos mencionados, un grupo de investigadores de la Universidad de Buenos Aires comenzamos a trabajar en algunos procesos de tradicionalización que tienen lugar en nuestra ciudad.<sup>19</sup> Analía Canale (2001; 2002) realizó un estudio de una agrupación barrial de murga, “Pasión Quemera” de Parque Patricios. Descubrió así las diferentes maneras a través de las cuales, por medio de manifestaciones expresivas, en sus actuaciones esta murga establece una conexión con el pasado del barrio, y con otros pasados, referentes a contextos más amplios. Las canciones de la murga recrean determinados ritmos musicales y sus letras mencionan a personajes destacados del barrio, como el boxeador Ringo Bonavena, nombran a poetas tangueros, relatan el inicio local de la agrupación, recuerdan el pasado murguero de Buenos Aires. También otras manifestaciones presentes en las actuaciones como los trajes y los estandartes establecen una relación indexical con el barrio a través del uso de los colores rojo y blanco, característicos del Club Huracán y con la historia política del país, como surge de los apliques con imágenes de pañuelos blancos que hacen referencia a las Madres de Plaza de Mayo. Laura López (2000; 2001a; 2001b) estudió los procesos de construcción de identidad negra por parte de descendientes de africanos en Buenos Aires. A través del análisis de un evento particular que tiene lugar en el barrio porteño de San Telmo, las “Llamadas de tambor”, músicos, bailarines y audiencia evocan y crean sentidos del candombe como emblema de identidad negra. Muestra así el establecimiento de una continuidad entre la práctica actual del candombe por parte de habitantes de la comunidad negra de Buenos Aires y un pasado negado y estigmatizado. Cecilia Benedetti (2001, 2002) describió las diversas maneras por medio de las cuales un grupo de rock independiente, “La Renga” se vincula con grupos de rock de las décadas del 70 y del 80 a través de la apelación a ciertas letras y a canciones. De esta manera la banda se sitúa en una línea crítica

en contraposición con otras bandas musicales que manifiestan un compromiso mayor con las demandas del mercado.

Veamos entonces los mecanismos de entrelazamiento de la “tradicición” con la “actuación”. La “tradicición” como apelación a un pasado, se manifiesta formalmente en la instancia de la actuación, la cual tiene lugar en contextos específicamente definidos. Cuando ésta se realiza, se plantean nuevos contextos, los cuales proponen a su vez nuevos marcos para la interpretación, dando lugar a significaciones originales, y erigiendo áreas de ruptura o de integración entre diversos pasados y el presente. Volviendo a los ejemplos mencionados, cuando como parte de su actuación, la agrupación “Pasión Quemera” canta una canción de homenaje a Gardel, se posiciona en una línea de continuidad con una tradición tanguera porteña. Asimismo, cuando los candomberos afroargentinos establecen un recorrido para sus “llamadas” en el barrio de San Telmo y lo repiten en cada ocasión en que las llevan a cabo, delimitan un espacio en el presente, mediante una apelación al pasado, con una proyección hacia el futuro. Esto es, se apropian simbólicamente de ese lugar de la ciudad y lo constituyen en un espacio característico de la comunidad negra. De manera similar, en los recitales del grupo de rock “La Renga” se establecen vinculaciones con bandas que la precedieron en el rock nacional como “Los Redonditos de Ricota” a través de la exhibición de banderas alusivas o mediante la puesta de alguno de sus temas por parte del musicalizador en los instantes previos al recital.

Así como la mayor parte de los estudios folclóricos que trabajan con esta perspectiva dan cuenta de cómo los sujetos se apropian de expresiones pasadas para recontextualizarlas en el presente (principalmente los sectores populares), entendemos que el mismo “proceso de tradicionalización” puede ser realizado también desde otras instancias, entre ellas las institucionales estatales. Es decir, me interesa destacar que el mecanismo constitutivo de los procesos de tradicionalización puede ser visto del mismo modo en funcionamiento cuando desde sectores hegemónicos, o desde los aparatos estatales se seleccionan textos provenientes del pasado y se los sitúa en el presente procediendo a su resignificación. En

trabajos anteriores, hemos analizado la recuperación y puesta en situación de actuación de “canciones patrias” por parte del Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires en 1999. Estas canciones, instauradas como parte de los esfuerzos del sistema educativo nacional por homogeneizar a la población bajo un emblema patrio en la primera mitad del siglo XX, alcanzaron una diversidad de sentidos surgidos a consecuencia de una nueva intervención estatal, esta vez hacia finales del mismo siglo, por medio de su actuación en actos masivos organizados por una dependencia estatal municipal y también en las fiestas escolares conmemorativas de las efemérides nacionales (Bialogorski y Fischman 2000a; 2000b). Asimismo, en un artículo publicado recientemente (Fischman 2002) proponemos una reflexión acerca de los resultados de políticas culturales específicas, a través del análisis de una de las formas que adquiere la representación de las artesanías en los museos en la actualidad. En dicho trabajo, en principio, reseñamos brevemente cómo a principios del siglo XX, en el proceso de constitución de las artesanías como patrimonio cultural, se las vinculó con un pasado prehispánico y señalamos los cambios que dicha vinculación atravesó en distintos momentos históricos conjuntamente con el desarrollo de una concepción de la producción artesanal como un campo complejo. Luego, a partir de un posicionamiento en el campo de la problemática museal detallamos cómo dicha renovación en la conceptualización del campo artesanal se expresó en los modos de exposición museográficos. Posteriormente tomamos en consideración el concepto de actuación (*performance*) y nos centramos en el estudio de un caso particular (la realización de una feria artesanal indígena llevada a cabo en un museo de Buenos Aires). A partir del análisis de manifestaciones discursivas escritas (folletos explicativos) y orales (fragmentos de entrevistas semi-estructuradas realizadas en el transcurso de la feria), exponemos algunas posibilidades de resignificación de las tempranas formulaciones acerca de la relación artesanía-cultura indígena surgidas en dicho evento.

Un caso de gran complejidad por la cantidad de actores en juego es el que desarrolla Carolina Crespo (2003) con relación a los diversos

agentes que intervienen en la organización de los festejos del carnaval en la ciudad de Gualeguaychú y cómo estas se dirimen en situaciones de actuación en las cuales se ponen en juego las expresiones consideradas tradicionales en ese contexto, significando que son provenientes del pasado local. En particular nos interesa destacar cómo frente a las formas mercantilizadas que adquiere el denominado “Carnaval del País”, la Dirección de Cultura organiza un festejo paralelo, el “Corso Matecito”. Éste involucra una agrupación artística ausente del Carnaval del País, la murga, que a su vez convoca a habitantes de los sectores periféricos de la ciudad. Así se erige una construcción dicotómica entre el primero que representa a lo “moderno” y el segundo que representa lo “tradicional”. Pero esta invocación a lo “tradicional” supone también el respeto a pautas restrictivas respecto a la expresión que las murgas están autorizadas a realizar. Se localiza su tradicionalidad en un instrumento, la corneta, y se propone como forma de expresión la combinación de sonidos con ellas. Pero en una actuación particular registrada por Crespo, el cantor de uno de los grupos murgueros toma el micrófono y entona una canción, manifestando así que la canción es *también* un elemento “tradicional” de la murga, proveniente de su pasado y forma específica de exposición. De esa manera, en una actuación particular, se modifican las significaciones que desde el poder político se quiere asignar a los componentes considerados “tradicionales”.

La enumeración de casos precedente señala que, al examinar la elaboración de la memoria social como parte de procesos de tradicionalización manifestados en actuación, los mecanismos conmemorativos demuestran poseer una complejidad que se explica sólo en parte cuando se utiliza la noción de “usos del pasado”, y que es necesario ahondar en las prácticas por medio de las cuales esos usos tienen lugar.

### **La “retradicionalización” como forma particular del “proceso de tradicionalización”**

Estas observaciones nos llevan a plantear que es necesario seguir profundizando en las

características del citado “proceso de tradicionalización”. Una primera reflexión al respecto permite considerar que dicha denominación no alcanza a dar cuenta en forma fehaciente del factor político implicado en estas actuaciones. Por esa razón, proponemos utilizar el término “retradicionalización” para denominar todas aquellas instancias en las cuales hay una decisión consciente de apelar a formas estéticas ubicadas en un pasado y recontextualizarlas en el presente.<sup>20</sup> En un trabajo reciente, el folklorista irlandés Diarmuid Ó Giolláin (2005) también utiliza el término “retradicionalización” (*retraditionalization*). Según este autor, el vocablo engloba “la creación de tradiciones nuevas, la re-circulación de tradiciones culturales nuevas o moribundas, la reorientación de la producción cultural tradicional hacia contextos modernos o la definición intensificada de materiales culturales existentes” (traducción propia). Sin embargo, identifica a la “retradicionalización” como sinónimo de los ya nombrados “folclorismos” ó “fakelore” con lo cual, seguiría subyaciendo la idea de la existencia de fenómenos folclóricos con cualidades “auténticas”.

Siguiendo entonces con los lineamientos propuestos en torno a la noción de “retradicionalización”, nos interesa volver a los planteos de Bauman (1989) respecto al concepto de “actuación” (*performance*). Este autor plantea dos sentidos principales del término “actuación”. Uno, como modo artificioso de comunicación. En éste, lo artístico individual adquiere una importancia fundamental en contextos situacionales de interacción social, por ejemplo, al enunciar un proverbio o narrar un relato. El otro, que se centra en acontecimientos públicos como la “actuación cultural” (en Singer 1972), adquiere relevancia en relación con la organización social del proceso por el cual ésta se realiza.

A continuación, mostraremos cómo las dos acepciones se complementan para forjar la memoria social a través de la producción de la retradicionalización. Esta es una práctica reflexiva porque permite poner a consideración usos pasados y volver a instaurarlos. Por lo tanto, es un proceso complejo, que posee varias fases que se articulan en una interrelación dinámica: en un momento histórico determinado, por una multiplicidad de causas posibles, ciertos actores sociales deciden proceder a

actualizar prácticas ubicadas en un pasado real o imaginado, conocido o a investigar. Este procedimiento posee por lo menos, dos dimensiones: una *interna*, que comprende todas las acciones que encadenadamente participan de la estructuración de una “actuación” determinada, y una *externa* de representación, que sería la actuación propiamente dicha, es decir, el momento mismo de la exhibición pública. Este momento generaría un contexto comunicativo de características singulares.<sup>21</sup>

Observemos cómo se manifiestan estas dos dimensiones: la retraditionalización tal como la entendemos, supone una instancia de búsqueda en el pasado, una indagación en fuentes a las que se considera “poseedoras de un saber anterior” para reconstruir una tradición. Ese re-construir sería sinónimo de retraditionalizar. Supone entender que ya existió un saber, una práctica, y manifiesta un interés consciente por instaurarla nuevamente. Podemos postular que ese saber que se desea recuperar forma parte de un pasado quizás negado u ocultado. Es decir, lo recordado no necesita ser investigado. Sólo aquello que en los procesos sociales de elaboración de memoria fue dejado de lado o estigmatizado requiere de una recuperación por aquellos sectores que deciden realizar una apelación al pasado.<sup>22</sup> Por otra parte, el “uso del pasado” no ocurre linealmente, sino como resultado de procesos comunicativos en los cuales tienen lugar un número de recontextualizaciones en actuaciones determinadas. Es en éste punto donde se articulan los dos sentidos de actuación mencionados por Bauman: el de la poética de la comunicación y el de la actuación pública. Así, las dos concepciones de actuación anteriormente mencionadas forman parte de un mismo proceso. Para llegar a la “actuación pública” deben tener lugar actuaciones centradas en la comunicación poética en ámbitos más limitados. En este sentido, es importante destacar el papel que en este proceso de retraditionalización cumple otra dimensión históricamente estudiada por el Folklore: la oralidad.<sup>23</sup>

Por lo tanto, la *retraditionalización* incorpora la noción de la *tradicionalización* anticipada por Hymes, como desarrollo activo que tiene lugar en forma continua, en todas las instancias comunicativas en que se extraen porciones de discurso anterior y se los vuelve

a situar en una nueva interacción y que sería por lo tanto constitutiva de todas las instancias de transmisión cultural. Asimismo, incluiría esta concatenación de instancias discursivas a los procesos sociales activos que implican una decisión. En ellos la agencia de los sujetos adquiere primacía en tanto decisión consciente de elaboración discursiva de manifestaciones expresivas inspiradas en prácticas localizadas en un pasado con fines políticos, sea un reclamo étnico, la postulación de una mirada alternativa sobre el carácter específico de un tipo de producción cultural o la recuperación de algún saber dejado de lado.

Este punto es importante para desencializar las manifestaciones artísticas atribuidas a lo folclórico o lo popular. La actuación de determinados discursos en ciertas instancias por determinados actores sociales puede proponer sentidos alternativos, eventualmente contrahegemónicos. Pero estos sentidos no surgen automáticamente de la adscripción social de los actores involucrados, sino de las formas en que dichos sentidos son construidos e interpretados en contextos específicos. Ello de ninguna manera significa desconocer la importancia de las relaciones sociales de producción en la creación cultural, sino proponer que a partir de determinados condicionantes históricos, es posible la generación de ciertas respuestas, pero su forma de articulación y mecanismos de elaboración suponen la posibilidad de la incorporación de actores variados y la concreción de su accionar en manifestaciones que pueden tener múltiples efectos, algunos de ellos previstos por los actores y otros no.

### A modo de conclusión

Por lo tanto, la *retraditionalización* define básicamente el proceso por el cual se ponen en relación intertextual fragmentos provenientes de contextos anteriores con una finalidad explícita de producir un cambio. De esa manera, la “retraditionalización” se plantea como diferente del “proceso de tradicionalización” anteriormente descrito, en tanto éste es constitutivo de todo fenómeno de transmisión cultural, mientras que el primero abarcaría instancias activas de diálogo con el pasado con fines políticos. Dicho diálogo puede ser realizado desde sectores diversos, como cuando grupos sociales estigmatizados activan un repertorio de comportamientos que se adjudican como

propios (véase López 2001) o cuando desde el estado se realizan intervenciones para “recuperar, preservar, difundir” el *patrimonio cultural* de forma de representar simbólicamente una identidad social (Prats 1997). En todos los casos se trata de una producción de memoria a partir de la reactivación de elementos ubicados, en principio, en el pasado. Pero dicha reactivación en sí misma, cualquiera sea la forma que adquiera y las circunstancias en las que se lo registra, es el fenómeno a considerar con independencia de cualquier juicio acerca de su “autenticidad”.

La mirada específica de la Folclorística estaría dada por su enfoque en la transmisión de saberes a través de la dimensión expresiva artística. Proponemos entonces que se encuentra en aquél punto de intersección entre los procesos de “tradicionalización” en general (y el de “retradicionalización” en particular) y lo estético, confluencia que tiene lugar en instancias específicas de “actuación”. Asimismo, sugerimos que los conceptos de “tradicición” y “actuación” constituyen un entramado con otras nociones que históricamente han sido abordadas por los estudios folclóricos, como las de “oralidad” y “género”. La particularidad del enfoque folclórico está dada por la delimitación de su objeto de estudio al centrar su mirada en manifestaciones expresivas que ponen de relieve en su puesta en acto una dimensión estética de la cultura construida a partir de una apelación a un pasado. Éste enfoque en la poética, dimensión a partir de la cual los discursos pueden colmarse de sentidos, es el punto de partida desde donde es posible abarcar aspectos más amplios. Surge así la posibilidad de considerar a la Folclorística como disciplina que puede dar cabal cuenta del “cambio” (en contraposición a la visión conservadora que la considera como ámbito disciplinar destina-

do a preservar la “tradicición” entendida como prácticas culturales inmutables). La Folclorística registraría así las instancias de transformación cultural, ya que por definición las actuaciones contienen en sí una dimensión reflexiva de cambio y constituyen el nexo entre tradición, práctica y emergencia (Bauman *op.cit.*).

Por último, volviendo una vez más a la cuestión inicialmente planteada acerca de la situación de nuestra disciplina en la actualidad, y de su pertinencia para el abordaje de los modos de elaboración de la memoria social, más de treinta años después del lanzamiento de las denominadas “Nuevas Perspectivas”, podemos sugerir entonces, que más allá de los pronósticos apocalípticos y de las acciones principalmente institucionales que se esfuerzan por concretar aquellos pronósticos y también del poco “diálogo” entre los investigadores latinoamericanos y estadounidenses, fuera de la adecuación y operacionalización de algunos conceptos generados por los primeros por parte de los segundos, el futuro de la Folclorística, en tanto campo que atiende a las nociones de “tradicición” y “actuación”, no se presenta diluyéndose en otros campos disciplinarios. Tampoco aparece adquiriendo una autonomía total, que por otra parte nunca tuvo. Seguirá centrándose en aquellas cuestiones que forman el entramado de la comunicación humana, adquieren formas expresivas, y miran siempre hacia el pasado para intentar replicarlo, o establecer una ruptura, pero con la certeza de que no es posible ignorarlo. Es en ese sentido que la particular aproximación de los estudios folclóricos mantiene su vigencia y proporciona herramientas insoslayables para examinar las instancias en las cuales la memoria social se concreta, es decir, se hace visible y tiene consecuencias efectivas en los procesos socioculturales.

## Notas

Agradezco los comentarios y sugerencias de Alicia Martín y Carolina Crespo los que, sin dudas, han resultado beneficiosos para este trabajo.

<sup>1</sup> A lo largo de este trabajo empleamos el término “Folclorística” en lugar de “Folklore” con el fin de establecer una diferencia entre la disciplina y el objeto de estudio. Alternativamente también usamos la expresión “estudios folclóricos”. La intención de ceñirnos al término “Folclorística” es destacar su lugar como

disciplina que se aboca a la investigación de determinados fenómenos socioculturales. Determinar las características de los fenómenos investigados por los estudios folclóricos es una de las problemáticas más frecuentes del campo y ameritarían sendos tratados. Esbozamos algunos de los rasgos que consideramos relevantes por medio de este artículo.

<sup>2</sup> Los trabajos referidos son “La competencia del Folklore para el estudio de procesos sociales. Actuación y

(re)tradicionalización”. En *Arte, Comunicación y Tradición*. Compiladora: María Inés Palleiro. Buenos Aires: Dunken (2004) y “Procesos sociales y manifestaciones expresivas. Una aproximación a partir de los estudios folklóricos” Potlatch, Cuaderno de Antropología y Semiótica, Año 1, N° 1, [www.potlatch.com.ar](http://www.potlatch.com.ar), septiembre, 2004.

<sup>3</sup> Acerca de la relación entre Folclore y nacionalismo ver Blache (1991) y de Jong (2005).

<sup>4</sup> Excede al propósito de este artículo la realización de un análisis pormenorizado del desarrollo disciplinario cuyos antecedentes se encuentran en la labor de anticuarios y filólogos (Bauman 2000a). Cabe destacar, sin embargo, que aún hoy los alcances del término siguen en discusión tanto en EE.UU. como en América Latina (ver los artículos del *Journal of Folklore Research* volume 33 N°3 de 1996 y los de la *Revista de Investigaciones Folklóricas* de 1994, 1995 y 1996), se podría afirmar que como parte constitutiva de su existencia como campo del conocimiento.

<sup>5</sup> Tomo como fecha de presentación de las “nuevas perspectivas” la publicación del libro *Toward New Perspectives in Folklore* en el año 1972 bajo los auspicios de la American Folklore Society, aparecido en primera instancia como número especial del *Journal of American Folklore* (vol.84, n° 331 de 1971).

<sup>6</sup> Si bien tomamos *Towards New Perspectives in Folklore* como el libro fundamental que incluso llega a denominar esta reorientación, también consideramos otras publicaciones como de importancia fundamental en este movimiento, como las de Ben-Amos y Goldstein (1975) y Ben-Amos (1976).

<sup>7</sup> Para un desarrollo detallado de las alternativas de las asignaturas vinculadas al Folclore en la Universidad de Buenos Aires ver Bialogorski y Fischman (2003).

<sup>8</sup> Estas cuestiones recuerdan viejas discusiones acerca de la distinción entre folclore, folclorismo y “faklore” o “falso folclore” que han sido largamente debatidas (ver Bendix 1997).

<sup>9</sup> “Tradición” es también un término empleado de forma masiva y frecuente, con una cierta consistencia semántica. Aunque es importante tener en cuenta que el significado de éste sentido común se vincula íntimamente con aquellos que lo construyen y con la instancia sociohistórica y comunicativa en que ocurre, es posible notar una elaboración coincidente de la noción en relación con la idea de una continuidad inmutable. Sin embargo, también es importante notar los usos diferenciales del término. Una investigación en curso en este momento revela la posibilidad de la referencia a la tradición para connotar precisamente, el cambio (ver Fischman Mimeo).

<sup>10</sup> En este sentido, son relevantes los estudios realizados en la Universidad de Buenos Aires, en el marco de los proyectos UBACyT AF 31 “Folclore en las grandes ciudades. Memoria y retradicionalización en Buenos Aires en el fin del milenio” en el año 2000, F105 “Folclore en las grandes ciudades. Identidad cultura y patrimonio en Buenos Aires”, y los que están siendo realizados en la actualidad en el proyecto Ubacyt F034 “Folclore y políticas culturales. La gestión de la identidad y la tradición en el

estado neoliberal a partir de 1990” todos ellos bajo la dirección de la Lic. Alicia Martin.

<sup>11</sup> De esta manera concuerda con Raymond Williams (1977) quien define a la tradición como una “fuerza activamente configurativa” y la presenta como un instrumento “selectivo” en la producción de hegemonía.

<sup>12</sup> Una muestra contundente que la noción de variación está presente desde temprano en la Folclorística la constituye el hecho de que ello también es tomado en consideración desde los estudios folclóricos realizados con el método histórico-geográfico, que reconoce la existencia de variantes, incluso en relatos narrativos que se agrupan bajo el mismo tipo.

<sup>13</sup> La propia traducción al castellano del término “performance” resulta problemática. Desde la etnolingüística ha sido traducido como “ejecución” (ver Golluscio 1992). Desde el Folclore se ha preferido traducirlo como “actuación” dado que mantiene el acento sobre la dimensión expresiva artística de los fenómenos comunicacionales que estudia.

<sup>14</sup> Esta vinculación con la función poética del lenguaje tal como la utilizan los lingüistas de la Escuela de Praga ha sido claramente subrayada por Elizabeth Fine (1984). Como afirma Jan Mukarovsky (1977 [1940]), el lenguaje poético que plantea un cambio permanente con respecto a lo establecido y estandarizado en el lenguaje, pone en un primer plano el acto mismo de expresión.

<sup>15</sup> Alessandro Duranti (1986) explica detalladamente el rol de la audiencia.

<sup>16</sup> Es importante destacar que han habido precedentes dentro del campo de los estudios folclóricos en relación a la consideración de la audiencia (Dégh 1962). Sin embargo, más allá de las descripciones objetivas de lo que ocurre en los contextos de situación, Dégh no se adentra en las significaciones que la interrelación entre los participantes de un evento comunicativo produce.

<sup>17</sup> Una compilación reciente da cuenta del funcionamiento de la intertextualidad en diferentes culturas y momentos históricos (Bauman 2004). Como dato de interés, es preciso notar que el término “Intertextualidad” no surgió del círculo de Bajtín, sino que fue acuñado por Julia Kristeva en la década de 1960 (Bauman [en prensa] en *Journal of Linguistic Anthropology*).

<sup>18</sup> Bauman y Briggs (op.cit.) definen a la “entextualización” como el proceso de convertir un fragmento de discurso en texto, esto es, delimitarlo de forma tal de poder ser extraído de su contexto original. “Recontextualización” es definido como el proceso por el cual dicho texto, luego de sometido a la “entextualización” es situado en otro contexto discursivo.

<sup>19</sup> Me refiero a los integrantes de los proyectos UBACyT antes mencionados.

<sup>20</sup> El término “retradición” ya ha sido usado en la disciplina en América Latina. El folclorista chileno Manuel Dannemann (1976) lo utiliza para denominar al “proceso que se cumple cuando un bien cultural recibe una serie de sucesivas reelaboraciones que le confieren un carácter

en verdad comunitario y no únicamente colectivo". La considera asimismo *folklórica por excelencia* (énfasis mío). También, según Dannemann "es la que denota múltiples y paulatinas intervenciones modificatorias efectuadas por los usuarios de los bienes que ella sustenta". Establece así una distinción entre la "entradición" a la que define como tradición inalterada y la "retradición" que sería la tradición recreada. La retradición así entendida sería un concepto análogo al de "tradición" anteriormente descrito, producto de las reformulaciones del Folklore de las últimas décadas.

<sup>21</sup> Para un detallado ejemplo del proceso por el cual una "actuación" llega a concretarse, ver Bauman (1996).

<sup>22</sup> Por "sectores" nos referimos a los actores específicos que llevan a cabo la "retradición", con independencia de su procedencia. Puede tratarse de

grupos interesados en recuperar una forma expresiva caída en el ostracismo por estar asociada a clases subalternas y poseer poco prestigio social. También, como hemos ejemplificado, de manifestaciones establecidas por prácticas habituales en el proceso de construcción de una homogeneidad identitaria nacional, como las "canciones patrias", y luego abandonadas por su asociación con períodos oscuros de la historia.

<sup>23</sup> No es ésta la ocasión para extendernos acerca del tema, pero si tal como está demostrado, ninguna sociedad es totalmente letrada, es decir que incluso en aquellos ámbitos en los cuales la comunicación se produce mayormente por escrito, como el académico, hay un espacio para la transmisión por medio de la comunicación oral (por ejemplo el chisme) (Fentress y Wickham 1992), el cuerpo de conocimiento producido desde los estudios folclóricos no puede ser soslayado.

## Bibliografía

AA. VV. (1996) A Forum on the Term Folklore. *Journal of Folklore Research* vol 33 N°3.

BAUMAN, Richard (1975) "Verbal Art as Performance". *American Anthropologist* vol.77 :290-311.

BAUMAN, Richard (1992a) «Contextualization, Tradition, and the Dialogue of Genres: Icelandic Legends of the *Kraftaskald*». *Rethinking Context*. Alessandro Duranti and Charles Goodwin, eds. Cambridge, Cambridge University Press. Pp.77-99.

BAUMAN, Richard (1992b) "Performance". *Folklore, Cultural Performances and Popular Entertainments*. New York Oxford, Oxford University Press. Pp.41-49.

BAUMAN, Richard (1994 [1989]) "Estudios norteamericanos de folklore y transformación social: una perspectiva centrada en la actuación". *Serie de Folklore* 10, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires :3-20 (Original en *Text and Performance Quarterly* vol.9 N°3).

BAUMAN, Richard (1996) «Transformations of the Word in the Production of Mexican Festival Drama». *Natural Histories of Discourse*. Edited by Michael Silverstein and Greg Urban. Chicago and London, The University of Chicago Press. Pp.301-331.

BAUMAN, Richard (2000a) «Las palabras de los otros y la construcción simbólica de la modernidad». *Patrimonio Cultural y Comunicación. Nuevos Enfoques y Estrategias*. Museo de Motivos Argentinos "José Hernández". Pp.17-30.

BAUMAN, Richard (2000b) «Actuación mediacional, tradicionalización y la 'autoría' del discurso». *Patrimonio Cultural y Comunicación. Nuevos Enfoques y Estrategias*. Museo de Motivos Argentinos "José Hernández". Pp. 31-51.

BAUMAN, Richard (2004) *A World of Others' Words. Cross-Cultural Perspectives on Intertextuality*. Blackwell Publishing.

BAUMAN, Richard (en prensa) "Indirect Indexicality, Identity, Performance: Dialogic Observations". *Journal of Linguistic Anthropology*.

BAUMAN, Richard y Charles BRIGGS (1990) "Poetics and Performance as Critical Perspectives on Language and Social Life". *Annual Review of Anthropology* 19:59-88.

BEN-AMOS, Dan (1969) "Analytical Categories and Ethnic Genres". *Genre* 2 :275-301.

BEN-AMOS, Dan (1972 [2000]) «Toward a Definition of Folklore in Context». *Toward New Perspectives in Folklore*. Bloomington, Trickster Press. Pp.3-19.

BEN-AMOS, Dan (ed.) (1976) *Folklore Genres*. Austin, University of Texas Press.

BEN-AMOS, Dan y Kenneth Goldstein (eds.) (1975) *Folklore, Performance and Communication*. The Hague, Mouton.

BENDIX, Regina (1997) *In Search of Authenticity. The Formation of Folklore Studies*. The University of Wisconsin Press.

BENEDETTI, Cecilia (2001) *Rock Nacional y Consumo: el caso de La Renga*. Tesis de Licenciatura presentada al Departamento de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

BENEDETTI, Cecilia (2002) «Tradición y Rock Nacional. El caso de La Renga». *Cuadernos* 18, Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Jujuy: 241-248.

BIALOGORSKI, Mirta y Fernando FISCHMAN (2000a) "El concepto de 'actuación' en el análisis de una propuesta de política cultural: el 'relanzamiento de las canciones patrias y la noción de 'identidad nacional'". En *Temas de Folklore: Tradición, Identidad y 'Actuación'*, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

- BIALOGORSKI, Mirta y Fernando FISCHMAN (2000b) "Folklore + fiestas patrias = ¿identidad nacional? Una aproximación a la utilización de la 'tradicición' en eventos culturales actuales". **Libro de Oro. Los Saberes Populares en el Fin del Milenio**. Valparaíso, Universidad Católica de Valparaíso-Academia Binacional de Folklore Argentino Chileno.
- BIALOGORSKI, Mirta y Fernando FISCHMAN (2003) "La asignatura Folklore en ámbitos académicos y de formación profesional. Prospección y perspectivas" Ponencia presentada en el Primer Congreso Universitario de Folklore, Córdoba 20, 21 y 22 de Junio. También publicado en [www.naya.com.ar/turismo/articulos/index.htm](http://www.naya.com.ar/turismo/articulos/index.htm)
- BIALOGORSKI, Mirta y Fernando FISCHMAN (2001) "Folklore y Patrimonio intangible: viejas y nuevas conceptualizaciones". **Revista de Investigaciones Folclóricas** 16.
- BLACHE, Martha (1991) "Folklore y nacionalismo en Argentina. Su vinculación de origen y su desvinculación actual". **Revista de Investigaciones Folclóricas** 6. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires: 56-66.
- BLACHE, Martha y Juan Angel MAGARIÑOS de MORENTIN (1980) Enunciados fundamentales tentativos para la definición del concepto de Folklore. **Cuadernos del Centro de Investigaciones Antropológicas III**. Buenos Aires: 5-15.
- BLACHE, Martha y Juan Angel MAGARIÑOS de MORENTIN (1987) "Lineamientos metodológicos para el estudio de la narrativa folclórica" **Revista de Investigaciones Folclóricas** 2 :16-19.
- BRIGGS, Charles y Richard BAUMAN (1996 [1992]) "Género, intertextualidad y poder social". **Revista de Investigaciones Folclóricas** 11 :78-108.
- BRIONES, Claudia (1994) "Con la tradición de todas las generaciones pasadas gravitando sobre la mente de los vivos". Usos del pasado e invención de la tradición". **Runa XXI** :99-129.
- CANALE, Analía (2001) "Los corsos barriales en Buenos Aires. Agentes y significados en una actuación folclórica" Ponencia presentada en el XII Congreso Nacional de Folklore, Córdoba, 15 al 17 de junio.
- CANALE, Analía (2002) "La fiebre murguera que quita el aliento. Una visión del resurgimiento de las murgas porteñas desde el Folklore". **Cuadernos** 18, Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Jujuy: 249-264.
- CRESPO, Carolina (2003) "Políticas de tradicionalización en el escenario festivo de Gualaguaychú". **Revista de Investigaciones Folclóricas** 18 : 137-145.
- DANNEMANN, Manuel (1976) "Nuevas reflexiones en torno al concepto de Folklore". **Folklore Americano**: 121-129.
- DE JONG, Ingrid (2005) "Representaciones del pasado y la tradición nacional: esencias y jerarquías culturales en los estudios de folklore argentino en el cambio de siglo (XIX-XX)" Ponencia presentada en las III Jornadas de Investigación en Antropología Social, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 3, 4 y 5 de Agosto.
- DÉGH, Linda (1962) **Folktales and Society: Storytelling in a Hungarian Peasant Community**. Bloomington, Indiana University Press.
- DURANTI, Alessandro (1986) "The audience as co-author: An introduction". **Text** 6 (3) :239-247.
- FENTRESS, James y Chris WICKHAM (1992) **Social Memory**. Oxford, U.K & Cambridge, USA: Blackwell Publishers.
- FINE, Elizabeth C. (1984) **The Folklore Text. From Performance to Print**. Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press.
- FISCHMAN, Fernando (2002) "Mostrar un museo con vida. La representación de la producción artesanal indígena en el ámbito museal". **Anclajes** Revista del Instituto de Análisis Semiótico del Discurso, Universidad Nacional de La Pampa Vol. VI N°6.
- FISCHMAN, Fernando (2004) "La competencia del Folklore para el estudio de procesos sociales. Actuación y (re)tradicionalización". **Arte, Comunicación y Tradición**. Compiladora: María Inés Palleiro. Buenos Aires, Dunken. Pp.167-180.
- FISCHMAN, Fernando "Religiosos, no, tradicionalistas, sí. Un acercamiento a la noción de tradición en judíos argentinos". Mimeo.
- GOLLUSCIO, Lucía (1992) "Ejecución e identidad: los tayil mapuches". **Etnicidad e Identidad**. Compilación: Cecilia Hidalgo y Liliana Tamagno. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina. Pp.153-167.
- HANDLER, Richard and Jocelyn LINNEKIN (1984) "Tradition, Genuine or Spurious". **Journal of American Folklore** 97 (385) :273-290.
- HOBSBAWM, Eric y Terence RANGER (1983) **The Invention of Tradition**. Cambridge, Cambridge University Press.
- JAKOBSON, Roman (1960) Closing Statement: linguistics and poetics. **Style in Language**. Thomas A. Sebeok ed. Cambridge, MA, MIT Press. Pp. 350-77.
- KIRSHENBLATT-GIMBLETT, Barbara (1996) "Topic Drift: Negotiating the Gap between the Field and Our Name". **Journal of Folklore Research** vol.33 N°3 :245-254.
- LÓPEZ, Laura (2000) "Tradicionalización del Candombe en Buenos Aires. Una aproximación a través del Folklore" Ponencia presentada en las V Jornadas de jóvenes investigadores en Ciencias Antropológicas. Buenos Aires, 11 al 13 de Octubre de 2000.
- LÓPEZ, Laura (2001a) "Candombe y negritud en el Río de la Plata. Una aproximación a través del análisis de relatos de vida". **Narrar Identidades y Memorias Sociales. Estructura, Procesos y Contextos de la Na-**

**rrativa Folklórica.** Compiladoras: Ana María Dupey y María Inés Poduje. Santa Rosa, Subsecretaría de Cultura de la provincia de La Pampa, Secretaría de Cultura de la Nación.

LÓPEZ, Laura (2001) "Actuaciones culturales e identidad. El caso de las llamadas de tambores en Buenos Aires". *Ponencia presentada en el XII Congreso Nacional de Folklore*, Córdoba, 15 al 17 de junio.

MAGARIÑOS de MORENTIN, Juan Angel y Martha BLACHE, (1992) "Enunciados fundamentales tentativos para la definición del concepto de folklore: 12 años después". *Revista de Investigaciones Folklóricas* 7 :29-34.

MUKAROVSKÝ, Jan (1977 [1940]) «On Poetic Language». En *The Word and Verbal Art: Selected Essays by Jan Mukarovsky*. John Burbank and Peter Steiner, eds. New Haven, Yale University Press. Pp. 1-17.

Ó GIOLLÁIN, Diarmuid (2005) "The national and the local-practices of de-and retraditionalization". *FF Network* N°28 : 10-18

PAREDES, Américo y Richard BAUMAN (Eds.) (1972 [2000]) *Toward New Perspectives in Folklore*. Bloomington, Trickster Press.

PRATS, Llorenç (1997) *Antropología y Patrimonio*. Barcelona, Editorial Ariel.

SCHECHNER, Richard (2000) *Performance. Teoría y prácticas interculturales*. Buenos Aires, Libros del Rojas.

WILLIAMS, Raymond (1977) *Marxism and Literature*. Oxford University Press.

YANKAH, Kwesi (1995) *Speaking for the Chief. Okyeame and the Politics of Akan Royal Oratory*. Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press.



# Carnaval en la Quebrada de Humahuaca. Un espacio-tiempo para la concreción de identidades

*Flora Losada\**

Este artículo alude al carnaval de la Quebrada de Humahuaca focalizándolo especialmente, en la creación, progresiva formalización y desprendimiento de varias asociaciones. El examen de las segmentaciones muestra un cambio de valores y, también, la asunción de diversas identidades, a lo largo del espacio y del tiempo. Entre estas nos referimos a la “comparsa” como grupo identitario con posible calidad folclórica.

Desde las “Modernas Perspectivas del Folclore” la “comparsa” es considerada como “actuación”; ese punto de vista permite reconocer diversas dimensiones en las identidades tales como la étnica, la social, la religiosa, la lúdica, entre otras. Proponemos la interpretación basados en el concepto de “competencia”; es decir, en el conjunto de saberes, valores, códigos, normas de interacción, creencias, que son conocidos por los miembros del grupo.

Palabras clave: identidad, patrimonio, visibilidad, turismo.

En este trabajo se describe el carnaval quebradeño, haciendo hincapié en la formación, progresiva formalización y desprendimiento de distintas agrupaciones. El examen de las segmentaciones nos muestra no sólo un cambio de valores sino también la asunción de diversas identidades. Entre ellas nos dedicamos, especialmente, a la comparsa como grupo identitario de posible calidad folclórica. Desde el marco de las “Modernas Perspectivas del Folclore” la comparsa es considerada en tanto “actuación”. Como una de las diversas semiosis posibles en la celebración del carnaval puede “leerse” como un macrosigno que permite la mostración de identidades étnicas, sociales, etarias, entre otras. Para que esta lectura adquiriera un sustento interpretativo debe acudir a la compleja organización social y cultural, basamento de estos grupos identitarios, y a la “competencia”, es decir al conjunto de saberes, valores, códigos, normas de interacción, conocidos por los miembros del grupo y que se ponen en “actuación” en cada uno de los rituales interactivos a lo largo de todo un año calendario. En ese año se prepara

la “actuación” central de las comparsas para el carnaval, su mostración ante los otros y ante sí mismos.

La época del Carnaval es la preferida por los migrantes jujeños esparcidos por toda la república para regresar a sus lugares de origen y compartir los festejos con los familiares y amigos que han quedado allí y con los que, como ellos también, regresan anualmente. El carnaval quebradeño, también -y desde hace varios años- ha adquirido la suficiente repercusión como para que allí se dirijan muchos de los habitantes de la capital jujeña y de otras provincias vecinas. Durante la época de carnaval no sólo se paraliza el tiempo del trabajo sino que, en algún sentido, se congelan, también, los status y roles. Los concurrentes se igualan en la fiesta pues, como suele registrarse en la mayoría de los festejos carnavalescos, celebran juntos los “locales” y los “visitantes”, habitantes rurales y urbanos, conocedores o no de la celebración. Para esa fecha los jóvenes, las personas adultas casadas (de ambos sexos) disfrutaban de una libertad que habitualmente les es negada. Posible causal de separación si

---

\* Universidad Nacional de Jujuy. Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales. Correo electrónico: [floralosada@yahoo.com](mailto:floralosada@yahoo.com)

uno de los cónyuges no participa del festejo. Pero las posibles peleas matrimoniales no pueden arredrar a los participantes quienes manifiestan sentir “una fuerza, algo así como una atracción” que los lleva hacia la Quebrada. No puede haber año sin carnaval; es más, muchos esperan un año ese festejo *mientras* trabajan. Para muchos habitantes de San Salvador, no acostumbrados a los rituales a lo largo del año calendario -que son más habituales en Quebrada y Puna- es esta la ocasión única y memorable, que les dará fuerzas para esperar (realizando las tareas de su cotidianidad) hasta el próximo carnaval.

Algunos puristas a ultranza quizás puedan decir que el festejo del carnaval nos viene de Europa. Sí, en cierto modo, es cierto. Pero, también está la posición opuesta, o más bien, matizadora de estas afirmaciones pues, se suele decir que los antecedentes del carnaval, para el mundo prehispánico, han sido los ritos andinos propiciatorios de las cosechas y crías de ganado. De allí se explicaría la cercanía temporal o la inclusión lisa y llana de las señaladas en el tiempo del carnaval.

Suele formar parte de las opiniones y creencias del sentido común la idea de que Jujuy es una de las pocas provincias del país donde los festejos del carnaval continúan realizándose a la manera “tradicional”. Y aquí deseo hacer dos pequeñas digresiones, que apuntan a lo teórico-metodológico con respecto a: 1) el estereotipo acerca de lo “jujeño” y 2) el concepto de “tradicional”.

El estereotipo de lo jujeño incluye como signos visibles y presentes en la memoria turístico cultural, hasta hace poco tiempo y aún hoy también, a los cardones, la llama y los cerros de los siete colores, por mencionar sólo los paisajísticos. Esta opinión, que integra el estereotipo de lo jujeño sostenido a nivel de la sociedad argentina concuerda, está en consonancia con una supuesta homogeneidad que se le adscribe a la cultura de la provincia en lo que se refiere a la vestimenta y costumbres de sus habitantes supuestamente anclados en el tiempo. Por el contrario, y a grandes rasgos, la provincia presenta distintas áreas culturales (puna, quebrada, valle, yungas) y cada una de ellas festeja el carnaval con sus respectivas particularidades. Así también las diversas localidades dentro de cada área, las diversas comparsas de cada localidad manifiestan la

lógica heterogeneidad. Además, cada grupo, localidad, área, se reconoce diferente, reconoce que su celebración es diferente. Si la identidad es un efecto de significación producido por la circulación de un comportamiento en el seno de un grupo social según aseguran Martha Blache y Juan Angel Magariños de Morentin (1980-1992) los comportamientos carnavalescos delimitarían grupos diferenciados ¿Estaremos en presencia entonces de posibles grupos folclóricos? Eso si se cumplen otras condiciones que los autores establecen para la calificación de un comportamiento como tal y la consecuente delimitación del grupo.

Por otra parte, a despecho del paso del tiempo y del avance de las teorías del Folclore, en la Antropología y otras ciencias sociales, todavía sigue campeando, desde los medios de comunicación -por ejemplo- y desde la opinión de algunos funcionarios de la cultura, un concepto de tradición algo difuso, que incluye la reiteración anual e inmodificable de un fenómeno social. Desde las “Modernas Perspectivas del Folclore”, por citar un ejemplo, se sostiene que la dimensión de la tradición inherente a todo fenómeno folclórico incluye los cambios tanto en la forma como en el significado (Blache y Magariños 1980) por lo cual interesa registrar los cambios más que las permanencias. Serán los cambios en la vestimenta, en la organización del grupo, en las músicas, en los instrumentos, los que se ofrecerán como signos para una lectura semiótico social.

Reiteramos que, en esta ponencia, se intenta realizar un análisis interpretativo del fenómeno del carnaval quebradeño desde las citadas Modernas Perspectivas del Folclore que, específicamente desde los años 80, han realizado aportes teóricos y metodológicos al análisis de los fenómenos socioculturales. En tanto análisis interpretativo los sentidos atribuidos a los distintos comportamientos se consideran evidentes y plausibles, a grandes rasgos. Un trabajo más profundo sobre los mismos permitiría su expansión y complejización. Por lo pronto, ponemos aquí de relieve la diferenciación regional y diacrónica de los festejos del carnaval en la Quebrada de Humahuaca, así como también la aparición, segmentación, dinamismo y visibilidad de las más llamativas de las agrupaciones carnavalescas: las comparsas.

### Los festejos

Con la expresión Quebrada de Humahuaca se alude, generalmente a un área que se extiende en forma longitudinal en dirección Norte-Sur, a lo largo del cauce del Río Grande, a cuyas orillas corre la Ruta Nacional 9, y localidades cercanas. Pero, desde una delimitación que aúna criterios geológicos, morfológicos, biológicos, arqueológicos tanto como culturales<sup>1</sup> se ha coincidido en que la Quebrada de Humahuaca abarca desde la localidad de Tres Cruces hasta la de Tumbaya y hacia los lados del Río Grande, hasta la línea divisoria de aguas marcada por los picos más altos. A grandes rasgos, entonces, tenemos que discriminar el festejo del carnaval que tiene lugar en las localidades cercanas a la Ruta Nacional 9, del que se realiza en las localidades, caseríos, zonas rurales que se hallan más alejados de la misma. En la mayor parte de estas zonas rurales la gente suele reunirse para esas fechas luego de la labor de una señalada o marcada, y el festejo consiste, fundamentalmente, en una comida especial que puede ser asado con choclo y mote, con abundante chicha. A ello sigue la copleada entre los participantes de la tarea y, ocasionalmente, algunos invitados. Lugares distintos, festejos diversos.

A los fines de este artículo nos servirá, provisoriamente, una descripción síntesis que sabemos peca de homogeneizadora pero que ilustrará someramente el festejo del carnaval en las localidades extendidas a lo largo del Río Grande -aunque, por supuesto, no da cuenta de los significados que sus asistentes le otorgan-. En todos los pueblos las celebraciones dan comienzo dos semanas antes de la fecha establecida por el calendario gregoriano con el "Jueves de compadres" y continua con el "Jueves de comadres" una semana después. Se trata de reuniones entre hombres y mujeres (con predominancia de uno u otro sexo, en cada caso) los cuales están unidos por el parentesco del compadrazgo y también por fuertes amistades. Este vínculo del compadrazgo puede establecerse a partir de un ritual católico (bautismo, casamiento, confirmación) o de un ritual de la religión popular (padrinos de masaguaga del Día de las Almas). Estas reuniones comienzan con los denominados "topamientos" donde las comadres y los compadres manifiestan su alegría de volverse a reunir, esta vez en un ámbito (que puede in-

cluso ser el mismo que comparten habitualmente) y tiempo festivo; coronándose estos encuentros con serpentinas y papel picado; seguirá la comida y el baile. En los distintos lugares, luego de realizarse un almuerzo se suele coplear, especialmente de contrapunto entre los participantes. Es especialmente notable el "jueves de comadres" en el cual todavía las comadres, engalanadas, disfrutaban la alegría al son de sus cajas y con un buen surtido de coplas en la garganta. El tradicional topamiento de frentes que antes se hacía debajo de los arcos en algún lugar del pueblo (Cortázar 1949) ahora se realiza en los salones comunales o bailables del pueblo. En los días anteriores las comadres comienzan a preparar las comidas para ese jueves: bollos, jarras de chicha de maní o de maíz, empanadillas. Todas estas viandas se presentan en bandejas adornadas con albahaca y serpiente. Al parecer este acercamiento culinario de ofrecimiento de comidas es esencial para que se compartan los almuerzos y se baile con ganas durante toda la jornada. En cierto modo también tiene un sentido propiciatorio pues las comadres y compadres dicen que así habrá comida y alegría para el año.

Como instrumentos musicales el erke, la caja y, en algunos lugares, el acordeón a piano son infaltables en el carnaval. Con la caja se acompañan los músicos para desgranar las innumerables coplas propias y anónimas que exige la ocasión. Las coplas de contrapunto, entre parejas que se alternan dentro de una rueda suelen mostrar todo el ingenio y la picaresca de la gente del lugar, la respuesta rápida y oportuna, que logra el efecto estético del disfrute en el auditorio.

Para las comparsas una de las partes más importantes de los festejos del carnaval se realizan el día sábado cuando se desentierra al diablo. En horas de la tarde los integrantes de la comparsa se dirigen al mojón, algunos de ellos hacen su aparición disfrazados, desentieran la figura del diablito y bailando entre ellos y luego entre los concurrentes. Luego de esa fase inicial se dirigen en grupo a realizar las visitas a las distintas casas que los han invitado con abundante chicha u otra bebida preparada especialmente. Y así transcurre el sábado el que se culmina, en algunos casos en el local de la Comparsa, con un baile donde se danzan distintos ritmos de moda.

Ya el domingo, lunes y martes, luego del almuerzo con comidas típicas (asado de cerdo, con mote, papa y choclo, picante de pollo) continúan los festejos carnavales: las comparsas son invitadas a las casas de los vecinos hasta el atardecer y luego se baila en los diversos salones. Pasados estos cuatro días se continúa luego con el denominado Carnaval chico, el sábado y domingo posterior, cuando se realiza la ceremonia del entierro del carnaval, en el mojón de cada comparsa. Pero como todos quieren continuar en algunos pueblos se celebra el Carnaval de flores.

El carnaval se vive con intensidad y los jóvenes, especialmente turistas y visitantes de San Salvador, se involucran en las fiestas bailando y cantando al par que siguen a las comparsas. Pero, para el que pertenece a una comparsa, una de sus mayores aspiraciones es disfrazarse de diablo. Esto le permite, bajo la protección del anonimato, realizar bromas a la gente que se encuentra a su paso durante toda la duración de la fiesta. Un buen disfraz de diablo implica una erogación económica bastante elevada y es realizado por modistas del pueblo especializadas en el armado que exige la inclusión de espejitos en su adorno y cascajeles que los participantes de la fiesta se esfuerzan en arrancar durante el baile.

### Cruce de sentidos

El carnaval puede ser pensado desde la perspectiva del Folclore como un fenómeno cultural de índole netamente comunicativa. Como tal se lo piensa como un cruce de semiosis, que pueden coexistir en tiempos y lugares, dependiendo del nivel de análisis elegido. Entre estas semiosis, por ejemplo, podemos mencionar el desentierro del diablo del carnaval, la actuación de las comparsas en las casas adonde son invitadas, el recorrido por la localidad agitando las banderas y bailando, el baile nocturno. También podríamos seguir especificando comportamientos o signos dentro de esas semiosis abarcativas. Estas se hallan integradas por multiplicidad de signos de distinta materialidad significativa como, por ejemplo, las danzas, la música, la narrativa oral (coplas, bromas, relatos de experiencia personal, leyendas de creencia), la alimentación, entre otras.

Multiplicidad de sentidos entrecruzándose en el carnaval que se podría considerar como

un hecho social total por involucrar distintas dimensiones en el fenómeno total: el económico en tanto involucra un sinfín de gastos que es necesario afrontar tanto individual como grupalmente, el social por el tema del prestigio, el moral por el tema de las transgresiones, el político de acuerdo a las prebendas y/o exigencias de los funcionarios, el psíquico por la liberación de conductas reprimidas habitualmente, el religioso por la creencia y culto a la Pachamama y Dios que se hallan también ligados. Desde las opiniones académicas se suele afirmar que en este tiempo y merced a los disfraces y las continuas libaciones se invierte el tiempo que de cotidiano pasa a ser casi sagrado. Para los asistentes, es el momento del goce, de la liberación de conductas habitualmente reprimidas. Pero estas afirmaciones necesitan ser modalizadas, así como también aquella que dice que los roles se invierten y que los status se igualan. En el carnaval quebradeño no *todos* invitan a sus casas a las comparsas: se necesita dinero para afrontar el gasto y esto ya está marcando la diferencia.

Son también diversos los sentidos, dentro de las dimensiones mencionadas más arriba, según quienes compartan la fiesta (como integrantes de comparsas, como adherentes), quienes la observan, quienes participan ocasionalmente. También el status de los participantes y sus roles en las interacciones rituales determinarán los específicos sentidos, el cruce de sentidos. Por ejemplo, no es lo mismo si un funcionario político, o turístico asiste al desentierro del diablo como asistente de una comparsa que si lo hace como mero espectador. El efecto que su presencia cause entre los participantes hará movilizar otros sentidos y comportamientos además del estrictamente lúdico-devocional. Quizás se cuiden aún más los pasos del ritual, quizás se lo agasaje especialmente al visitante; de un modo u otro su presencia impactará en los celebrantes modificando sus conductas y el significado del ritual.

El fenómeno del carnaval es complejo y excesivamente amplio para sintetizar sus sentidos. Por ello de esa compleja perceptualidad que se desarrolla a lo largo de un período que arranca en el Jueves de Compadres y termina en el Carnaval de Flores hemos elegido partir del fenómeno social de las comparsas: el lado organizativo, laborioso, de interacción social continuada a lo largo del tiempo al interior de

los grupos, y que con su “actuación” colaboran en la emergencia luego, de un fenómeno cultural como el del Carnaval.

### Comparsas y comparsa quebradeña

Comparsa. Como todo término y mucho más por estar ligado a un fenómeno social su acepción es cambiante según el contexto socio espacial y el marco temporal en que se lo utilice. Uno de sus sentidos refiere “un conjunto de personas que en los días de carnaval y en los regocijos públicos van vestidos con trajes de una misma clase. Comparsa de estudiantes, de valencianos, de moros” (Salvat 1957). Los comparseros que suelen aparecer en la Quebrada no llevan un traje estrictamente similar, excepto si nos referimos al conjunto de baile que presentan sólo algunas comparsas durante la noche. Sí, es notorio que el grupo que integra la comparsa suele compartir alguna variable común como, por ejemplo: edad (jóvenes, adultos), extracción social (grupos de amigos de clase media con distintas ocupaciones), ocupación laboral (trabajadores del campo, funcionarios públicos).

Es interesante el dato extraído del Diccionario etimológico donde se menciona que el término fue tomado del italiano *comparsa*, “acción de comparecer”, propiamente participio pasivo de “*comparere*”. Para el caso que tratamos de la comparsa quebradeña, que es la que más conocemos, el significado implica la idea de obligación no sólo por ir a divertirse sino que entraña una idea de obligación contractual con el grupo al cual se pertenece. E incluso, aún no perteneciendo formalmente, para muchos de los habitantes es casi una obligación de tipo social participar de algún modo en el festejo. En resumen los integrantes de la comparsa, los simpatizantes comparecen en esos días, se presentan ante sus compañeros y eventual audiencia.

En esta época vemos a la comparsa mostrándose en su “actuación”. El sábado de carnaval, los integrantes de las comparsas de cada localidad se dirigen hacia el mojón (montículo de piedras al que, en los últimos tiempos, se lo ha cementado) donde se ha enterrado al diablo. Generalmente se halla en las afueras del pueblo en algún lugar característico elegido por la comparsa desde siempre (en altura o incluso en las cercanías de un río). Allí clavan la

bandera de la comparsa, y van llegando luego otros adeptos que traen ofrendas para dar de comer a la Pachamama, para propiciar la fiesta. Proceden luego a desenterrar al diablo o Pujllay, el que habrá de reinar durante el tiempo de la celebración. En esos momentos campean la chicha y las coplas picarescas, los cuentos. Luego comienzan a descender hasta llegar al pueblo donde son esperados por el resto de la gente. Uno de los integrantes lleva en sus manos una vara de maíz, quizás recuerdo del sentido propiciatorio de la ceremonia que se realizaba en épocas prehispánicas; cuando todavía no se había asimilado al carnaval introducido por los colonizadores. Bebiendo y cantando recorren las calles del pueblo, todavía al ritmo del carnavalito y las coplas. Pero no solo cantan y bailan, también se juega con agua, serpentinas, papel picado, y especialmente, talco y pintura; elementos todos estos que son utilizados con un sentido de seducción entre las posibles parejas.

Luego del desentierro y en días posteriores, las comparsas reciben invitaciones por parte de familias del pueblo. Dependiendo del prestigio de la comparsa recibirá mayor cantidad de invitaciones a visitar los hogares del pueblo, cantar y coplear siendo agasajados con comida y bebidas. Pero si la mayor cantidad de invitaciones que recibe una comparsa es signo de prestigio, también es signo de prestigio para la familia invitante la mayor calidad y cantidad de comida y bebida que puedan ofrecer y, por supuesto, la mayor cantidad de comparsas que puedan invitar.

Pero... ¿en qué se sustenta la “actuación”? Según el calendario ritual que suele repetirse en los circuitos turísticos se trata de una festividad anual pero los preparativos de la celebración, comienzan mucho antes de la fecha fijada en el calendario oficial. Las comparsas y las cuadrillas de sikus ya se han provisto de un local bailable adecuado, han elegido desde un año atrás los padrinos que se harán cargo de la provisión de banderas y otros elementos para el festejo, combinan con los músicos que habrán de animar el baile por la noche y estipulan el pago, ensayan los estribillos que identifican a las comparsas, realizan el ordenamiento de las invitaciones a las diferentes casas de familias, eligen las danzas y los trajes que han de presentar en los bailes, organizan la preparación de las comidas. Todas estas ac-

tividades deben estar aseguradas por una disponibilidad de dinero que cada comparsa habrá ido reuniendo a lo largo de todo el año mediante la realización de bailes, encuentros de fútbol y otras actividades que les permiten sufragar, luego, los festejos de carnaval. Incluso, actualmente, muchas de ellas han obtenido su personería jurídica, trámite éste necesario para poder constituirse como asociación, recaudar fondos, poder recibir subsidios o ayudas del gobierno.

Habitualmente el festejo lo encabezan las distintas comparsas uniéndose a ellos, por la tarde y la noche, quienes lo deseen para realizar el baile en un local destinado especialmente y donde, luego de realizarse la pasada de las comparsas los concurrentes bailarían al ritmo de bailes de moda. Varias de las comparsas realizan el baile en un local y presentan vestimenta y baile diferente cada año. En los últimos tiempos, cada vez más, se tiende a asumir la música, baile y vestimenta característicos de los carnavales bolivianos (*morenada tinku*) y de una comparsa que se presenta, en Perú, para las fiestas religiosas (el *borrachito*); mientras que décadas atrás lo común era que la comparsa se presentara con un disfraz de indio norteamericano, estereotipo de un indio imaginario. Los disfraces son costeados con las recaudaciones que las Comparsas lograron a lo largo del año con la realización de diversas actividades (fútbol, rifas, bailes).

Es todo un año en que la comparsa pondrá en juego, su creatividad, su prestigio, su capacidad organizativa en este juego procesual en que se configura la identidad. Pero si ello sucede al interior de los grupos también la dinámica de estas identidades atraviesa el juego social de los pueblos en la medida en que la gente se identifica al interior de la sociedad por su pertenencia a determinada comparsa, generándose, sentimientos de orgullo, cooperación, competencia cuando no de rivalidad.

### **El espacio-tiempo en las comparsas y la actual asunción de lo “andino”**

Desde una perspectiva diacrónica, y al estar de las documentaciones e informaciones obtenidas, se advierte que el fenómeno de las comparsas del carnaval en la Quebrada de Humahuaca registra, al menos, una antigüedad de alrededor de ochenta años. No es que

antes el Carnaval no se festejara pero, al parecer, asumía un carácter más doméstico, más de fiesta familiar y de amigos en los denominados *fortines*, a los que se debía concurrir, en general con previa invitación<sup>2</sup>.

En la interpretación que propongo en este momento interesa marcar, justamente, las diferencias con el ayer. Así entonces puede marcarse esa época de hace casi ochenta años o más que es cuando se registran, con seguridad, las comparsas en la ciudad de Humahuaca. Advertimos que son pocas y que otras fueron creadas en la segunda mitad del siglo XX manteniéndose hasta la actualidad.

Las comparsas, que primero registraron su presencia en Humahuaca ciudad, se extendieron a lo largo de la Quebrada de Humahuaca la que constituye una ruta turística, con una serie de ciudades y pueblos a sus lados. El panorama de comparsas es hoy complejo. El fenómeno se ha extendido; incluso ya desde hace más de veinte años se formaron comparsas de amigos, en general profesionales que viven en otros lugares de la provincia y se trasladan y organizan la comparsa para la época de carnaval en algún lugar de la Quebrada. También se ha creado alguna comparsa en época muy reciente, con la integración de políticos y gente de alta extracción social, instruidos en su manejo del ritual por algún viejo conocedor de las tradiciones carnavaleras.

A simple vista también se encuentran algunas, muy antiguas, todavía dirigidas por algún viejo dirigente indígena que maneja su organización con un sentido autoritario propio de los viejos caudillos. En algún caso aúnan su posición de caudillos con la de ser titulares de ONG, e incluso políticos que establecen una relación clientelar con aquellos que se acercan. Pero, este tipo de comparsa se encuentra cada vez menos. Junto a ellas se desarrollan, en virtud, muchas veces de su desprendimiento, algunas comparsas integradas por gentes más jóvenes que, según su discurso, tratan de desprenderse de las “antiguas para poder hacer la música propia y los bailes también de ellos”. Cuando, en una ocasión, entrevisté a los integrantes de una comparsa de jóvenes interpreté esa respuesta como la reacción, también a la imposición de los mayores y el deseo de hacer una música y baile propia del lugar. Durante el curso de esa entrevista me mostraron también las fotografías de la actuación de la

comparsa en los dos últimos carnavales. Y, curiosamente, los bailes que se ponían en escena, junto a la música eran, por ejemplo, los famosos “tinku”, o la morenada. Todos, bailes netamente bolivianos, que antes no solían verse en la Quebrada con la profusión con que ahora se encuentran.

También en mi último registro los integrantes de otra comparsa me manifestaron que habían concurrido a Bolivia a comprar sus trajes para la actuación, los cuales incluían chalecos de aguayo, tan conocidos para un cierto sector turístico y antropológico y tan desvalorizado, ¿otrora?, entre la gente de la Quebrada. Ante mi pregunta sobre sus preferencias me dijeron que lo habían hecho porque les gustaba y porque la música que interpretaban, era, en su mayoría boliviana. Realmente, me llamó la atención, porque si bien reconocía el ritmo boliviano que suele campear en los carnavales quebradeños, no había recibido hasta ese momento el reconocimiento explícito por parte de jóvenes comparseros. Aceptar la bolivianeidad. Recordemos que la Quebrada, más allá de formar parte de un área cultural común con el altiplano boliviano, ha sido lugar de paso y de establecimiento de grupos bolivianos a lo largo del siglo pasado con mayor asiduidad. Si generalizamos, las comparsas de reciente formación (integradas por gente joven), muchas veces desprendimiento de otras más antiguas, llevan en sus vestimentas la influencia andino-boliviana como signo de pertenencia, identidad y diferenciación frente a los integrantes de las comparsas de las que se han separado.

### **Turismo, visibilidad y el “otro cultural”**

La festividad del ritual del carnaval que realizan actualmente las comparsas, como actores centrales, en algún momento del tiempo que no puedo precisar comenzó a incluir, junto al desentierro del diablo en el mojón, la ofrenda de dar de comer a la tierra al comienzo de las celebraciones del carnaval y al final de éstas. De modo que se aunaron la Pachamama y el Diablo, en los dos momentos rituales más importantes: la apertura y el cierre.

Y aquí me parece interesante hacer mención al rito de dar de comer a la tierra. A las orillas del río Grande éste ha ido perdiendo su carácter eminentemente doméstico. Desde

hace aproximadamente 25 o 30 años el ritual se ha ido convirtiendo, con más fuerza en los últimos años, en una manifestación de identidad siendo incluido por tanto en la programación de los festivales de los pueblos, en los actos que organizan los grupos que reivindican su identidad aborígen, en los desentierros del diablo del Carnaval y en muchos actos institucionales municipales y provinciales. También, como parte de este fenómeno, el ritual es practicado por residentes en San Salvador que concurren a la Quebrada y en especial, políticos en campaña y funcionarios del gobierno, para los cuales asume un específico sentido social de reconocimiento a su investidura el participar en el rito al par que les permite mostrarse en compañía del “pueblo”. Sería interesante, quizás estudiar la significación que este ritual adquiere para todos aquellos que asisten al mismo, el cruce de significados que se producen en el específico momento de la actuación de “dar de comer a la tierra”, además del estrictamente devocional que manifiestan los creyentes. El impacto de estas presencias cuando, además, son registradas por los medios masivos de comunicación.

El ritual de “dar de comer a la tierra”, se hace, según algunas opiniones peyorativas con un sentido “turístico” por parte de los pobladores. Pero ¿es condenable este supuesto sentido turístico? Desde una perspectiva un poco más intelectualizada podemos ver este fenómeno, como una escenificación de la cultura, como una “producción de un otro cultural” generada a partir del papel que juega el fenómeno del turismo en la relación que establece con las minorías y grupos étnicos, es decir la relación de producción y consumo. De hecho existe “una transformación de las condiciones sociales y culturales de los grupos receptores del turismo, en buena medida por la política misma del consumo de lo exótico” (Segura 1996), y por la valoración positiva del turismo

Pero este fenómeno no es contradictorio con la profusión de celebraciones a la Pachamama que son emergentes de un nuevo momento en las expresiones folclóricas de la Quebrada y Puna jujeñas. Se la desgaja de su contexto original en el campo de los dueños del ganado, en las casas familiares y se la ofrece en distinto lugar y ocasión, como, por ejemplo, en eventos tales como festivales auspiciados por organizaciones aborígenes y/o vecinales y/o locales o

por ejemplo en el carnaval. Este fenómeno podría interpretarse, también, como la presentación de un símbolo étnico, la manifestación de un sí mismo comunitario que ahora se muestra con orgullo y sin temor al prejuicio o la discriminación que imperara durante siglos. No es que el prejuicio y la discriminación hayan desaparecido, pero estos nuevos actores sociales son ahora conscientes de su poder, y de su capacidad de interlocución ante diversos organismos del Estado.

Quizás podríamos hablar de fenómenos de retraditionalización (Bialogorski y Fischman 2000) en cuanto la sociedad, los grupos sociales toman un ritual anteriormente propio de un contexto doméstico, devocional y lo recontextualizan en la escena pública de festivales, actos institucionales, resemantizándose en los nuevos contextos en los que emergen.

Se ha invertido la situación. Las organizaciones aborígenes con su organización de festivales, las comparsas del carnaval con sus bailes que se asimilan en lo formal a las pasadas del carnaval de Oruro, la gente anónima, posee un patrimonio que es envidiado, que quiere ser vivido, que no puede ser soslayado, perjudicado, discriminado. Aunque sólo lo sea en la época del Carnaval, momento de las inversiones, tal como nos lo dicen las teorías e interpretaciones sobre este fenómeno cultural.

También se advierte aquí una diferencia con el ayer. Los nuevos movimientos sociales de corte aborígen, como las nuevas comparsas, no necesitan intermediarios para intervenir en las distintas esferas política y pública. Se asumen como sujetos, representantes de sus propias organizaciones, con una ideología definida, con reivindicaciones concretas y a partir de allí gestionan y peticionan. En una etapa de la vida argentina en que lo político (los partidos políticos) y el Estado (en sus distintas instancias) han perdido credibilidad, las organizaciones indígenas, las comparsas no confían sus asuntos en manos de mediadores oficiosos. En el caso de las comparsas quizás la visibili-

dad provocada por la exhibición de manifestaciones potencialmente folclóricas sea una suerte de autoafirmación de estos grupos, una estrategia para devenir en otro con suficiente entidad como para ser tenido en cuenta como sujeto que interpela ante algunos organismos del estado y como grupo actuante dentro de comunidades marcadas por el fuerte paternalismo y relación clientelar.

Pero quizás podamos ligar este reciente reconocimiento público hacia lo boliviano por parte de las comparsas con la aparición de signos de diversa materialidad que se destacan, desde una mirada homogeneizadora, sobre un fondo aparentemente sin disonancias. La presencia de la "whipala", la bandera del Tahuantinsuyo ondeando en las señaladas quebradeñas. Las palabras quechuas que son invocadas "ama sua, ama kella, ...", la mención discursiva a las raíces incas por parte de las diversas organizaciones aborígenes, la vestimenta con telas bolivianas, la música, los bailes, entre otras manifestaciones. Todo ello nos refiere, según algunos estudiosos peruanos (Flores Ochoa 2000; Tamayo Herrera 1994) a un movimiento incanista que, surgido en el Cusco, parece extenderse a gran parte del área andina. Aseveración ésta que podríamos corroborar en cuanto conocemos que, desde hace ya algunos años se celebra en Jujuy la fiesta del Inti Raymi en la localidad de Huacalera, situada en el Trópico de Capricornio. Quizás todo ello constituya parte de la manifestación de un principio enca, tal cual lo postula Flores Ochoa para Perú, en el sentido de "arquetipo, fuerza creadora y ordenadora, generadora de vida, fuente de felicidad, propiciador de bienestar material y espiritual" (Flores Ochoa 2000: 125).

¿Será esta una de las causas que han incidido en que el carnaval en esa zona tenga una característica netamente festiva con predominio actual de instrumentos y músicas y vestimentas andinas, cuando antes lo que predominaba eran los llamados instrumentos y músicas criollas, como por ejemplo, guitarras, tonadas y vidalás?

## Notas

<sup>1</sup> Delimitación incluida en la Propuesta de puesta en valor de la Quebrada de Humahuaca para ser declarada Patrimonio de la Humanidad ante la UNESCO.

<sup>2</sup> Actualmente también se siguen realizando los "fortines" pero han asumido un carácter más público.

## Bibliografía

- BIALOGORSKI, Mirta y Fernando FISCHMAN (2000) "Folclore y fiestas patrias=¿identidad nacional? Una aproximación a la utilización de la 'tradicición' en eventos culturales actuales". **Libro de Oro. Los Saberes Populares en el Fin del Milenio**. Valparaíso, Universidad Católica de Valparaíso, Academia Binacional de Folklore Argentino-Chileno. Pp: 237-245.
- BLACHE, Martha y Juan Angel MAGARIÑOS de MORENTIN (1980) "Enunciados fundamentales tentativos para la definición del concepto de folklore". **Cuadernos del Centro de Investigaciones Antropológicas** 3: 5-15. Buenos Aires.
- BLACHE, Martha y Juan Angel MAGARIÑOS de MORENTIN (1986) "Criterios para la delimitación del grupo folklórico". **Revista de Investigaciones Folklóricas** 1: 5-8. Buenos Aires.
- CANAU, Joel (2002) **Antropología de la memoria**. Buenos Aires, Nueva Visión.
- CÓRTAZAR, Augusto Raúl (1949) **El carnaval en el folklore calchaquí**. Buenos Aires, Editorial Sudamericana.
- Diccionario Enciclopédico Salvat**. Editorial Orinoco. Caracas, 1957.
- FLORES OCHOA, Jorge (2000) "...en el principio fue el Inka: el ciclo del Inti Raymi cuzqueño". **Desde fuera y desde adentro. Ensayos de etnografía e historia del Cuzco y Apurímac**. Editado por Luis Millones, Hiroyasu Tamoeda y Tatsuhiko Fujii. Osaka, National Museum of Ethnology.
- HONKO, Lauri (1994 [1984]) "Textos vacíos, significados completos. Sobre la significación transformal en Folklore". Martha Blache (comp) **Narrativa Folklórica** I: 163-173. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.
- HYMES, Dell (1975) "Breakthrough into Performance". **Folklore, Performance and Communication**, editado por Dan Ben-Amos y Kenneth Goldstein. La Haya, Paris, Mouton Publishers, pp. 11-74.
- MAGARIÑOS de MORENTIN, Juan Angel y Martha BLACHE (1992) "Enunciados fundamentales tentativos para la definición del concepto de Folklore: 12 años después". **Revista de Investigaciones Folklóricas** 7:29-34.
- MARTÍN, Alicia (1996) "La comunicación del folklore y la formación de grupos carnavaleros en Buenos Aires". **Revista de Investigaciones Folklóricas** 11: 33-36. Buenos Aires.
- OCHOA GAUTIER, Ana María (2001) "El patrimonio intangible en un mundo globalizado: ¿De qué memoria estamos hablando? **Memorias, identidades e imaginarios sociales**. Buenos Aires, Comisión para la Preservación del Patrimonio Histórico Cultural de la Ciudad de Buenos Aires.
- SANTINO, Jack (2000) "Re-inventing Ritual (as Public Display)". Ponencia al **Cuarto Congreso Anual sobre Fiestas, Rituales, Festivales, Celebraciones y Manifestaciones Públicas**. Alcalá de Henares, España, 8 al 10 de junio.
- SEGURA, Juan Carlos (1996) "De los escenarios de la cultura a la cultura de los escenarios". En: **Procesos de escenificación y contextos rituales** (Ingrid Geist, compiladora). México, Universidad Iberoamericana y Plaza y Valdés.
- TAMAYO HERRERA, José (1994) "El inkaismo: una constante de la mentalidad andina". **Andes** N° 1. Cusco, Perú.



## Peregrinación al Abra de Punta Corral: religión, poder e identidad

*Cristina Argañaraz\**

En este trabajo intentamos una aproximación interpretativa al fenómeno de la construcción identitaria que, suponemos, se produce en el pueblo de Tilcara a partir del ritual anual de la Peregrinación a la Virgen de Copacabana del Abra de Punta Corral. Los contenidos identitarios se hacen más visibles a partir del encuadre desde una perspectiva de análisis diacrónico, la cual se compatibiliza con el recorte ineludible de la memoria por parte de los constructores de esa identidad. El trabajo de la memoria que hacen los habitantes junto a algunos fragmentos tomados de investigadores que estudiaron la fiesta en el pasado, nos van presentando el entretejido de las relaciones de poder que se construyen alrededor de un fenómeno de la religiosidad popular andina que hace ya muchos años ocupa una posición destacada dentro de la sociedad tilcareña.

Palabras clave: identidad, memoria, poder, religión.

A través de este trabajo es nuestra intención describir un acontecimiento popular que –desde hace más de cien años– se repite en Tilcara: la Peregrinación a Punta Corral, lugar de adoración de la Virgen de Copacabana. Este fenómeno ha sido abordado por diversos investigadores interesados en el surgimiento, evolución y derivaciones que ha tenido este acontecimiento popular. La perspectiva adoptada intenta develar los múltiples sentidos que se entrecruzan en este lugar y momento: tanto desde lo religioso, como lo económico, lo político e incluso aspectos recreativos y festivos.

La aproximación interpretativa puntualiza la construcción identitaria –desde la perspectiva de las Modernas Corrientes del Folclore– que han ido constituyendo los vecinos de Tilcara en torno al ritual anual de la peregrinación merced al efecto de identidad (cruce y adhesión a los sentidos) que se transmite entre sus participantes. Identidad que se hace aún más visible al encuadrar el trabajo desde una visión diacrónica, lo cual compatibiliza con el recorte ineludible de la memoria por parte

de los constructores de esa identidad. El ejercicio de la memoria que hacen los tilcareños junto a las investigaciones que aquí vamos a compartir, nos van presentando el entretejido de las relaciones de poder que se construyen alrededor de un fenómeno de la religiosidad popular que desde hace ya tiempo es distintivo de la sociedad local. Esta aproximación se realiza a partir no sólo de un encuadre teórico, sino también procurando rescatar la voz de los pobladores –los actores locales– y desde nuestra propia experiencia como residente estable que trabaja en Tilcara desde hace casi dos décadas.

La Semana Santa marca uno de los tiempos sagrados para el pueblo de Tilcara y todos los que lo visitan y llegan a él parecen atraídos por el encanto, la magia y, en suma, el poder inefable que emana de la peregrinación que los conduce, anualmente, al santuario de la Virgen de Copacabana del Abra de Punta Corral<sup>1</sup>.

La fecha de inicio de la peregrinación es el lunes de la Semana Santa, cuando se asciende

---

\* *Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales, UNJu. Instituto Interdisciplinario Tilcara, Facultad de Filosofía. y Letras. Universidad de Buenos Aires. Correo electrónico: crisdelv@hotmail.com*

desde el pueblo de Tilcara hasta el lugar llamado el Abra de Punta Corral<sup>2</sup> donde se halla emplazada la capilla que cada año visita la imagen de la virgen llevada por sus promesantes. Durante todo el martes se celebran misas en el Santuario y los devotos homenajean a “su virgen”.

El miércoles al amanecer comienza el desfilado, ya portando la imagen en angarillas y rodeada por los integrantes de la Comisión de la Virgen, el cura párroco –en los últimos años acompañado por el actual Obispo de Jujuy– peregrinos y las numerosas bandas de sikuris. Al caer la tarde, alrededor de las dieciocho horas hacen su entrada triunfal al pueblo de Tilcara, donde una multitud recibe a la Virgen entre altares y arcos de flores, agitando pañuelos con aplausos y vivas.

### Un poco de historia

El culto a la Virgen de Punta Corral, el más importante evento religioso de la Quebrada de Humahuaca, se remonta a más de cien años según testimonios recibidos de la tradición oral que dan cuenta de la primera aparición a un vecino de Punta Corral, en El Abra<sup>3</sup> del mismo nombre. Pero, a pesar de las controversias –sobre a quien le apareció primero la virgen– existe coincidencia en los testimonios recogidos acerca de que la tradición se remonta a fines del siglo diecinueve. Otro dato que bucea en la historia del mito de origen menciona una fecha que supuestamente registra el inicio de la construcción de la primera capilla en Punta Corral<sup>4</sup> el 7 de agosto de 1889. Para dar cuenta de su importancia mencionamos que diversos autores en diferentes momentos han documentado el fenómeno de la peregrinación y de la devoción a la Virgen de Punta Corral; entre otros Augusto Raúl Cortazar, Ciro René Lafón, Félix Coluccio y Mariano Garreta<sup>5</sup>.

Sobre los inicios del culto dice Lafón, uno de los estudiosos que investigaron la celebración:

“Santificada ya, salió de su cerro y anduvo por valles y quebradas. Su fama se expandió y comenzaron a llegar peregrinos de tierras lejanas para contemplarla y enterarse de sus milagros –lo que no ha llegado hasta ahora cuales fueron [tales milagros] en ese tiempo. Perdido en la bruma del tiempo un

manto de olvido entre piadoso y caritativo se ha tendido sobre los orígenes legendarios del culto” (Lafón 1967: 267).

También en otra cita (op. cit. p.267) Lafón transcribe el comentario del esclavo don Pablo Méndez quien, en una entrevista sobre el tema de la virgen, se refirió a los inicios del culto señalando:

“cuando se corrió la voz de la aparición, gente de otros lugares empezó a venir mostrando respeto, veneración y un poco de curiosidad y así creció el culto lo que nos da idea de que al correr la voz, mucha gente comenzó a acercarse para ver a la virgen... Ese ir y venir de tanta gente desde lugares distintos y su concentración en sitios determinados, preocuparon a las autoridades de Tumbaya que vivían pendientes de los acontecimientos políticos y sociales de la época”.

Sobre la memoria que los tilcareños guardan de aquellos primeros tiempos, un devoto de la Virgen comparte sus recuerdos sobre los primeros tiempos de la peregrinación:

“Mamita nos contaba que antes era diferente, la virgen visitaba las casas del campo. Era llevada por valles y quebradas en andas por peregrinos y homenajeadas en cada lugar y hasta allí se llegaban los vecinos para adorarla” (S.A.).

Consultado sobre cuáles eran esos “valles y quebradas”, mencionados por el esclavo, nuestro informante nos aclara que:

“la imagen era trasladada por todos los pueblitos, caseríos y puestos que ocupan las pequeñas quebradas transversales en esta parte de la Quebrada. Ella los visitaba bendiciendo los campos y recibiendo regalos, porque la gente le obsequiaba ganado, generalmente corderos –siempre los mejores de la majada– y también cabritos y vacunos y a veces, hasta dinero...”

...“cuando era chango tengo recuerdos de aquellos corrales de la virgen en Punta Corral que administraba el esclavo... Llegó a tener gran cantidad de cabezas que le administraba el Esclavo...tenía mucho poder. Eso era antes. Yo conocí algo de eso cuando era chico...”

Desde los recuerdos de los descendientes de aquellos primeros participantes de la peregrinación hasta el presente se han producido muchos cambios tanto en la forma que toman los rituales como en el número e identidad de los actores y, suponemos también, en su significado.

### **Los conflictos por la posesión de la Virgen en el pasado**

La "posesión de la virgen" dio lugar a una serie de conflictos, que llegaron a abarcar el lugar y el momento en que debía bajar, fue motivo de una áspera disputa entre dos pueblos: Tumbaya y Tilcara; por haberse encontrado la imagen en el límite entre los dos Departamentos. La cuestión no pudo dirimirse pacíficamente porque existían posiciones muy encontradas<sup>6</sup> y ambos pueblos debieron someterse al laudo del Obispo José Miguel Medina quien tomó la decisión de dejar la imagen en posesión de la feligresía de Tumbaya y crear para Tilcara un nuevo sitio de peregrinación con una capilla en un sitio cercano -el Abra- y una nueva imagen para ellos. El obispo José Miguel Medina encargó, a nombre de la curia, una nueva imagen de bulto, la cual fue bendecida y presentada en Tilcara y, después, transportada al Abra por los devotos tilcareños

El nuevo asentamiento de la Capilla, adonde debía llegar la peregrinación, fue consensuado con los devotos y éstos eligieron, de acuerdo con el Obispo, una meseta muy llana y amplia ubicada a unos 10 o 15 kilómetros de Punta Corral (donde se había aparecido inicialmente la Virgen al Esclavo) pero en una zona incluida en el Departamento de Tilcara. Así cada pueblo quedó con su imagen y su lugar de peregrinación. En principio se creyó que la gente de Tilcara resistiría la disposición, incluso los primeros años del cambio, se temían incidentes con la gente de Tumbaya. No fue así y, prontamente, los peregrinos de Tilcara, a partir de la década del '70, marcharon hacia el Abra, peregrinando hacia su nuevo lugar de penitencia.

La construcción de la capilla se realizó rápidamente y también muy pronto se organizaron diversos grupos para encargarse de las numerosas actividades que demandaba la construcción -que contó con la colaboración di-

recta del Municipio de Tilcara- para completar las obras edilicias, por ejemplo baños y una cocina, como apoyo para facilitar la atención de las personas que llegaban en peregrinación. Estas instalaciones eran imprescindibles dado que la Capilla se halla ubicada a 3.500 metros de altura sobre el nivel del mar y para la época de las Pascuas las personas llegan por miles; incrementándose año a año.

### **La Peregrinación al Abra de Punta Corral a fines de los '90**

El fenómeno de la peregrinación y todo lo que involucra ha crecido notablemente a los ojos de cualquier visitante que haya participado hace 30 años y hoy regrese nostálgico para formar parte de la humilde manifestación de fe de los pobladores de Tilcara de aquel entonces. Algunos de aquellos participantes entrevistados, que guardan recuerdos de la niñez sobre la peregrinación expresan su asombro y hasta incredulidad frente a la dimensión actual de esta fiesta religiosa.

En el presente los preparativos de la peregrinación se inician a comienzos del verano cuando el grupo de devotos de la virgen comienza con las reuniones de planificación de actividades primero y su ejecución después. Las tareas a realizar incluyen refacciones y mejoras en la capilla, en el albergue de peregrinos y arreglos en la senda que conduce al Abra. Esto ha dado lugar a que cada año se incrementa la edificación que rodea la capilla y las construcciones que se hallan alrededor de la plaza, donde se encuentra este santuario.

Las autoridades civiles tienen diversas tareas que cumplir en el tiempo previo. No sólo se encargan de planificar y realizar los arreglos de las sendas que utilizarán los promesantes en su recorrido con la virgen, sino también de las diversas obras de mejoramiento que se realizan en la capilla y sus adyacencias. También la organización de los servicios de salud que acompañan a los peregrinos y otros servicios asistenciales tales como el desayuno o un caldo caliente. Otras de sus funciones tienen que ver con el otorgamiento de permisos a particulares para la instalación de pequeños y precarios puestos de venta de comida lo que resulta de gran utilidad como apoyo a la multitud que se congrega.

## **Identidad, identidades, comportamientos**

A través del relato de participantes registrados hace cuarenta años, resulta claro que en los inicios y durante mucho tiempo el culto a la Virgen de Punta Corral se manifestó entre los parajes “del campo”, pero luego fue creciendo y la visita a la Virgen del Abra de Punta Corral -nombre con que la distinguen los tilcareños- comenzó a transformarse en un evento cada vez más conocido al igual que el de Tumbaya.

Para esta fiesta Tilcara congrega a muchos feligreses, turistas, deportistas y curiosos que se autoconvocan para participar de las diversas ceremonias que involucra la festividad religiosa. Todo esto nos remite a un fenómeno que no sólo ha ido creciendo en la cantidad de visitantes sino, también, complejizándose en el despliegue de rituales y de sus organizaciones grupales. En este trabajo nos referiremos, específicamente, al fenómeno social que involucra la peregrinación desde Tilcara.

De acuerdo a lo postulado por estudiosos provenientes de la corriente denominada “Nuevas Perspectivas en Folclore” el comportamiento folclórico, en su circulación configura un grupo merced al efecto identificador/diferenciador que produce el compartir un mensaje (Blache y Magariños de Morentin 1980, 1992). Y ello independientemente del grado de adhesión y/o creencia que produzca tal comportamiento. Por ejemplo, se puede tener más o menos fe, creer algunas veces en la Virgen y en otras ocasiones no, pero ello no invalida el hecho de que los participantes en el ritual se hallen en una relación de comunión (estar juntos compartiendo) en el momento de la realización -actuación del mismo- así como también en los momentos previos, a lo largo del año, cuando se reúnen con el objeto de su preparación.

A partir de este punto de vista podría pensarse que todos aquellos que participan, de una u otra manera, en el ritual son los que integran el grupo folclórico. Este grupo se diferencia por ejemplo de los participantes de otras peregrinaciones. De hecho hemos advertido que los mismos habitantes de Tilcara establecen claramente su pertenencia a esa Peregrinación -la que sale de Tilcara- con respecto a la otra, la tradicional que conduce

la imagen hasta el paraje de Punta Corral y que actualmente sale el Domingo de Ramos de Tumbaya y Tunalito<sup>7</sup>. Esto se advierte mediante comentarios de los tilcareños cuando aluden al número de peregrinos que van a una u otra, a la cantidad de bandas de sikuris que congregan y, en general, a su organización.

Si ahondamos un poco en este fenómeno social complejo advertimos que sobre un fondo valorativo de creencia en la Virgen parecerían recortarse diversos grupos que realizan comportamientos variados dentro del conjunto de la organización y realización de la Peregrinación y la Semana Santa, como se verá luego. Se encuentran entre otros: la Comisión de la Virgen, los grupos de constructores de ermitas, las bandas de sikuris, los promesantes, etc. Ello no excluye la posibilidad de que los integrantes de un grupo puedan pertenecer al mismo tiempo a otro, colaborando en las actividades específicas de ambos. En cada uno de los grupos en los que las personas participan se asumen los roles que les toca cumplir compartiendo los valores específicos del grupo, aún cuando a veces sean contradictorios con los del otro; lo cual nos remite a la definición de grupo folclórico establecida por Martha Blache y Magariños de Morentin (1986).

Estos grupos que postulamos inicialmente como folclóricos tienen una historia de tareas y vivencias compartidas. Existen vinculaciones, lazos, formados a través de interacciones más o menos cotidianas en algunos casos y en otros, también merced a compartir el conocimiento y/o adhesión a determinado comportamiento sustentado en valores específicos. Con ello aludimos al hecho de que el comportamiento que configura y delimita a estos subgrupos tiene un arraigo en el tiempo, que la manera de realizarlo, así como los valores que lo sustentan se han ido transmitiendo de uno a otro entre los integrantes del grupo (Blache y Magariños de Morentin 1980, 1992). Veamos los grupos:

### **a) La Comisión de la Virgen**

Este grupo está integrado por personas que, voluntariamente se comprometen a trabajar gratuitamente para obras de la Virgen de Punta Corral. Los cargos de la comisión son electos cada dos años y durante ese lapso los

miembros elegidos serán los responsables de la ejecución de las obras que se resuelvan emprender en el Abra para mejorar la atención de los peregrinos. Entre estas se pueden mencionar, por ejemplo, la distribución de sitios para las bandas de sikuris o asociaciones que los solicitan, el mejoramiento de las instalaciones destinadas a los peregrinos, una sala de estar, baños, cocina, colocación del agua potable, etc.

Otra de sus funciones es la organización de las fechas, horarios de partida y llegada de la procesión, orden de ingreso de las bandas, prevención de la atención sanitaria y las medidas de higiene que requiere una concentración humana de esta naturaleza. Al respecto comentan:

“yo ya estuve en varias oportunidades como miembro de esa comisión. Siempre me he ofrecido como un servicio a la Virgen. Es un sacrificio, porque tengo que dedicar mi tiempo libre, por ejemplo, para organizar la compra de materiales o para trasladarlos hasta el Abra. Hay que estar dispuesto a realizar trabajos, y muchos sacrificios” (S.A).

Se trata de un “servicio” a la Virgen que involucra dedicación, además de responsabilidad, serenidad y ecuanimidad en cuanto a las decisiones que deberán tomar para la preparación y realización del evento religioso. La condición de miembro de la Comisión de la Virgen es muy codiciada entre los católicos practicantes de Tilcara, no sólo por el aspecto religioso que lleva en sí, sino también por el prestigio social que otorga a quien compromete una buena parte de su tiempo para ese fin.

### **b) Las ermitas de Tilcara**

La peculiaridad de la peregrinación desde Tilcara se vincula no sólo a los orígenes de la misma, sino que está asociada a un fenómeno grupal que resulta de la mayor trascendencia para caracterizar la Semana Santa Tilcareña y en general la vida socio-religiosa de este pueblo de la Quebrada de Humahuaca. Se trata de grupos de vecinos que –desde hace más de dos décadas- se congregan alrededor de la confección de las ermitas. Con esta denominación se alude a representaciones de escenas de la vida, pasión y muerte de

Jesucristo o de escenas alusivas a la Semana Santa, las que se realizan principalmente con flores y hojas, semillas y tallos, todos ellos representativos de la producción local.

Algunas tilcareñas memoriosas recuerdan los inicios de esta tradición, a fines de los años '60. Surgieron como una propuesta del cura párroco del momento a fin de que los feligreses, organizados en grupos, se sintieran más comprometidos por medio de su participación en pequeñas visualizaciones de la pasión y muerte de Cristo en los rituales del Viernes Santo. Según estos recuerdos, lo que apareció como una intención de recordar escenas, fue adquiriendo cada vez más un cariz estético por la intervención en estos grupos de artistas plásticos y vecinos con dotes estéticas quienes comenzaron a competir en la presentación de estas escenas de la Semana Santa.

Con respecto a la denominación de “ermita”, según el diccionario, el término refiere a “un santuario o capilla situado por lo común en despoblado” (Salvat 1957). De acuerdo a esta definición, tal vez los antecedentes de las actuales ermitas se refieran a aquellos pequeños arreglos o capillas que colocaban –y aún se colocan- en el campo por donde pasa la virgen peregrinando y de allí podría derivar el origen de tales “sitios de descanso” que con el tiempo fueron cada vez más adornados. Así lo que hoy se nos presenta como una imagen en dos dimensiones, en sus comienzos era tridimensional. Se representaban las doce estaciones por las que pasó Cristo pero construyendo especies de capillas de descanso, constituidas por ramas y flores, a lo largo de donde pasaría la procesión. Este es aún el estilo de las ermitas que confecciona la población de Humahuaca con motivo de la Fiesta de La Candelaria todos los 2 de febrero y también en Semana Santa.

Con el tiempo, en Tilcara, este adorno fue mutando progresivamente: se perdió el estilo de pequeña capilla ubicada sobre una mesita para adquirir la forma actual de un cuadro, en muchos casos de grandes dimensiones. Cada representación constituye toda una creación artística que compite en originalidad y singularidad con la realizada por los otros grupos de constructores de ermitas. Cada grupo –ya previamente designado- tiene a su cargo la representación de un motivo. Comienza a trabajar varios días antes

convocando a reuniones donde se distribuyen tareas; ya sea para la confección del diseño – verdaderas creaciones estéticas- como para la búsqueda del material para su confección; en general hechas de flores, semillas y hojas, representativas de la región. Luego entre todos participan del montado de la obra que se realiza en enormes lienzos que serán colocados finalmente entre bastidores en los sitios preestablecidos por donde pasará la procesión del Viernes Santo.

Hoy la fama de las ermitas del Viernes Santo ha trascendido las fronteras de la región y convocado a una verdadera ola de turistas para admirar la belleza de tales manifestaciones ornamentales y religiosas. Algunas se destacan por su diseño realizado por artistas plásticos reconocidos en la localidad, otras se lucen por la variedad y originalidad del material utilizado. Cada año se plantea una verdadera expectativa por su presentación constituyéndose en motivo de competencia entre barrios, sectores y/o grupos que desean convertir su ermita en objeto de admiración general y orgullo para sus participantes.

### **c) De promesas, promesantes y “otros”**

En el recuerdo de los memoriosos, el culto a la Virgen de Punta Corral fue creciendo a lo largo del tiempo; creciendo además el número de devotos dispuestos a enfrentar ese largo recorrido por amor a la Virgen. También se multiplicó el número de promesantes<sup>8</sup> que constituyen, en sí, una categoría de personas que requieren ser consideradas especialmente. Una expresión común entre los vecinos de Tilcara es:

“ si han hecho una promesa a la virgen tenés que subir al abra al menos tres años, si es que querés que la virgen te cumpla” (M.G.).

El conocimiento específico que trasunta la cita implica obligatoriedad y es compartido por la mayoría de los tilcareños como así también por los residentes de larga data. Expresiones como la precedente, forman parte del acervo de conocimientos de sentido común circulantes en el lugar. Se trata, en cierto modo, de normas no escritas pero que se espera sean cumplidas por la persona que por pedir está dispuesta al sacrificio de cumplir.

Los promesantes pueden, o no, ser miembros activos de los grupos de la iglesia, y esta condición a veces incluye a familias enteras -incluidos los niños- quienes también se preparan a cumplir con el ritual aunque sea en parte “a upa” de sus padres o hermanos mayores. El inicio del ritual de la Peregrinación comienza con la visita a la Iglesia de Tilcara que, por esos días, permanece abierta hasta altas horas de la noche: allí se solicita bendición y ayuda para poder cumplir lo prometido. Luego del ascenso, con sus lógicas paradas de descanso, al llegar al Abra de Punta Corral, se produce el ingreso al Santuario de la Virgen de Copacabana, se realiza la plegaria y se encienden velas. Toda esta ceremonia debe realizarse siempre de rodillas y de frente a la imagen, comportamiento ritual que debe repetirse a la salida. Los promesantes constituyen una mayoría abrumadora entre las personas que llegan al Abra.

Otra categoría notable entre los viajeros que llegan hasta el lugar, está integrada por muchos jóvenes y adultos de ambos sexos, la mayoría de ellos “de afuera”, es decir que no son de Tilcara, ni siquiera de Jujuy; llegados muchas veces de provincias lejanas y hasta de otros países, se suman a la marcha acompañando a las bandas de sikuris y a los promesantes. Ellos no se muestran devotos creyentes ni exhiben los comportamientos característicos de los promesantes; sólo cumplen con los mínimos actos rituales que demuestran su respeto al culto.

La mayoría de estas personas emprenden el ascenso como si partieran a una expedición para poner a prueba su resistencia, velocidad de marcha, etc. Se suman a la caminata por el placer de alcanzar una meta difícil, otros por el interés de conocer un sitio exótico y de difícil acceso, que no puede ser fácilmente visitado en excursiones turísticas. No obstante, estas personas, en general, suelen manifestar respeto en su forma de proceder frente a los diferentes rituales. También en este grupo que denominaremos “los otros” incluimos a algunos comerciantes ambulantes que llegan a Tilcara y “suben al cerro” ofreciendo productos vinculados a la festividad tales como pañuelos con un impreso de la Virgen de Punta Corral, además de estampas, banderines, medallas, gorros, sombreros, entre otras mercancías.

No se incluyen en este grupo de “los otros” a los vecinos del distrito de Tilcara quienes levantan sus kioscos de venta de comida y/o bebida en el Abra o la parada más importante de la peregrinación “Chilcaguada” que coincide con la mitad del camino. Es lo que expresan los tilcareños al respecto<sup>9</sup> considerando tales instalaciones como “un servicio más” que les significa muchas veces gran esfuerzo y pocas ganancias. Muchos de ellos son directamente promesantes o activos participantes de la Comisión de la Virgen de Punta Corral.

Durante el mes previo a la Semana Santa la referencia a la peregrinación constituye una constante ineludible en las conversaciones entre vecinos, amigos, compadres, familiares y conocidos. Se menciona el tiempo que resta para el evento y el apuro por terminar algunas obligaciones contraídas sobre el acontecimiento o, se realizan alusiones diversas lo cual, a nuestro juicio, constituyen comentarios con función fática que contribuirían a reforzar la cohesión social en torno a la realización del evento religioso:

“esperemos que haga buen tiempo para cuando subamos” (E. A.).

“Ojalá que la virgencita no permita que llueva cuando vamos a llevarla [o a traerla]” (M.V.).

Quizás también podamos interpretar como un modo particular de control social el hecho de que, cuando la fecha se aproxima, indaguen curiosos a sus vecinos y amigos:

“¿Ya has ido al cerro?” (E.A.).

“¿Vas a ir a traer a la Virgen?” (S.A.).

“¿No vas este año?” “Si has hecho la promesa, ya sabés que son tres años que hay que ir a acompañar a la virgen” (M.G.).

Estas expresiones son algunos de los lugares comunes en las conversaciones diarias entre los tilcareños residentes y los que regresan para esa fecha. En cierto sentido este control social por parte de los pobladores, acerca del tiempo y oportunidad de la ida al Abra, expresa la dimensión de obligatoriedad que entraña este ritual religioso que también puede considerarse como un ritual de tránsito. La ascensión parece marcar los límites explícitos de la configuración de un grupo

específico: los que “ya han ido”. ¿Nos encontraremos así frente a otro grupo de identidad, visible al interior de la población tilcareña?

#### d) Las bandas de sikuris

Las historias sobre cómo surgieron las primeras bandas, tienen algunos testigos que en su niñez conocieron a alguno de los integrantes de la primera banda. Un miembro de la actual Comisión de la Virgen del Abra de Punta Corral nos comenta:

“Mi madre nos contaba que lo de las bandas antes no existía. Los primeros músicos que recuerda ella era un señor que había venido de Bolivia, eran varios de su familia que empezaron a acompañar la imagen por los cerros. Las bandas no eran como las conocemos ahora estaban formadas por un pequeño grupo de anateros que acompañaban a la Virgen en su recorrida visitando a la gente en sus casas... Así recorría todos los caseríos y parajes de los cerros aledaños. Durante mucho tiempo ellos fueron los únicos músicos de la Virgen. La primera banda que se formó era la del señor Torrejón -el padre de don Pocho- fue el primer jefe de la banda denominada ‘los veteranos de Tilcara’, la más antigua de las bandas”.

Ciro Lafón también hace una mención a esas primeras bandas al describir las celebraciones de la Semana Santa en Tilcara:

“... las únicas relaciones visibles entre una y otra celebración -en referencia al domingo de Ramos y la Peregrinación a Punta Corral- son puramente circunstanciales... algunos promesantes llevan ramos para la bendición y que alguna banda de sikuris ejecute su música en esa oportunidad y que luego sea una de las que van a buscar a la imagen” (Lafón 1967: 272).

A lo largo de la historia de la peregrinación, las bandas de sikuris se han convertido en signos de identidad local en cuanto han ido creciendo, no sólo en el número de los componentes de cada banda sino también en el número total de bandas acreditadas. Hoy nos

encontramos no sólo con las tradicionales bandas compuestas por músicos varones sino, además, con nuevos grupos que se forman y aparecen como, por ejemplo, bandas de mujeres, de niños, de salteños –oriundos de la provincia de Salta- de porteños, entre otras.

### **El ritual de la peregrinación como un fenómeno folclórico**

Entendemos que la peregrinación que anualmente se realiza desde Tilcara al Abra de Punta Corral puede ser encuadrada como un fenómeno folclórico ya que constituye un hecho perceptible, un tipo específico de comportamiento religioso ritual que manifiesta, principalmente, la actitud creyente (aunque con diferentes matices) de quienes planean, organizan y participan de la misma. Se comparte y circula en la población un mensaje complejo con significados variados. Existe una secuencia de actos rituales conocidos por las diferentes organizaciones relacionadas con la iglesia –Liga de Madres, Comisión de la Virgen del Abra de Punta Corral– y por otras con vínculos menos fuertes con lo eclesiástico como son las bandas de sikuris e incluso áreas de la administración municipal y del Hospital de Tilcara. Cada una de estas organizaciones elabora y transmite determinada manera de actuar, comportarse y decir, contribuyendo de esa manera, al mensaje total de la fiesta religiosa que logra un entramado de significados -por supuesto no homogéneo- pero con un trasfondo común compartido.

### **Lo sagrado: memoria e identidad**

Numerosos autores provenientes de diversas disciplinas se han ocupado del tema de lo sagrado y lo profano desde distintos ángulos. No podemos aquí soslayar el tema en la medida que se nos patentiza tanto en la referencia espacial como en el tiempo. La peregrinación al Abra determina la presencia de un espacio sagrado el que abarca no sólo el área que rodea la capilla en el Abra sino, también, el largo y angosto sendero que serpenteando atraviesa los cerros y el lecho del río desde Tilcara hasta el santuario. Todo este espacio se convierte en este tiempo en un lugar sagrado. El tiempo sagrado involucra toda la cuaresma, comienza “el miércoles de cenizas”

hasta el domingo de Pascua de Resurrección. Se trata de un espacio que de cotidiano, muta a sagrado merced a la apropiación social de la Peregrinación –fenómeno relativamente nuevo– por parte de la casi totalidad del pueblo de Tilcara.

En ese espacio y tiempo sagrados el ritual propicia el efecto identificador-diferenciador entre los diversos grupos que escenifican su propia cultura (Segura 1996). Se juegan aquí diversas imágenes: la imagen del yo de cada individuo hacia los demás pobladores y la imagen que se construye el pueblo frente a “los demás”, el resto de la Quebrada de Humahuaca y de la provincia, los turistas y funcionarios.

### **Las rutas de la memoria**

La memoria y la identidad se concentran en lugares y, sobre todo en los que llamaremos lugares destacados, que casi siempre tienen un nombre y que mantienen la característica de ser camino o ruta de la peregrinación, con lo cual se constituyen en “cuasi sagrados”, al menos durante el tiempo que dura el ritual. También podemos incluir dentro del espacio sagrado, los refugios, hitos y ermitas que se han ido construyendo a lo largo de tantos años de culto que los peregrinos encuentran a través del sendero y que, además, sirven como marcas de las etapas a cumplir hasta llegar a la meta: la capilla en el Abra.

Observa Petra Nora (citada por Candäu)<sup>10</sup> que:

“La razón de ser fundamental de un lugar de memoria es detener el tiempo, bloquear el trabajo del olvido, fijar un estado de cosas, inmortalizar la muerte. La función identitaria de esos lugares es explícita en la definición que el historiador da de ellos, toda unidad significativa, de orden material e ideal de la que la voluntad de los hombres o el trabajo del tiempo ha hecho un elemento simbólico del patrimonio memorialista de una comunidad. Un lugar de memoria, es un lugar sagrado donde anualmente se renueva la fe y el compromiso social con el culto que distingue a los tilcareños de otros pobladores de la Quebrada. Es así que un lugar de memoria puede ser considerado, al mismo tiempo una baliza identitaria”.

Recordamos aquí el concepto vertido por Petra Nora sobre lo que implica un lugar de memoria, ya que entendemos que expresa lo que representa el Abra de Punta Corral para los pobladores de Tilcara. El lugar de memoria incluye el sitio donde se levantó el altar, y también todo ese largo sendero que recorriendo faldeos sube y baja cerros, cruza varias veces el lecho de un río, las calles del pueblo por donde habrá de pasar la procesión. Todo esto en homenaje, en recuerdo y por “la virgencita,... la mamacita”.

### Palabras finales

Hemos querido aportar desde este lugar, en parte testimonial, en parte producto de la observación, de entrevistas minuciosas y recopilación bibliográfica y documental, las vivencias y recuerdos de vecinos con más de veinte años de residencia en Tilcara y que pueden dar testimonio de los cambios. Todo ello nos ha hecho posible inferir la construcción de este fenómeno social, cultural y folclórico desde un enfoque que hizo pie en el aspecto diacrónico para poder reflejar el crecimiento y progresiva formación de los diversos subgrupos identitarios que parecieran integrar el proceso actual de construcción de la identidad tilcareña.

La aproximación al fenómeno se realizó desde la voz de algunos de sus participantes entre los que se encuentran ancianos memoriosos, adultos que dan testimonio de una vida de peregrinación, como así también

jóvenes que han comenzado a transitar el camino de un hecho que los involucra, los envuelve empapándolos en esta suerte de “patrimonio memorialista de la comunidad”. Por último hemos incluido nuestra propia experiencia como peregrina de larga residencia en Tilcara.

Hemos procurado reflejar así la historia de aquellos elementos que ya se perciben como constitutivos del presente del pueblo. Entendemos que nos encontramos frente a un acontecimiento religioso y cultural de importancia del que los pobladores han hecho una de sus marcas identitarias más fuertes.

Nuestra percepción de la importancia que como fenómeno social ha adquirido la peregrinación al Abra de Punta Corral - signada hoy como una impronta que marca la identidad del pueblo tilcareño- se halla estrechamente unida al poder adquirido por las organizaciones comunitarias que han asumido la conducción del complejo ritual que rodea a toda la fiesta. Si tomamos en cuenta todas estas organizaciones en forma conjunta advertimos que configuran una nueva estructura de poder que ha desplazado la monolítica potestad de la iglesia del pasado, la que dominó hasta fines de los setenta.

Hoy los tilcareños así como han asumido la peregrinación en Semana Santa como un fenómeno que los identifica, también expresan en todo el proceso que se lleva a cabo para realizarla una verdadera muestra de poder consensuado, discutido y resuelto entre ellos.

### Notas

<sup>1</sup> El Abra de Punta Corral es el sitio de peregrinación instituido para los feligreses de Tilcara, a partir de la decisión del Obispo de Jujuy de crear un sitio de peregrinaje para Tilcara, en la década del '70.

<sup>2</sup> El Abra de Punta Corral es un sitio ubicado en una planicie en altura (3700 m.n.m.) que se denomina de Punta Corral porque a menos de 12 kms. se divisa la capilla tradicional en el departamento de Tumbaya. El lugar elegido se halla situado dentro de los límites del departamento de Tilcara.

<sup>3</sup> El culto a la Virgen de Punta Corral en la Quebrada de Humahuaca se remonta a más de cien años según testimonios recibidos de la tradición oral que dan cuenta de la primera aparición a un vecino de Punta Corral en El Abra del mismo nombre en el departamento de Tumbaya: don Pablo Méndez. También la tradición recoge

otro nombre, el del señor Jacinto Torres y una polémica entre ambos sobre a quien se le apareció la Virgen.

<sup>4</sup> Lafón, op. cit., recoge como fecha el 7 de agosto de 1889 de labios de un descendiente del Esclavo originario.

<sup>5</sup> Los trabajos de Cortazar, Lafón, Coluccio y Garreta han tomado diversos registros a lo largo del tiempo desde 1969.

<sup>6</sup> El diario local “Pregón” registra durante ese año 1972 varias notas a los vecinos de Tumbaya que se decían poseedores de la Virgen, a pobladores de Tilcara quienes también reivindicaban su posesión sobre “la Mamacita” e incluso en más de una oportunidad al obispo de Jujuy Monseñor Miguel Medina.

<sup>7</sup> Se trata de la tradicional peregrinación que continúa realizándose desde Tumbaya y que parte llevando a la

imagen más antigua hacia Punta Corral, caserío ubicado en el límite del departamento de Tumbaya con Tilcara. Esta peregrinación tiene sus propios devotos, peregrinos y organizadores que nada tienen que ver con la marcha que parte desde Tilcara. Desde hace unos pocos años y en la gestión del obispo Marcelo Palentini, se han organizado al menos dos o tres encuentros entre ambas vírgenes que son llevadas hasta un punto intermedio en el límite entre ambos departamentos oficiándose una misa “con ambas hermanitas” en el decir de la gente.

<sup>8</sup> Un promesante era en los primeros tiempos una persona que solicitaba un gran favor a la Virgen y hacía ese

esfuerzo acompañándola. Hoy en día la peregrinación incluye a familias enteras que concurren con sus niños a cumplir la promesa. Los niños aprenden desde muy pequeños a asumir el esfuerzo de esa marcha por amor y devoción a la Virgen.

<sup>9</sup> Sobre el particular manifiesta (N.Z.) “los puestos de venta de comida no son un negocio, son más bien un servicio más a la Virgen. No dejan mucha ganancia y es mucho sacrificio llevar cosas hasta allí”.

<sup>10</sup> Candäu, Joel (2002) **Antropología de la memoria**. Buenos Aires, Nueva Visión.

## Bibliografía

BLACHE, Martha y Juan Angel MAGARIÑOS de MORENTIN (1980) “Enunciados fundamentales tentativos para la definición del concepto de folklore”. **Cuadernos del Centro de Investigaciones Antropológicas** 3: 5-15. Buenos Aires.

BLACHE, Martha y Juan Angel MAGARIÑOS de MORENTIN (1986) “Criterios para la delimitación del grupo folklórico”. **Revista de Investigaciones Folklóricas** 1:5-8. Buenos Aires.

CANDÄU, Joel (2002) **Antropología de la memoria**. Buenos Aires, Nueva Visión.

CHAÑI, Telma Liliana (2004) “Las devociones marianas en la sociedad colonial salteña”. **Andes** N° 15. CEPIHA, Universidad Nacional de Salta, Salta.

ELIADE Mircea (1994) **Lo sagrado y lo profano**. Editorial Labor, Bogotá, Colombia.

GOFFMAN, Erving (1981) **La presentación de la persona en la vida cotidiana**. Amorrortu Editores, Buenos Aires.

LAFÓN, Ciro René (1967) “Fiesta y Religión en Punta Corral”. **Runa**. Instituto de Antropología, Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires.

MAGARIÑOS de MORENTIN, Juan Angel y Martha BLACHE, (1992) “Enunciados fundamentales tentativos para la definición del concepto de Folklore: 12 años después”. **Revista de Investigaciones Folklóricas** 7:29-34. Buenos Aires.

SEGURA, Juan Carlos (1996) “De los escenarios de la cultura a la cultura de los escenarios”. **Procesos de escenificación y contextos rituales** (Ingrid Geist, compiladora) Universidad Iberoamericana y Plaza y Valdés, México.



# Aportes para la teoría de la leyenda

*Herminia Terrón de Bellomo\**

Para la realización de esta investigación nos basamos en las versiones orales que conforman nuestro corpus, recogidas entre 1995 y 1998, en su mayoría registradas en la ciudad de San Salvador de Jujuy y a las que hemos denominado "La chica de la disco", que corresponde, aproximadamente, al tipo 330 de la clasificación en el índice de Aarne-Thompson, "Godfather Death". Consideramos a dichas versiones como enunciados orales que se caracterizan por tener un determinado contenido temático, un estilo verbal y una composición o estructuración específica, por lo tanto, son "tipos relativamente estables de enunciados" y, siguiendo a Bajtin, comprobamos que en estas versiones se hace un uso específico de la lengua, por lo tanto consideramos estos enunciados como pertenecientes a un "género discursivo" que identificamos como *leyenda*.

En la evolución histórica de este género, detectamos que uno de los problemas importantes ha sido el lugar que se designa al sujeto, tema que estudiamos siguiendo diversas líneas teóricas, también nos detenemos en la relación relato-memoria y analizamos las razones de la vigencia de la leyenda.

Palabras clave: teoría, leyenda, género, memoria.

*Los cuentos orales...son sílabas y fragmentos rotos de alguna inmensa historia.*

*Frederic Jameson*

*Toda situación cotidiana estable posee una determinada organización del auditorio y, así un pequeño repertorio de pequeños géneros cotidianos.*

*Mijail Bajtin*

## 1. Reflexiones previas

Consideramos necesario precisar los alcances del concepto de *teoría*, al que sabemos problemático, antes de comenzar a desarrollar nuestro estudio de la leyenda basado en su evolución como género.

Somos conscientes del rechazo que existe, desde hace algunas décadas, a introducir conceptos teóricos en una investigación, pero reconocemos que sin un apoyo teórico, las investigaciones pierden en cuanto a la rigurosidad que dicho tipo de estudio requiere

y quedan muy próximas a lo meramente intuitivo.

Hemos podido notar que las distintas reacciones y polémicas se acentúan a partir de la década del 60, si bien una mirada profunda a lo sucedido desde entonces nos revela que el problema no es con la teoría en sí, sino con el uso (y abuso) de un metalenguaje que en ciertos casos llegó a constituirse en críptico y sólo comprendido y utilizado por críticos con alto grado de especialización. Al respecto,

---

\* Universidad Nacional de Jujuy, Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales. Correo electrónico: [herminia@bellomogroup.com.ar](mailto:herminia@bellomogroup.com.ar)

Gérard Genette, cuya excelencia como crítico es indiscutible, decía con cierta fina ironía, refiriéndose a los problemas que provoca el uso del metalenguaje: “Va siendo hora de que un Comisario de la República de las Letras nos imponga una terminología coherente” (1989:9).

No podemos dejar de tener en cuenta que en la misma década comienza a registrarse un cambio en cuanto al estudio de los textos literarios, en los que dejan de ser prioritarias las consideraciones no lingüísticas (históricas y estéticas) y, tal vez lo más importante, que el significado o el valor ceden su lugar a modalidades de producción y de recepción del significado (cfr. Paul De Man 1990:17).

Un giro de tal magnitud en los estudios literarios, debía traer aparejado, necesariamente, un cambio en la codificación de los elementos que pasarían a ser desde entonces las claves del análisis de textos. De manera que se sustituye la utilización de figuras retóricas por códigos gramaticales, con la intención de “llegar al dominio y esclarecimiento del significado”, en palabras de De Man.

Hasta aquí, los problemas suscitados por la teoría literaria no parecen tan inquietantes como para producir semejante reacción negativa; seguramente hay otras razones y creemos que son aquellas que Paul De Man señala con claridad. Para este crítico, el uso de la teoría resulta amenazante porque: “a) Desbarata ideologías arraigadas revelando la mecánica de su funcionamiento. b) Va contra una poderosa tradición filosófica de la que la estética es una parte destacada. c) Desordena el canon establecido de las obras literarias. d) Desdibuja los límites entre el discurso literario y el no literario” (1990: 24).

Resulta evidente que el paso de la interpretación a la decodificación representa un avance de importancia en la investigación y está orientado a suprimir (evitar) la inestabilidad de los significados textuales y las vacilaciones asociadas con la lectura subjetiva que cada investigador realizaba en la aplicación de métodos anteriores.

Además de las razones ya mencionadas, que consideramos acertadas, De Man sigue investigando este problema y llega a la conclusión de que la resistencia a la teoría “es, de hecho, una resistencia a la lectura” (1990:29), y lo dice por dos motivos: porque la

literatura no es un mensaje transparente y porque implica que “la decodificación de un texto deja un residuo de indeterminación que tiene que ser, pero no puede ser, resuelto por medios gramaticales” (1990:29).

## 2. La leyenda como género

En éste artículo consideramos las versiones que conforman nuestro corpus como enunciados orales que se caracterizan por tener un determinado contenido temático, un estilo verbal y una composición o estructuración específica, por lo tanto son “tipos relativamente estables de enunciados” y, siguiendo a Bajtin, comprobamos que en estas versiones se hace un uso específico de la lengua, por lo tanto consideraremos estos enunciados como pertenecientes a un “género discursivo” (Bajtin 1999:248) que identificamos como leyenda.

Es uno de los géneros más antiguos, sus orígenes se remontan a la *chanson de geste*, en la que ya se encontraba en forma central la relación entre el bien y el mal, y además, surgía en períodos históricos considerados como tiempos convulsionados, de trastornos, hecho que es de importancia, puesto que hemos verificado que hasta en el presente este tipo de relatos circula en momentos de crisis.

Son numerosos los estudios dedicados a este género; nosotros tomaremos como punto de partida la propuesta de Northrop Frye (1991:45-46, 247-250) cuando habla de los “modos ficcionales”, es decir, este autor prefiere esta denominación antes de entrar en un “sistema de géneros” y a nosotros nos interesa porque con el término *modo*, no se quiere decir *forma*, en el sentido tradicional, sino una *situación de enunciación*, como lo precisa Genette (1988:190-191); además, esta denominación precede a la descripción de las cuatro clases básicas de imitación basadas en las teorías platónicas y aristotélicas de lo que llamamos “géneros”.<sup>1</sup>

Al caracterizar al héroe del *romance*, Frye dice que “se mueve en un mundo en el cual las leyes ordinarias de la naturaleza quedan ligeramente suspendidas” y más adelante, nada de lo que él hace “viola ley alguna de probabilidad”. Para este autor, en este momento se pasaría “del mito propiamente dicho a la leyenda”. Este es el punto que nos

interesa, en nuestra investigación consideramos la leyenda como género, por ello tendremos en cuenta los aportes de Frye desde su enfoque modal del género.

Para este autor, la diferencia fundamental entre mito y leyenda radica en que en el primero el héroe es divino y en la leyenda es humano. Así lo hemos considerado en estudios anteriores<sup>2</sup>, puesto que mientras analizábamos la proximidad entre mito y leyenda, determinamos la presencia de una divinidad maléfica –el diablo– que, siguiendo la terminología de Frye, cumple la función de antihéroe, antagonista o enemigo.

Esta polarización de los personajes en juego: héroe o villano, da cuenta de la mundanidad en la leyenda, pero aquí el héroe tiene características particulares porque es el que registra los cambios o transformaciones por medio de las cuales “el mundo superior y el inferior luchan por dominarse mutuamente” (F. Jameson 1989:91). De ello se desprende que lo que está en juego es la polarización bien/mal en la base de la cual está la ética (Nietzsche) y no la metafísica (Derrida) y cuya conceptualización “es posicional (y) coincide con las categorías de la Otredad” como lo expresa Jameson en la obra ya citada (1989:92) y, siguiendo su línea de pensamiento en cuanto a la caracterización de uno de los polos, el mal, este concentra todo “lo que es diferente de mí”. Luego ejemplifica cómo así ha sido considerado desde la antigüedad donde la representación del mal radicaba en el extranjero, el bárbaro que hablaba otra lengua, y también en la mujer, por sus diferencias biológicas que resultaban amenazantes para el hombre. En el momento histórico en que el protagonista del relato deja de ser un villano para integrarse con otros caballeros, se pasa de la *chanson de geste* a la leyenda.

Es entonces cuando surge un nuevo problema, ya que subsiste la dicotomía bien/mal, pero ya no encarnada en personajes, sino en un elemento “flotante y desencarnado” al que Jameson describe como “ese reino de la hechicería y de las fuerzas mágicas que constituye la organización sémica del ‘mundo’ de la leyenda” (1989:96).

Este investigador está de acuerdo en seguir con el enfoque modal del género, hasta que la “visión de mundo” se revele en la leyenda como un ideograma<sup>3</sup>. Pero ya hay un ideograma en

juego: la oposición binaria bien/mal, que está presente en todas las leyendas y que pasa a ser uno de los elementos definitorios del género.

Jameson se detiene a revisar el método de análisis de cuentos de Propp y llega a la conclusión que tanto este como Frye se equivocan al “haber reescrito los relatos primarios en los términos de otro relato y no en los términos de un sistema sincrónico” (p.98). Cuando Greimas retoma las propuestas proppianas se comprueba que tanto uno como otro investigador lograron avances en cuanto superaron teorías anteriores en lo referido al lugar del personaje: Propp como funciones narrativas y Greimas con su propuesta del nuevo concepto de *actante*. Pero el verdadero paso hacia adelante lo realiza Lévi-Strauss y la razón radica en que trabaja con un corpus narrativo de relatos preindividualistas (en *Mytologiques*) en los que, en palabras de Jameson, todavía no se ha constituido el sujeto psicológico, por lo tanto las categorías posteriores del sujeto, tales como el “personaje”, no son necesarias. Esto da lugar a que en esos relatos, los actantes (para utilizar la terminología de Greimas, que es más abarcativa) puedan metamorfosearse en animales u objetos y luego volver a su condición de humanos.

Como podemos observar, en estas teorías sigue subsistiendo un dilema, ya que para poder continuar con la teorización, el problema no radica en las funciones o unidades narrativas, sino en el personaje o, como dice Jameson: “en su incapacidad de dar lugar al sujeto”.

En la historia del género *leyenda* (modo para Frye) que hasta ahora vamos siguiendo, comprobamos que los aportes de Propp y Greimas son valiosos en cuanto consiguen desplazar la atención en el personaje que teorías anteriores acentuaban, es un “verdadero avance hacia la desantropomorfización del estudio de la narrativa” (Jameson 1989:99), aunque no signifique un corte total con la relación entre función narrativa y actos de una figura humana.

Es por ello que las investigaciones realizadas por Lévi-Strauss, como dijimos anteriormente, son las que realizan un verdadero avance ya que eliminan “los conceptos de trabajo del actante y de la

diacronía narrativa” a la vez que ratifican una premisa insoslayable para nuestro trabajo, tal es la capacidad de narrar como la función suprema de la mente humana.

### 3. El problema del sujeto

El dilema se basa en que tanto Propp como Greimas han aplicado conceptos del sujeto individual de manera anacrónica a formas narrativas que preceden a la emergencia del sujeto. Además, es preciso establecer una secuencia en la evolución del concepto de sujeto, desde su aparición hasta los actuales aportes filosóficos sobre el tema<sup>4</sup> que amplían su campo de sentido, que, obviamente, es resultado de “una modificación de la experiencia del sujeto”, para Jameson, originada en el capitalismo tardío o de consumo (1989:100).

De manera que ese sujeto que cumplía determinadas acciones según Propp, y las cumplía necesariamente para poder ser clasificado como actante, de acuerdo con la terminología que Greimas utiliza en su sistema narrativo, tiene a fines del siglo XX un sentido más amplio, en el que caben la dispersión psíquica, la fragmentación, la fantasía, las sensaciones alucinógenas y discontinuidades temporales.<sup>5</sup> Como vemos, se trata de un sujeto descentrado que difícilmente pueda ser introducido en los casilleros que tanto Propp como Greimas le tienen preparados.

Vemos entonces que la subjetividad se enriquece ahora por la inclusión de lo que Freud llama “imágenes inconscientes”, que aparecen en “ciertos procedimientos típicos de la subjetividad manifestada en el discurso”<sup>6</sup> perceptibles en todas las representaciones colectivas populares, entre ellas, los mitos y leyendas, por eso este aporte es importante para nuestra investigación, en la medida en que podemos detectar en el sujeto que habla el contexto cultural del cual proviene su enunciado, porque, como lo expresa Cros, “el sujeto dice siempre más de lo que quiere decir y de lo que cree decir” (1997: 14).

Ese decir “algo más” proviene de la instancia discursiva del “sujeto del no-consciente” o “sujeto del deseo” que está impregnado de valores sociales y paradigmas éticos que aparecen en los meandros de la

subjetividad. El lenguaje, entonces, enmascara la autenticidad del deseo e impide al sujeto expresarse él mismo, lo que lleva a Cros a afirmar que “el sujeto no habla, es hablado en su discurso sin que él lo sepa” (1997:15).

De esta manera convenimos en que el sujeto nace al lenguaje y por el lenguaje y en esa instancia es atrapado por la cultura, considerada como “una red de signos organizada según líneas de sentido y trazados ideológicos”, a su vez, la cultura está regida por lo que Cross denomina *sujeto cultural*.

Estos pasos que hemos ido consignando como una historia de la teoría de la leyenda los consideramos como avances hacia su conformación. Por ejemplo: desde la teoría de Propp hasta la de Greimas hay un paso más, no sólo en la reducción de las funciones, sino en la valoración del sujeto o actante que puede cumplir más de una de ellas, lo cual, naturalmente, está relacionado con la evolución del concepto de sujeto.

En efecto, siguiendo las propuestas de Jameson, el valor de los modelos de Propp y de Greimas radica en que “el texto narrativo... se desvía de su esquema básico”(1989:101) y de allí puede surgir un cambio en el esquema tradicional de bien/mal, que en la leyenda que nos ocupa, “La chica vestida de blanco”, nos sitúa ante un interrogante acerca de los roles actanciales: ¿quién es el donante: el remisero, la chica o el dueño del boliche?; más complejo aún resulta decidir sobre el “objeto” del deseo: la muerte no definitiva o la adquisición de droga, que es lo que una lectura no convencional sugiere.

Este segundo sentido puede alcanzarse sólo si realiza una adaptación temporal de la leyenda de origen a las condiciones de la contemporaneidad (siglos XX y XXI), con diferentes formas de vida, de sociabilidad, que nos conducirá a nuevos sentidos de la relación amor/muerte. Esto es posible porque además de la estructura subyacente que hemos denominado *matriz folclórica* y que es el punto de partida de nuestro análisis, se puede efectuar una *desviación*, en términos de Jameson, que es lo que permite registrar la cuestión histórica que marca la diferencia con el relato original.

Es posible por lo tanto ver ahora una reestructuración de la leyenda en su forma, ya que el fenómeno del deseo adquiere categoría

nuclear (ideologema, dijimos anteriormente) y este muestra la aparición de un nuevo mundo-objeto de mercancías, necesariamente degradado por esa condición mercantil. En este contexto, se diluye en cierto modo el paradigma original de la leyenda, pero sigue presente en esa atmósfera fantástica que siempre envuelve a esta clase de relato y a la vez remite a los cuentos orales originarios.

En esta instancia de nuestro intento de teorización, surge un nuevo problema, ya que la postura de Frye, considerada básica pero que debe ser actualizada, propone una “hermenéutica positiva” en el sentido que nos lleva a encontrar una identificación entre pasado mítico y el presente cultural de una sociedad ordenada desde el capitalismo, aun teniendo en cuenta las distancias que separan a uno y otro temporalmente. La intención es mantener presente la idea de una continuidad entre nuestra actual actividad psíquica y la de nuestros lejanos antepasados. Por el contrario, una “hermenéutica negativa” utilizaría estas narraciones mítico-históricas para acentuar el sentido de la diferencia.

Asistimos a una renovación contemporánea de la leyenda y no estamos errados al seguir considerándola como tal, puesto que las desviaciones citadas conducen a una variedad de interpretaciones posteriores al mito que la originó, pero estas no son más que variantes del texto básico, según ya lo demostró Lévi-Strauss.

En este sentido, si admitimos que se registran sustituciones, ut adaptaciones y apropiaciones en la leyenda, se hace necesario investigar cómo y con qué se han sustituido en situaciones históricas diferentes los materiales propios de la leyenda, tales como la magia y la Otredad, que por otra parte no eran extraños a la sociedad medieval.

Si convenimos que en el proceso de transmisión de la leyenda a través de los tiempos se registra necesariamente una renovación por sustitución, en la que nos ocupa podemos notar que se encuentra latente, aunque no nombrada explícitamente, una visión religiosa del conflicto que se expresa, basada en los conceptos de pecado y gracia; pero como la leyenda ha sufrido un proceso de secularización, esas categorías religiosas se sustituyen y emergen fortalecidas las fuerzas del bien y del mal, asociadas a lo desconocido.

De ahí la ambigüedad del sentido de la figura de la chica: ¿es un alma en pena, como se sugiere en una de las versiones? De ser así, ¿cuál es la causa de su penar? ¿está poseída por las fuerzas del mal? Esta última posibilidad nos remite a motivos clásicos de los relatos orales y entonces, todo el proceso de secularización no sólo revive el viejo conflicto entre las fuerzas del bien y del mal, sino que lo muestra como constante e irresuelto.

Retomando antinomias tradicionales: el “mundo superior” y el “mundo inferior” siguen en pugna, pero reescritos o reelaborados metafóricamente en algunos casos, o como instancias psicológicas en otros. En el estatus de mundo superior, se siguen colocando la sensibilidad, el estupor ante lo desconocido, pero también el lugar de lo erótico y lo pasional, mientras que en el otro polo, aparecen los disvalores: ambición, adicción, ilegalidad, engaño, todos relacionados con la comercialización de la droga.

Estos elementos conforman las “estrategias de sustitución”, que determinan una intención racionalizadora a través de la inclusión de tipos de contenido históricamente nuevos, en un intento de lograr un “principio de realidad” donde está presente la censura sin dejar de lado lo mágico y misterioso. Estos elementos no se evidencian sólo en la presencia fantasmal de la joven, en la extraña desaparición de la mancha de café del vestido blanco o en el sorpresivo e inaudito hallazgo de la campera, sino en la atmósfera existente alrededor de estos hechos: el paisaje urbano vacío, calles por donde nadie circula que producen una sensación de silencio opresivo y una quietud cargada de expectación. Todo esto es captado por un sujeto en permanente actividad psíquica que lo mantiene alerta ante un posible suceso insólito, actitud semejante a la del presagio, del que no puede ni siquiera atisbar algún rasgo.

A la concreción de esta atmósfera contribuye la sospecha de que los hechos relatados ocultan un tabú que va a variar según la interpretación por la que se opte; la posibilidad de transgresión tiene la función de mantener el suspenso, experiencia que se aproxima al terror, en muchos casos. Por una parte el tabú, y por otra la posible transgresión son dos núcleos sémicos que se relacionan y se desarrollan de distinta manera, pero coinciden

en no explicitar su resolución. Esto nos permite una lectura del texto como un acto simbólico que funciona como respuesta a “un dilema histórico”.

Estos elementos que hemos venido desarrollando pertenecen a arcaicos relatos orales que siguen manifestándose en los relatos de la actualidad, inclusive puede pensarse en algún mito de los orígenes que se articula a la manera de un sistema simbólico y sigue cumpliendo funciones en el presente. Esto nos permite coincidir con Jameson –y otros teóricos de su talla- en su concepto sobre la teoría de los géneros, en el sentido en que en cada uno de ellos coexisten o se establece una tensión entre varias tendencias genéricas.

Que no existen géneros “puros” ya ha sido demostrado en distintas épocas y desde distintas focalizaciones; no es oportuno retomar esa polémica aquí, aunque tal vez no esté de más recordar que todas las discusiones parten siempre de la existencia de una tríada: *lírica/épica/dramática*, que en algunos estudios aparece como proveniente de Platón y Aristóteles, pero que Genette (1988:183-233) demostró a través de un análisis profundo la falacia de esta afirmación. Lo que sí nos parece interesante es tener en cuenta la distinción entre “géneros” y “modos” que realiza este mismo autor y que deja en claro el punto de vista que guía a quienes utilizan uno u otro término. Dice Genette (1988:227): “los géneros son categorías propiamente literarias, los modos son categorías que dependen de la lingüística”, para agregar luego que al decir “literaria” se está refiriendo al nivel estético de la literatura que es común a todas las artes, opuesto al nivel lingüístico que ésta comparte con los otros tipos de discurso. Siguiendo esta propuesta, y utilizando el ejemplo de Genette, “existen modos, como por ejemplo, el relato; existen géneros, por ejemplo, la novela”. Si bien en estas palabras no resulta dificultoso distinguir una categoría de otra, debemos tener en cuenta que estos pueden entremezclarse, pero no por ello dejarán de diferenciarse.

Todorov es otro de los críticos actuales que se ha dedicado a la teoría de los géneros en su tan comentada y atacada *Introducción a la literatura fantástica* (1972). De ella nos interesan –fuera de toda polémica- los comentarios que él mismo hace años después

en un artículo referido al origen de los géneros (Todorov 1988:46). Allí sintetiza el complejo acto de lenguaje que identifica a lo fantástico (y nuestra leyenda, ¡vaya si tiene elementos fantásticos!) en una especie de fórmula:

Yo + verbo de actitud (“creer”, “pensar”) + modalización de ese verbo hacia la incertidumbre (tiempo pasado, adverbios de modo como “casi”, “quizá”) + proposición subordinada describiendo un suceso natural.

Visto de esta manera, totalmente reducida y abstracta, Todorov realiza una acotación interesante para nuestra investigación al afirmar que “el acto de lenguaje ‘fantástico’ puede encontrarse fuera de la literatura” (o sea de los “géneros” según vimos en Genette) y pasa a explicar la puesta en discurso de lo que nosotros llamamos “versiones”, es decir: una persona refiere un suceso que excede el marco de las explicaciones naturales. Más adelante afirma que no hay diferencia entre el género fantástico y las versiones orales de hechos que pueden ser calificados de fantásticos (modos, según Genette).

De este modo vamos reuniendo los aportes de distintos teóricos con la intención de llegar a una definición. Vemos que en la obra de Frye que hemos trabajado, este no agota todas las posibilidades de llegar a conclusiones en cuanto a géneros (de todas maneras, no estamos seguros de que esto sea posible), pero en otra obra, que no hemos podido consultar: *The secular scripture* (Frye:1976), encontramos que Christine Brooke-Rose (1988:56) hace el siguiente comentario sobre la distinción que el crítico realiza entre lo mítico y lo legendario: “lo *mítico* representa el principal grupo de historias que se encuentra en el centro de la cultura verbal de una sociedad y lo *fabuloso* representa el grupo periférico considerado por la propia sociedad en la que surge como menos importante”. Estas expresiones son hoy polémicas, puesto que aplican el eje centro/periferia a un material simbólico que tiene el mismo valor tanto en uno como en otro polo de la dicotomía. Lo ideal es una situación dialéctica en la que el sistema simbólico se mantenga intacto y el diálogo permita la asimilación de cambios que enriquezcan y actualicen este patrimonio intangible que parte de una matriz cultural única, a la que dicha división vaciaría de sentido en una de sus partes.

#### 4. La relación relato – memoria

Las preocupaciones que expresamos en el apartado anterior acerca de la supervivencia de los relatos orales a través de los tiempos y más aun, en esta época donde imperan sofisticados sistemas de comunicación, cada vez más accesibles a los consumidores, pueden encontrar alguna vía de explicación si nos detenemos a analizar los procesos de la memoria, que, como ya dijimos, es el elemento básico de la oralidad como modo natural de transmisión de estos relatos.

Resulta interesante comprobar que ciertos aspectos de los relatos orales, por ejemplo, la existencia de tantas versiones de cada uno de ellos como narradores que lo cuenten, coincide con el hecho de que la memoria no es estereotipada, ya que el hecho recordado depende de las neuronas puestas en juego para tal hecho por cada persona (desde una perspectiva antropológica). De la misma manera, una versión puede resultar más detallada que otra, puede poner énfasis en determinados aspectos que otra versión sólo menciona, puede omitir o agregar secuencias, puede concentrar o expandir la acción, entre otras variantes, que dependen tanto del proceso de memorización (neuronas activadas) como de los intereses del narrador.

Además del hecho básico (neurológico) de que el proceso de memorización se realiza en base a la actividad de neuronas, la memoria es dinámica y modifica el objeto memorizado, es decir, este no es nunca la copia exacta del objeto original, ya que la memoria procede por asociación, generalización y además, cada nueva experiencia del sujeto que recuerda modifica su esquema de organización mnemotécnica. De manera que, siguiendo -como hasta ahora- las reflexiones de Candau (2002:13), “la memoria es plástica, flexible, fluctuante, lábil, está dotada de ubicuidad, de una gran capacidad adaptativa y varía de un individuo a otro”.

Ahora bien, el tipo de memoria utilizada para “guardar”<sup>7</sup> los relatos es la que responde a la caracterización de “a largo plazo”, apoyándonos en las reflexiones del mismo investigador, pues es una memoria duradera, el hecho registrado ha requerido un trabajo mnemotécnico y, lo más importante, es que a

este hecho se le atribuye un sentido proveniente de la categorización de percepciones y sensaciones que se produce en el devenir temporal.

La relación entre memoria y relato va aún más allá, puesto que ambos están maleados por el contexto social y cultural. El relato, que se construye a partir de la memoria (de un pueblo, de un grupo) es la vía de distribución de conocimientos, de creencias, además, elabora y transmite elementos simbólicos, contribuye a la comprensión de los mismos, de manera intencional o implícita, todo ello vinculado con las emociones y sentimientos propios de una experiencia que se vuelve subjetiva al ser narrada.

Considerando a la memoria desde la fenomenología, Paul Ricoeur (2004:40 y sgts.) se detiene en los distintos usos de este término<sup>8</sup>. En primer lugar trata el binomio *hábito / memoria*, espectro que tiene en común la relación con el tiempo. En ambos casos, se presupone una experiencia adquirida con anterioridad, pero en el caso del hábito, “esta experiencia está incorporada a la vivencia presente” (Ricoeur 2004:44); en el segundo caso, la anterioridad se refiere a una adquisición antigua. Como se advierte, los dos términos reconocen que se trata de experiencias pasadas, pero en uno la experiencia se adhiere al presente, mientras que en el otro, la experiencia es reconocida “en su dimensión pasada del pasado” (Ricoeur 2004:45). En el primer caso se incluyen todas las experiencias de que el hombre es capaz: hablar, narrar, escribir, etc. A esto se agregan lo que Ricoeur llama las “costumbres sociales”.

La segunda dicotomía a tratar es *evocación / búsqueda*, entendiendo por evocación “el advenimiento actual de un recuerdo” (Ricoeur 2004:46). Aparece nuevamente la dimensión temporal, pues “actual” remite al presente, de manera que la “cosa advenida” ha sucedido en el pasado. En esa mención de “anterioridad” consiste la dimensión cognitiva de la memoria, su carácter de saber (cfr. Ricoeur 2004:47). Llegamos así a un punto clave para nuestra investigación, ya que uno de los elementos de nuestra hipótesis de trabajo consiste en demostrar que la memoria de una cultura, de un pueblo, se actualiza mediante la puesta en acto de relatos orales y, entre las funciones de estos, se destaca la transmisión de saberes.

## 5. Vigencia de la leyenda

La fascinación que estos relatos siguen provocando ante distintos tipos de receptores: jóvenes, no tan jóvenes, ni qué decir en los niños, no es un enigma, ya que la atracción por la narración es inherente al hombre (Barthes 1982-1991:7), como su predilección por los relatos que bordean los límites entre la vida y la incógnita del más allá, ya que no siempre es la muerte definitiva, según las distintas cosmovisiones.

Se presentan algunos interrogantes sobre la vigencia de estos relatos en la actualidad, ya comenzado el siglo XXI, pues algunos reflejan modos de vida ya superados, por lo tanto resultarían anacrónicos en caso de haber podido adaptarse a los cambios socio-históricos, pero tal vez lo que más preocupa es si pueden coexistir en un mundo tan mediatizado, donde el predominio de la imagen es innegable y en el que el consumismo intenta desplazar valores ancestrales. Estas situaciones hacen pensar si las condiciones de la vida moderna permiten momentos apropiados para la narración, su recepción y repetición en nuevas variantes.

La respuesta es afirmativa, haciendo la salvedad que en la actualidad han desaparecido las formas tradicionales de contar este tipo de relatos, si entendemos por ellas la reunión de cierto número de personas alrededor del anciano narrador, conocedor de infinidad de relatos. Se cuentan relatos orales en los lugares más insospechados: en los baños de los boliches, en los recreos en escuelas secundarias, en reuniones informales de jóvenes, en velorios, en conversaciones con artesanos en las ferias y, como ya dije, quienes las cuentan no pertenecen a ningún grupo en especial: desde adolescentes hasta adultos, sin hacer diferencias de clases sociales ni oficios o profesiones.

En primer lugar, se hace necesario reformular algunos conceptos, como el de la tradición, que era considerada como la entrega del patrimonio cultural que cada generación hace a la que le sigue (Cortázar 1994:53), en forma inalterable, demostrando una continuidad entre pasado y presente. Vista de esta manera, la tradición era estática y daba a la comunidad un carácter homogéneo, imposible de pensar en la actualidad. Hoy es considerada como un proceso que va conformándose según los cambios de la sociedad e incluyendo su

sistema de valores que van modificando a los anteriores, lo que produce inevitablemente un juego de tensiones entre lo nuevo y lo viejo, en el que no todo lo anterior se pierde, puesto que el proceso de cambio implica una selección en la que determinados elementos del pasado son retenidos y reinterpretados, sirviendo de base cultural al presente.

Hemos podido comprobar que la leyenda que nos ocupa se difunde en distintas provincias argentinas, aunque con distintos títulos: “La chica de blanco”, “La chica del baile”, y “El encuentro con la muerte”, que es un nombre más general; también ha sido registrada en Inglaterra y en Estados Unidos, y, suponemos, en otras partes del mundo, aunque no hemos tenido acceso a esa información, por eso, más adelante hablamos de una “matriz folclórica” y por lo tanto, universal.

Barthes rescata sólo tres de las cinco operaciones tradicionales de la retórica: *Inventio*, *Dispositio* y *Elocutio*, que son las que aplicaremos a este estudio. Pero es necesario tener en cuenta que estas tres operaciones no se dan en forma consecutiva, ni es necesario terminar de analizar una para comenzar con la siguiente; ya que, como la mayoría de las metodologías y clasificaciones, son formas convencionales, hechas para facilitar el estudio de textos, es decir, cumplen una función didáctica.

Dorra, como también otros teóricos de renombre, advierte sobre este punto y explica que ya en la *inventio* se da una *dispositio* y que “la *elocutio* continuamente remite a la *inventio* tanto como a la *dispositio*” (Dorra 2002:97), de manera que en este estudio no se realizará un análisis de cada parte por separado.

Si *inventio* se refiere a “encontrar qué decir”, comprobamos que en el texto de la leyenda registrada en Jujuy no todo es invención, sino que se ha recurrido a algo ya existente y se le han agregado elementos de la actualidad. Eso “ya existente” implica que se ha ido hacia un “lugar” de donde se ha extraído parte del argumento, lugar ocupado por la memoria colectiva.

La memoria no es un mero depósito de datos, imágenes, sentimientos, sensaciones, sino que es un espacio ordenado que “permite a su vez ordenar la conducta del hombre en el mundo” (Dorra 2002:101). Desde esta perspectiva podemos relacionar la primera fase de la pro-

ducción del discurso –*inventio*– con la memoria, en el sentido de que se recurre a ésta para seleccionar lo que resultará conveniente en la organización del discurso. Pero no se trata de una búsqueda “a ciegas” puesto que la historia que se va a contar se encuentra en estado latente no sólo en la memoria del pueblo, que en distintos momentos históricos la hace circular, sino que también ocupa un lugar en la memoria personal del narrador o informante que alguna vez la escuchó y ¿por qué no?, la vivió o presencié.

Cuando el narrador pensó “qué decir”, en el instante en que se encontraba ante “la página en blanco”, en el primer momento de la “creación” (en el sentido de “invención”), recurrió a algo que pertenecía al saber del pueblo, a la memoria de todos. Como dice Barthes, refiriéndose a la *inventio*: “es menos una invención de argumentos que un descubrimiento” y continúa: “todo existe ya, sólo hace falta encontrarlo” (Barthes 1974:44).

Estos conceptos son muy valiosos para nuestro estudio, ya que el relato, al estar compuesto a partir de los elementos antes mencionados, contribuye a que la historia que ellos condensan no sea olvidada, destruida; y en el acto de recuperación (“extracción” dice Barthes) podemos detectar una pulsión de archivo (Derrida 1997:16) en el sentido de intento de conservación. Este concepto es complejo, puesto que está relacionado con la pulsión de muerte, que necesariamente implica una pulsión de pérdida, que analizaremos más adelante.

Derrida parte de la tesis freudiana de la *pulsión de destrucción* que obra siempre en silencio, por lo tanto “nunca deja un archivo que le sea propio” (Derrida 1997:18); salvo, según Freud, si se disfraza, y, entre varias posibilidades, “si se pinta de algún color erótico” (ibid.:19). Detectamos este rasgo en la historia narrada, lo que nos permite aplicar este concepto de “pulsión de destrucción” a la leyenda que nos ocupa, pero teniendo en cuenta las palabras de Derrida: “(la pulsión de muerte) no deja en herencia más que su *simulacro erótico* (...) sus máscaras de seducción: bellas impresiones. Como memorias de la muerte” (ibid). Hemos subrayado “simulacro erótico” porque el análisis del relato nos llevará a la demostración de que todo lo que se cuenta ha sido intangible, etéreo, incorpóreo. No una realidad sino un simulacro.

Para Freud, la pulsión de muerte es una pulsión de olvido, y este aparecer “enmascarado” de algo sucedido en el pasado que la memoria se niega a registrar, es en realidad “una diabólica pulsión de muerte” que trabaja para borrar sus propias huellas, para impulsar al olvido, para no dar lugar al *archivo* donde se produciría la *consignación*: y entonces tendría valor de *signo*, pudiendo ser memorizado.

## 6. Versión, perversión, inversión, reinversión, conversión

Preguntarnos por el origen de esta leyenda es una tarea que no es pertinente para nuestra investigación, ya que lo que nos interesa es su manifestación en el presente y, además, siguiendo las investigaciones de Freud, sabemos que existe un subjetivismo de la memoria, el suceso que ella guarda es una construcción del hecho, diferente del hecho real. Es decir, es una versión del pasado que no representa con fidelidad el hecho originario y que cada sujeto enuncia a partir de su subjetividad, con su carga de fantasías, afectos, obsesiones, creencias, deseos.

El hecho sucedido en algún tiempo y en algún lugar, pasó a constituir una matriz folclórica, lo que podríamos considerar como la síntesis de elementos fundamentales que darán lugar al relato que se expandirá por otros lugares y otros tiempos y será re-creado en cada versión emitida por los distintos emisores.

En este sentido, podemos aproximar la función de los narradores de esta leyenda a la figura de los arcontes de la Antigua Grecia, citados por Derrida (1997:10-11) cuando recurre a la etimología de la palabra “archivo”, ya que al repetir un relato -ampliado o modificado- con matriz folclórica, estos pasan a ser “narradores folclóricos” (cfr. Palleiro 2004). Archivo proviene del lexema griego *arkhé* que se refiere a un origen, adonde las cosas comienzan. Las personas encargadas de guardar y de interpretar los documentos que contiene la ley, de ordenarlos y de conservarlos, eran los arcontes. No es otra cosa lo que hace el narrador folclórico que parte de las matrices, documentos originarios, para ordenar el recuerdo de sus relatos, y cumplir la función de guardián de esa documentación que conforma la memoria colectiva; y, como el arconte, la res-

guarda aun introduciendo variantes a partir de sus interpretaciones (“hermenéutica” dice Derrida) para transmitirla, conformando de esta manera una cadena de voces perdurable a través de los tiempos.

En cierto momento de sus investigaciones, dice Derrida que Freud se pregunta “¿Para qué archivar esto? ¿No están estos relatos disponibles en todas partes?” (Derrida 1997:17). Más adelante, Freud reconoce que la archivación “no sería tan vana” y presenta su tesis sobre “la posibilidad de una perversión radical, una diabólica pulsión de muerte, de agresión o de destrucción: por tanto una pulsión de pérdida” (Derrida *ibid*). Esta perversión o pulsión de muerte no es percibida y es por eso que, como ya dijimos, aparece como un “simulacro erótico”. Al ser una pulsión de “destrucción” tiende a la aniquilación de la memoria, “a la borradura radical”, es decir, a la aniquilación (no registro) del archivo.

Por ello se hace necesario una *consignación* exterior “que asegure la posibilidad de la memorización” aunque ésta esté asociada a la pulsión de muerte (Freud) que tiende a la destrucción del archivo, salvo, como ya se dijo, que aparezca disfrazada, lo que permite el surgimiento de una nueva dicotomía: la pulsión de muerte unida o paralela al principio de placer (Eros).

En este punto de la investigación, Freud no puede justificar la inversión laboriosa en el archivo más que apoyándose en la novedad de su descubrimiento, aun comprendiendo que el archivo por sí mismo, tiende a su destrucción, por lo tanto, se necesita un soporte exterior. Al aludir a un ejemplo freudiano sobre la necesidad de encontrar un lugar exterior a Dios para el mal, se recurre a la existencia del diablo, que le es ajeno. Aquí, entonces, ocurre una reinversión, se acude a una lógica diferente: la destrucción puede ser reinvestida, puesto que el mal radical puede servir ya que el archivo guarda todo, incluso lo que lo arruina (cfr. Derrida 1997:21).

En esta leyenda, la figura del diablo anda rondando la consignación, dicho en otros términos: la presencia del diablo puede ser una de las tantas significaciones atribuibles a la aparición de la joven; la presencia de lo diabólico officiaría de soporte exterior a la memoria. Pero el diablo no sería más que otro nombre para la pulsión de muerte, puesto que en las

versiones de nuestro corpus, aparece lo diabólico con su carga de malignidad en el sentido final de provocar la muerte, asociado a males actuales, como lo es la droga.

La droga, además, comporta sentidos de prohibición, de censura, que son otras formas del intento de aniquilar el archivo, ya que ésta, tanto como el carácter erótico del encuentro se relacionan con el principio de placer, inconciliable con ciertas premisas impuestas por la religión y por lo que podríamos llamar el sentido común, en relación al uso de estupefacientes.

De manera que el archivo no es sólo el registro de algo que sucedió en el pasado, sino también en el presente y, lo que Derrida llama el *mal de archivo*, como un avance con respecto a la teoría freudiana, no es solamente lo que la mente censura sino la amenaza del olvido, que es una de las formas de la muerte. De ahí la necesidad de un soporte exterior, puesto que no se trata de lo que la memoria espontánea puede traer al presente, sino la experiencia de la memoria que se convierte en texto, en nuestro caso, en relato.

Retomando el concepto de *inventio*, vemos cómo poco a poco se va organizando el sentido en este relato que forma parte de la sabiduría popular o, como dice Dorra (*ibid*:98): “En tanto se trata de lugares comunes, su espacio de residencia es el saber de una comunidad” y agrega más adelante: (se trata de) “el conjunto de hábitos –mentales, morales, afectivos, etc.- de una comunidad abierta: esto es: la cultura.”

Hasta aquí nuestras reflexiones nos llevan a destacar dos elementos: la importancia de la memoria como formadora de una cultura y la necesidad de encontrar un sentido a lo que la memoria ha guardado. En este caso se trata de dar sentido al presente y al pasado, que no sabemos si es cercano o lejano. Es decir, nos enfrentamos a nuestra percepción del tiempo y al uso que de él hacemos, en un mundo en que lo habitual es la superabundancia de acontecimientos (Augé 2002:34) que modifican necesariamente las formas de vida.

La convivencia de cuatro generaciones en lugar de tres, como hasta no hace mucho tiempo, debido a la prolongación de la expectativa de vida, si bien trae problemas a los que estamos tratando de solucionar, también trae algo positivo, pues esta convivencia amplía la me-

moria colectiva, como lo ha expresado Marc Augé (ibid., 36).

Esta visión optimista no es arbitraria, puesto que una leyenda se va conformando como un proceso, en el que los elementos que van

quedando anacrónicos son eliminados gradualmente y, a la vez, se agregan nuevos tópicos que la actualizan y enriquecen, sin perderse nunca de vista lo que hemos llamado la matriz folclórica que se mantiene en la base.

## Notas

<sup>1</sup> Mimesis (del griego *mimeomai*): imitar, representar. Para Platón la mimesis artística sería una “imitación” de una copia, es decir, reflejo ilusorio de la verdadera realidad. Para Aristóteles, en cambio, la tarea del poeta es “imitar” o “representar” lo que verosíblemente puede acaecer. En la actualidad, Paul Ricoeur (1980) retoma el concepto de Aristóteles en su significado primigenio, que según el pensador francés, no sería el de copia o reproducción de la realidad, sino el de “representación” y “redescripción” entendida como creación artística de una nueva realidad o como recreación metafórica de la misma. Cfr. D. Estébanez Calderón: 1999, 674.

<sup>2</sup> TERRÓN DE BELLOMO, Herminia. Informe de SECTER, 1998.

<sup>3</sup> KRISTEVA, J. 1969,148: “*Ideologema es esa función intertextual que se puede leer “materializada” en los diferentes niveles de la estructura de cada texto y que se extiende a todo lo largo de su trayecto, dándole sus coordenadas históricas y sociales*”. Cita por la 2ª edición de 1981, Editorial Fundamentos, Madrid.

<sup>4</sup> F. Jameson cita a Lacan, Freud y Nietzsche como punto de partida de la crítica actual del sujeto. A estos nombres agrega el de Althusser “con sus ataques al humanismo, Foucault con su celebración del fin del mundo, Derrida con sus ideales de diseminación, Deleuze con la valoración de la escritura esquizofrénica” que serían para Jameson “testimonios de una modificación de la experiencia del sujeto” (p.100).

<sup>5</sup> cfr. F. Jameson, ibid.

<sup>6</sup> Citado por Edmond Cros en *El sujeto cultural*, pág. 13. En adelante, la paginación entre paréntesis corresponde a esta misma fuente.

<sup>7</sup> Utilizo este término, aunque creo que no es el más “científico”, para evitar el de “almacenar”, que corresponde al léxico de la informática y, como dice Candau (2002:13) “está basado en una concepción estática de la memoria”.

<sup>8</sup> Para desarrollar estos conceptos, Ricoeur retoma los trabajos de Bergson, sobre todo *Matière et mémoire*.

## Bibliografía

AUGÉ, Marc (2002) **Los “no lugares”. Espacios del anonimato**. Barcelona, Gedisa.

BAJTIN, Mijail (1999) **Estética de la creación verbal**. México, Siglo XXI.

BARTHES, Roland (1971) **Análisis estructural del relato**. Buenos Aires, Tiempo Contemporáneo.

BARTHES, Roland (1974) **Investigaciones retóricas I. La antigua retórica**. Buenos Aires, Tiempo Contemporáneo.

BLACHE, Martha (1995) **Narrativa Folclórica II**. Buenos Aires, FADA.

CANAU, Joel (2002) **Antropología de la memoria**. Buenos Aires, Nueva Visión.

CORTÁZAR, Julio (1994) “Para una poética”. **Obra Crítica/2**. Madrid, Alfaguara.

CROS, Edmond (1997) **El sujeto cultural**. Buenos Aires, Corregidor.

DE MAN, Paul (1990) **La resistencia a la teoría**. Madrid. Visor.

DERRIDA, Jacques (1997) **Mal de archivo. Una impresión freudiana**. Madrid, Trotta.

DORRA, Raúl (1997) **Entre la voz y la letra**. México, Plaza y Valdes.

DORRA, Raúl (2002) **La retórica como arte de la mirada**. México, Plaza y Valdes.

ESTÉBANEZ-CALDERÓN, Demetrio (1999) **Diccionario de términos literarios**. Madrid, Alianza Editorial.

FRYE, Northrop (1991) **Anatomía de la crítica**. Venezuela, Monte Avila Editores.

GENETTE, Gérard (1988) “Géneros, ‘tipos’, modos”. **Teoría de los géneros literarios**. Madrid, Arco Libros.

GREIMAS, A. (1976) **Semántica estructural**. Madrid, Gredos.

HAVELOCK, Eric (1996) **La musa aprende a escribir**. Buenos Aires, Paidós.

JAMESON, Frederic (1989) **Documentos de cultura. Documentos de barbarie**. Madrid, Visor.

PALLEIRO, María Inés (2004) **Fue una historia real. Itinerarios de un archivo**. Buenos Aires, Instituto de Filología y Literaturas Hispánicas “Amado Alonso” de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.

RICOEUR, Paul (1980) **La memoria, la historia y el olvido**. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

RICOEUR, Paul (2004) **La memoria, la historia y el olvido**. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

# Tradición e innovación del cancionero mexicano-novohispano. Caracterizaciones del indígena y el africano

Mariana Masera\*

Desde los comienzos del virreinato, la presencia de las diferentes culturas quedó reflejada en los textos tanto oficiales como populares. Al pasar de los siglos el mestizaje de las mismas creó sus propias expresiones, conformando el antecedente del cancionero tradicional actual. En este trabajo estudio a través de los diferentes géneros —como el villancico de personaje y las ensaladas (s. XVII), los bailes prohibidos como el chuchumbé (s. XVIII) y la copla (s. XX)— las caracterizaciones del africano y el indígena.

Palabras clave: folclore, literatura popular, colonia, cancionero.

## 1. Un cancionero multicultural: el virreinato

La presencia de diferentes etnias que entretejieron una cultura distinta, cuyo crisol fueron las calles y los campos novohispanos dio como resultado una compleja sociedad multicultural. Para el siglo XVII la población de la Nueva España estaba constituida por tres etnias principalmente: los indígenas, los españoles y los africanos. Además la existencia de un número equivalente de mestizos. De hecho “tal era la variedad de razas que para mediados del siglo XVII se cree que había una persona no indígena por cada cuatro indios” (Jonhatan 1997: 31).<sup>1</sup>

La presencia de las etnias quedó reflejada en algunas poesías. De los testimonios virreinales se distinguen dos tipos de fuentes: las oficiales y las populares. Los textos oficiales son aquellos compuestos principalmente para amenizar las numerosas fiestas religiosas donde se muestran aspectos y personajes populares.<sup>2</sup> Recordemos además que a pesar de la gran cantidad de poesía que se escribió poco

son los testimonios que tenemos ya que “era poesía de carácter artesanal y colectivo circulaba en efímeros manuscritos y [era] recitada o cantada”.

Sobre todo, siguiendo la tradición peninsular, se caracteriza el lenguaje de las diferentes etnias. Y a través de los equívocos originados por el hablante generan la risa y la diversión en géneros celebratorios como el villancico y la ensalada.<sup>3</sup>

La tradición de incluir a la etnia africana tiene raíces en la ensalada hecha para Navidad de Mateo Flecha, compuesta en el siglo XVI. Los temas principalmente donde se incluía a estos personajes eran la Navidad y el Corpus Christi. Asimismo ya era común este recurso en el teatro breve

del siglo XVI [donde] había muchos tipos regionales y extranjeros. Estos personajes eran la contraparte de los héroes de las comedias serias, entre otras cosas, se carac-

\* Seminario de Poética. Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM. Correo electrónico: [marianamasera@yahoo.com.mx](mailto:marianamasera@yahoo.com.mx)

terizaban por hablar un castellano deformado que tenía un precedente literario, el sayagués. Las obras de Lope de Rueda y otros dramaturgos de la época satirizaban las relaciones entre los esclavos de color y sus amos. Los malentendidos ocasionados por la extraña lengua del personaje negro, y las ínfulas de gran señor del mismo, generalmente acababan confundiendo los intentos del amo de controlarlo. Además de la comicidad evidente en esos atentados contra el orden, el negro llevaba a las tablas otro atractivo: sus cantos y bailes, que remataban las funciones y deleitaban a todo tipo de público (Swiadon 2002:40).

La representación del africano se difundió tanto que los villancicos religiosos se conocían como “villancicos de negro”, “negritas” etcétera que sonaron por todas las iglesias del periodo tanto en la Península como en la Nueva España. De hecho

en los muchos pliegos impresos con villancicos de ese periodo que conserva la Biblioteca Nacional de Madrid se encuentran nada menos que 264 de negro, al lado en menor medida, de “otros villancicos de personaje”, como gitanos, vizcaínos, moriscos, gallegos y asturianos cuyas hablas también imitan (Frenk 2003:46).

Entre el teatro y la música este juego de personajes sirvió para actualizar los mensajes religiosos y para divertir al público, sobre todo al español. Asimismo sirvieron los textos en la inclusión de los diferentes grupos a la fiesta oficial. Sin embargo, la recepción de estos cantos en otras etnias aún no la conocemos bien.

Los villancicos de negro generalmente se componen de tres partes

una introducción, un estribillo, en el que se coloca el remedo de una canciónailable, y una serie de coplas que incluyen descripciones costumbristas y chistes conceptuosos. La introducción —o, a falta de introducción, un amplio estribillo que cumple con el mismo cometido— fue una novedad del villancico barroco (Swiadon 2002:42).

El éxito de los villancicos de negro también se observa en la práctica de los diferentes es-

critores, llamados también villanciqueros, sobre todo en el siglo XVII. Destacaremos aquí sólo dos fragmentos que representan cómo se empleaba la lengua en la construcción del personaje. El primero, pertenece al maestro de capilla de Puebla Gaspar Fernández, de comienzo del siglo XVII, de su *Cancionero*; aquí cito un estribillo del villancico que es la primera versión musicalizada del baile de la Zarabanda:

*Sarabanda, tenge que tenge  
Sumbacasú, cucumbé, cucumbé.  
Ese noche branco seremo:  
jo, Jesús, que risa tenemo!  
jo, qué risa, Santo Tomé!*

(Frenk- Morales, núm. 230 apud Frenk 2003:48).

La zarabanda es uno de los tantos bailes criollos que tuvieron mucho éxito en ambas orillas. Tal fue la recepción que fue incluido en numerosas obras dramáticas e incluso se convirtió en una danza de la corte.<sup>4</sup> El segundo ejemplo es un estribillo de una ensaladilla de Sor Juana compuesta en 1679. Una vez más se observa que el ritmo es lo principal:

*¡Tumba, la-lá-la, tumba, la-lé-le;  
que donde ya Pilico, escrava no quede!  
¡Tumba, tumba, la-lé-le; tumba la-lá-la  
que donde ya Pilico, no quede escrava!*<sup>5</sup>

La palabra “tumba” que aparece en el villancico significa ‘alborotar’ en kikongo, “lengua hablada por numerosos grupos bantúes [...] y cuyos integrantes eran conocidos en la Nueva España como “negros del Congo”. Y afirma que “para mí, la mención de regocijo de la fiesta crea el contexto necesario para que el significado de la palabra ‘tumba’ en kikongo sea admitido en el poema” (Swiadon 2002:45). Además el “lá-lá-la [...] le-lé-le” se identifica que fueron múltiples y diversos los contactos entre España, América y África de los cuales con un ideófono de intensificación que procede del kimbundu” (cfr. Swiadon 2002:46).

Por otra parte llama la atención que el indígena como personaje fue escasamente representado durante el virreinato. Desde la llegada de los españoles, existe la necesidad de producir textos en lengua náhuatl que permitan transmitir la doctrina, y sobre todo textos can-

tados; ya que los misioneros se dieron cuenta que la música era el mejor medio para lograr la evangelización. Producto de ellos fueron los Colegios para indígenas donde se les enseñaba a componer y tañir. Tal fue el éxito de este método, de hecho, que casi no hubo iglesia sin indios cantores

No hay pueblo de cien vecinos que no tenga cantores que oficien las misas y las vísperas en canto de órganos, con sus instrumentos. Ni hay aldeas, apenas por pequeñas que sean, que dejen de tener siquiera tres o cuatro indios que canten cada día en su iglesia las horas de Nuestra señora [...] No hay género de música en la iglesia de Dios que los indios no la tengan y usen en todos los pueblos principales, y aun en los no principales, y ellos mismos lo labran todo [los instrumentos], que ya no hay que traerlo de España como solían.<sup>6</sup>

Toda esta euforia quedó detenida después del concilio de 1555 ya que se prohibieron, entre otras cosas, la diversidad de instrumentos en la misa —sólo se aceptaría el órgano— y la posibilidad de los indios de convertirse en sacerdotes.<sup>7</sup>

Existen principalmente dos tipos de textos, por un lado aquellos villancicos que fueron traducidos al náhuatl, como el que se halla en una carta de un fraile anónimo a su superior y que retoma Motolinía en su descripción de las fiestas de *Corpus Christi*, donde se describe la celebración de la fiesta de los cófrades de Nuestra Señora de la Encarnación de 1539. El villancico está inserto en un Auto denominado “A la caída de nuestro padres” y comienza: “Para qué comía / la primer casada”.<sup>8</sup> Probablemente el texto estudiado fue tomado de alguna Doctrina que traían los misioneros, ya que aparece en una versión del texto recogida en la Tercera parte de la *Doctrina Cristiana* de Gregorio Pesquera (Valladolid 1554).<sup>9</sup>

El segundo tipo de textos fueron aquellos compuestos directamente en náhuatl. Se destacan por su belleza las composiciones de Gaspar Fernández y Sor Juana.<sup>10</sup> Llama la atención que en ambos los textos en náhuatl son escasos.<sup>11</sup> En los textos náhuatl suelen aparecer también palabras en español con rasgos indígenas. Además existen diferencias entre

los dos autores; en tanto que el náhuatl del primero parece más cercano a las imágenes indígenas la segunda, al menos por las traducciones consultadas de sus “tocotines”, parecería que el náhuatl utilizado estuviera más impregnado del pensamiento hispánico.<sup>12</sup>

*Tleycantimo choquilia*<sup>13</sup>  
*mis prasedes mi apission*  
*alleloya*<sup>14</sup>

*Jimoiol*<sup>15</sup> *lali mi rey*  
*tlein miztloinia me bida*  
*Dejalto el llando creçida*  
*mi zalto el mulo y el guey*  
*Jesos de mi coraçon*  
*no lloreis mi fantasia.*  
*Tleycantimo choquilia*  
*mis prasedes mi apission*  
*alleloya*<sup>16</sup>

*noepi holloczin niño hermosa*  
*no chalchiula(?) no asossena*  
*No se por que deneis pena*  
*tan linto cara de rosa*<sup>17</sup>  
*Jesos de mi coraçon*  
*no lloreis mi fantasia.*  
*Tleycantimo choquilia*  
*mis prasedes mi apission*  
*alleloya*

—¿Por qué lloras  
 mis placeres, mi afición?  
 Aleluya

—¡Alégrate mi rey!  
 ¿qué te atormenta mi vida?  
 Deja el llanto crecido,  
 salta, la mula y el buey.  
 Jesús de mi corazón  
 ¡no lloréis, mi fantasía!  
 —¿Por qué lloras  
 mis placeres, mi afición?  
 Aleluya

-Mi luciérnaga,  
 o [corazoncito de mazorca (olote)], niño hermoso,  
 -Mi jade [mi preciosidad], mi azucena,  
 No sé por qué tenéis pena,  
 tan linda cara de rosa.  
 Jesús de mi corazón

¡no lloréis, mi fantasía!  
—¿Por qué lloras  
mis placeres, mi afición?  
*Aleluya*

El fragmento que elegí de Sor Juana pertenece al “tocotín mestizo” dentro de la *Ensalada a San Pedro Nolasco*. Los dos fueron compuestos con muy poca diferencia, uno agosto de 1676 y otro enero de 1677 (cf. Tenorio 1999: 155). El texto es interesante por la representación del lenguaje de los indios, que es similar en otros autores, entremezclando el náhuatl y el mal español como la falta de concordancia, el uso del lo: <sup>18</sup>

Los Padre bendito  
tiene ó Redemptor  
*Amoc nic neltoaca*  
*Quimati no Dios.*<sup>19</sup>  
Solo Dios *Piltzintli*<sup>20</sup>  
de el cielo baxó,  
y nuestro *tlatlacol*<sup>21</sup>  
nos lo perdonó.

Por el otro lado, durante el virreinato sabemos que existieron muchas manifestaciones al margen de la cultura oficial, sin embargo son pocas las que se han conservado. La mejor fuente es el Archivo General de la Nación en el ramo Inquisición. En este contexto quedan muy pocos testimonios de los primeros dos siglos. La mayoría de los textos populares que se conservan pertenecen al siglo XVIII y algunos han sido recopilados en la antología de Georges Baudot y María Águeda Méndez (1997). En este caso muchos rasgos de las diferentes culturas aparecen fundidos en los bailes como el muy conocido y perseguido “Chuchumbé”.

Este conocido son contiene fuerte sátira social, ya que muestra a todos los personajes del mundo oficial como personajes lascivos y sobre todo existe la burla contra los Mercedarios. Casi celebrando un mundo al revés, un carnaval totalmente sensual, donde los participantes del fandango o del baile son aquellos mismos que lo persiguen y lo critican. También se distinguen los bailes perseguidos del siglo XVIII de los textos oficiales porque los elementos multiculturales están integrados. Es decir, son canciones producto del mestizaje como muestran algunas de las coplas seleccionadas:

En la esquina está parado  
un fraile de la Merced,  
con los hábitos alzados  
enseñando el *chuchumbé*.

Que te pongas bien,  
que te pongas mal,  
el *chuchumbé*  
te he de soplar.

Esta vieja santularia  
que va y viene a San Francisco,  
toma el Padre, daca el Padre,  
y es el padre de sus hijos.<sup>22</sup>  
[...]

El *chuchumbé*  
de las doncellas  
ellas conmigo  
y yo con ellas.

En la esquina está parado  
el que me mantiene a mí  
el que me paga la casa  
y el que me da de vestir.

Y para alivio  
de las casadas,  
vivir en cueros  
y amancebadas.

Estaba la muerte en cueros  
sentada en un escritorio,  
y su madre le decía:  
¿no tienes frío, Demonio?

Vente conmigo,  
vente conmigo,  
que soy soldado  
de los amarillos.

Por aquí pasó la muerte  
con su aguja y su dedal,  
preguntando de casa en casa,  
¿hay trapos que remendar?<sup>23</sup>

Sabe vuestra merced que,  
sabe vuestra merced que,  
“la Puta en Cuaresma”  
le han puesto a vuestra merced.

Por aquí pasó la muerte  
poniéndome mala cara,

y yo cantando le dije:  
“¡no te apures, alcaparra!”.

Si vuestra merced quisiera,  
y no se enojara,  
“Carga la jaula”  
se le quedara.

Estaba la Muerte en cueros  
sentada en un taburete,  
en un lado estaba el pulque  
y en el otro el aguardiente.<sup>24</sup>

Sabe vuestra merced que,  
sabe vuestra merced que,  
que me meto a gringo  
y me llevo a vuestra merced.  
(Baudot-Méndez 1997:36)

Existen varias coplas que han sobrevivido en el cancionero actual, sobre todo las asociadas con la Muerte como personaje burlesco, que corresponde a un concepto mestizo. Además en la estrofa se mencionan los productos consumidos por los criollos como el pulque y el aguardiente.

Otras referencia a los personajes africanos se encuentran en el “Mambrú erótico”

El negro de Quintero  
dicen que ha de casar  
con una colegiala  
que Mambrú la ha de velar.  
(Baudot-Méndez, “El mambrú erótico”, p. 86).

Javiera la negrita  
comulgando se está  
y por eso Mambrú  
ni el sombrero le quita.  
(Baudot-Méndez, “El mambrú erótico”, p. 86).

Y en cuanto al personaje indígena sólo hemos hallado una copla que pertenece a otro baile perseguido, conocido como el *Pan de Jarabe* y es una estrofa que ha sobrevivido hasta hoy en la Huasteca:

Cuando estés en los infiernos  
Todito lleno de llamas,  
Allá te dirán los diablos:  
“ahí va la india ¿qué no la hallas?”  
(Baudot-Méndez 1997, “Pan de jarabe”, p. 48).<sup>25</sup>

En este breve repaso vemos como más que existir un intento por caracterizar el habla de los personajes en los textos perseguidos se funden los elementos de las diferentes culturas. Asimismo en los bailes consignados por la Inquisición –esto ya condiciona el tipo de texto— interesa más la irreverencia y la rebeldía al orden establecido dado su carácter carnavalesco. María Águeda Méndez comenta en otro trabajo (1987) que “no descartamos la posibilidad de su modelo fuera ‘culto’ pero reapropiado por los grupos marginados (mulatos y gente de color quebrado... soldados, marineros y broza...” según reza el documento inquisitorial) que lo reelaboraron “al gusto de sus propias normas” (1987:164). Aún habría que hacer más investigación para asegurar que se produjo en las mismas calles.

Todos estos textos son los antecedentes del cancionero actual, al menos como composiciones que fueron cantadas y bailadas en el territorio mexicano y que heredaron al cancionero actual los personajes como el indígena y el negro.

## 2. El cancionero tradicional actual

Otra de las fuentes del cancionero actual es el cancionero medieval hispánico. Sabemos que a partir del XVII existe un cambio debido a la gran convivencia entre el cancionero culto y el popular, que resulta en el triunfo de dos géneros: la seguidilla y la copla octosilábica. La primera de origen popularizante y la segunda posiblemente de la poesía de la corte.<sup>26</sup>

En el cancionero antiguo “el vocablo negra” se relaciona con el tópico de la “morena” de gran tradición en el cancionero paneuropeo. En él, la mujer morena no corresponde a un tipo de piel sino más bien es un símbolo donde el cambio de color señala a la mujer que ya ha tenido experiencia sexual. Sin embargo, el vocablo negra en las canciones antiguas se asocia a la tristeza de las malcasadas o a una maldición:<sup>27</sup>

Duelos me hicieron negra,  
que yo blanca me era.  
(NC 142 A)

Hadas malas me fizieron negra,  
que yo blanca me era.  
(NC 142 B)

Después de tanto silencio en el cancionero de hoy nuevamente aparecen los personajes del negro y del indio de modo recurrente. Sin embargo a diferencia de los textos antiguos cultos no existe en las coplas un interés marcado por señalar sus rasgos de habla; más bien es el contexto el que se utiliza para marcar a unos y otros personajes. Por ejemplo, es frecuente que las coplas donde aparecen los personajes negros terminen en rimas agudas -como de mayor ritmo— y en cambio las de indígenas se marcan con la utilización y acumulación de mexicanismos.

Negro, negro nació,  
porque así lo quiso Dios;  
me gusta bailar el merengue  
así como bailo yo.  
(CFM, “El muñeco de la ciudad”, 4-8173)

Soy indito, vendo maiz,  
soy indito vendo mi sal,  
sigo contento, voy a vender,  
muy sabroso lo vas a comer.  
(CFM, “Los inditos tzeltales”, 3-6293)

Existe un gran número de coplas donde aparecen estas etnias como personajes. Se prefiere por el número de coplas a los personajes femeninos y de ellos sobre todo se destacan los vocablos con el diminutivo como marca de afectividad:

Indita ¿qué haremos ahora?  
Nos hallaron platicando  
(CFM, Estrofa suelta, “La india”, 1758b)

Dime, negrita, ¿qué harías  
Si nos cogieran hablando?  
(CFM, Zapateado 1758d)

El vocablo negrita tiene varias acepciones y entre ellas más que designar al color se refiere a un término cariñoso entre los amados.<sup>28</sup> En cuanto a la designación de la amada como negra o negrita se puede considerar como una variante del antiguo tópico de la morena o morenita, que como dije proviene del cancionero medieval paneuropeo hasta los cancioneros contemporáneos. La designación de la amada como morena predomina en los cancioneros actuales como el español y el mexicano.

En tanto que la indita es propia del cancionero mexicano. También el vocablo “indita” es

frecuente para designar a la amada y compare los mismos contextos que la negrita y negra. Para estos últimos baste mencionar el texto del difundidísimo “Son de la negra”:

Negrita de mis pesares  
ojos de papel volando,  
a todos diles que sí,  
pero no les digas cuándo;  
así me dijiste a mí,  
por eso vivo penando.  
(CFM, “La negra”, 2-3148)

No existe un gran cambio de tópicos asociados en cuanto si la amada es negra o negrita. Desde la perspectiva masculina hallamos los mismos tópicos: como el sufrimiento del amado si no es correspondido y el adiós antes de la partida. Estos provienen de la adopción de motivos de la poesía de corte en la poesía tradicional (cf. Maserá 2001):

Pos ándale, negra linda,  
entrégame tu querer,  
mira que te quiero mucho,  
ya no me hagas padecer.  
(CFM, “El rebozo”, 1-887)

Negra, sin tu amor no me hallo,  
nada nada me divierte;  
si a ti te quitan que me hables,  
a mí me desearán la muerte.  
(CFM, Estrofa suelta [Oaxaca], 1-386)

Si estás dormida, mi negra, ya no duermas,  
Oye la voz de aquel que de veras te ama;  
si estás despierta, asómate a la ventana,  
para dirigirte un adiós, porque hoy me voy.  
(CFM, “Si estás dormida”, 1-776)

La indita también aparece como personaje en aquellas coplas –piropo donde el amado alaba la belleza de la amada, sin embargo son escasas:

Todos te nombran indita,  
por graciosa y por bonita;  
¡ay!, chinita primorosa,  
bien vales real y cuartilla  
(CFM, “La indita”, 1-244)

El vocablo indita si se asocia a coplas de amor feliz pero generalmente de un tono más

erótico que se enfatizan con los tópicos referidos al encuentro de los amantes:

Un indita muy bonita  
de la mano me agarró,  
me llevó para su casa  
y en su casa me acostó.  
(CFM, "La indita", 1-2461)

Indita, yo te daré  
pa que compres tus corales,  
pero te sales conmigo  
a andar en los matorrales.  
(CFM, "La indita", 1-631)

Sin embargo, no ocurre lo mismo con el personaje cuando se utiliza la palabra india, que se halla más cerca de las coplas que no son de amor y a las picarescas. Son escasas sus menciones. Por ejemplo, en una donde es cortejada por un personaje llamado don Diego como una clara alusión entre diferencia de castas

Pues, don Diego, no se apene,  
no se muera de pasiones,  
pues mire con quién conviene;  
el amor es de raxón  
porque la india sostiene  
(CFM, "La azucena", 2-4667)

Una de las razones que puede explicar la casi ausencia del vocablo "india" es que en México se utiliza como insulto, y de ahí que la asociación peyorativa pueda funcionar como censura en las coplas.

En cuanto a la vestimenta se menciona pocas veces, sin embargo con frecuencia se mencionan las enaguas en un baile, como vemos en la siguiente copla que comparten varias canciones entre ellas "La indita" y la "Negra":

Cuando vayas al fandango  
ponte tus naguas azules,  
pa que salgas a bailar  
Sábado, domingo y lunes  
(CFM, "Las copetonas", "La indita", "María Lupe", "La negra", 3-8137)<sup>29</sup>

Negrita, yo te decía,  
trae tus naguas coloradas,  
pero te sales conmigo

todita la temporada.  
(CFM, "La negra", 1-1298)

\_\_Indita ¿por qué estás triste?  
\_\_Señores, por fandanguera:  
¡Cómo bailan las inditas,  
señores, de esta manera!  
(CFM, "Indita tejana" 3-6294 A)

A la indita se muestra muy asociada con las flores, ya que ese fue uno de los empleos más recurrentes de esta etnia, por ejemplo

Una indita en su chinampa<sup>30</sup>  
cultivaba *mirasoles*,  
cultivaba no me *olvidez*  
y malvones de colores  
(CFM, Estrofa suelta, 3-6396)

En las coplas donde aparece el personaje de la indita se utilizan algunos tópicos simbólicos eróticos de gran tradición, por ejemplo el "cortar flores":<sup>31</sup>

Una indita en su chinampa  
andaba cortando flores,  
y el indio que las regaba  
gozaba de sus amores  
(CFM, "La indita", Estrofa suelta, 2-4843 A)

Llama la atención que en el cortejo frecuentemente se hace hincapié que quien la corteja es también un indígena. No así con la negra o negrita que no se marca al amado con tanta insistencia.

Una indita cierto día  
se asomaba en la ventana,  
y el indio que la miraba  
gozaba de la mañana.  
(CFM, 2-4840 A)

En cuanto a la voz femenina recordemos que uno de los tópicos de la antigua lírica es la morena, y de hecho la mayoría de las canciones en el cancionero contemporáneo mexicano la tiene como protagonista. Sin embargo, como ocurre en otros cancioneros contemporáneos las canciones de voz femeninas son escasas. Al menos en esta investigación no he hallado ninguna copla con el tópico de la negra o negrita desde la perspectiva femenina.

Existe una sola canción la cual parece más bien culta dado el exceso de mexicanismos, la autodescripción ingenua de “la indita” y la caracterización del lenguaje como un español malhablado:

Yo soy la indita mexicanita,  
que ando paseando por lo portal,  
vendiendo guajes<sup>32</sup> y jicaritas<sup>33</sup>  
y tamalitos<sup>34</sup> de sal en sal;  
y aunque muy probe, pero aseadita,  
La guarecita<sup>35</sup> viene a cantar,  
y con permiso del concurrente,  
las buenas noches le vengo a dar.  
(CFM, “Felicitación indígena”, 3-6294f)

En los villancicos de personaje para el habla indígena se marca el uso del lo, alguna forma como “probe” y el uso de tercera persona para referirse a sí misma. También el uso de una e paragógica y la falta de concordancia son rasgos distintivos en la siguiente estrofa:

Y ¿Qué te lo pareciera  
que vinieran lo ladrone,  
se llevaran to Moguer,  
te dejaran sin calzone?  
(CFM, “Amo nequi”, 4-9668)<sup>36</sup>

En cuanto al erotismo hay canciones muy obscenas con estos personajes que se asocian en esas con los de su mismo color por ejemplo:

Una indita muy bonita  
traía su tercio de ocote<sup>37</sup>;  
el indio, con su guadaña,  
no más le servía de olote  
(CFM, “La indita”, 2-5693)<sup>38</sup>

O ya en un tono de alegre burla como:

Una negra se casó  
con un negro colorín  
y los hijitos salieron  
al color del aserrín.  
(CFM, “¡Ay, milongo!”, 2-5637)

En general el negro y la negra o la negrita y el negrito son personajes que aparecen en muchas canciones mientras que los personajes indígenas, aunque en número de coplas se asimilan, casi restringen su aparición en las coplas pertenecientes a canciones tituladas

como “La indita”, “India del alma”, “El indito”, etc.

La mención de los personajes masculinos es mucho menor dado que preferentemente las coplas son dichas desde la perspectiva masculina. En cuanto al negro es jactancioso y sensual como cualquier otro personaje. Nuevamente aquí nos hallamos ante el dilema de saber si negro se refiere realmente al color o es un nombre de cariño:

Todos me dicen el negro (Llorona)  
negro pero cariñoso;  
yo soy como el chile verde (Llorona)  
picante pero sabroso  
(CFM “La Llorona”, “La sandunga”,  
Estrofa suelta, 2-3987)<sup>39</sup>

Todos estos personajes convergen en coplas donde se los muestra bailando:

Qué mira mi negra, mi santa,  
¿cómo quieres que te quiera,  
chiquitita de mi vida?  
Vamos a ver cómo te mueves;  
tú, mi negra, baila, santa.  
(CFM, “La bamba”; 3-8154)

—Indita ¿por qué estás triste?  
—Señores, por fandanguera:  
¿Cómo bailan las inditas,  
señores de esta manera!  
(CFM, “Indita tejana”, 3-6294 A)

—Baila, baila, baila, indito  
no bailes de mala gana;  
si se rompen los guaraches  
yo te los compraré mañana.  
(CFM, 3-6295)

En cuanto a la visión negativa, esta es explícita en los refranes y los dichos que aparecen en las coplas, que se menciona al indio como traidor “no es culpa del indio sino quien lo hizo compadre”.<sup>40</sup> También se asocia con el mal agüero “Cuando canta el tecolote un indio muere”. También se utiliza en coplas con el tono de una maldición:

Permita cielo divino,  
por lo mal que me has pagado,  
te trate un indio mal criado,  
brujo, nagul y hechicero  
(CFM, 2-5034)

Por último, no faltan coplas entre burlonas y peyorativas sobre los negros. Llama la atención que son compartidas por el cancionero español:

Me puse a lavar a un negro  
por ver si blanco le hacía  
y cuanto más le lavaba  
más negro se ponía.  
(Sixto Córdova y Oña, *Cancionero de Santander*, III, p. 204)

Me puse a bañar un negro,  
a ver si se componía;  
entre más lo enjabonaba,  
más negro se ponía  
(CFM, “Estrofa suelta”, 4-9910)<sup>41</sup>

Por otra parte es notorio como existe una copla todavía con resabios a la poesía de Góngora, donde la hipérbole resulta en un juego:

La que se casa con negro  
negro tiene el corazón  
porque el amor de los negros  
es negro como carbón  
(CFM, 2-5461)

### 3. A modo de conclusión

La multiculturalidad de México y de la Nueva España aparece tímidamente reflejada en

el cancionero actual. A lo largo de los siglos vemos como ha predominado más una preferencia por la representación del personaje africano. Ello puede ser el resultado del encuentro de dos factores que representan las dos grandes tendencias del cancionero tradicional: la tradición y el cambio. Por un lado de la influencia de la convención literaria, pertenece a la tradición, y por el otro la influencia del gusto de las comunidades que se sienten representadas, pertenece al cambio. Lo primero también se confirma cuando observamos que el personaje africano sí es compartido por varios cancioneros, en tanto que el indígena no. Notorio además es el reflejo de los prejuicios sociales derivados de la Colonia en el personaje del indígena más que en el africano.

El número de coplas con los personajes del indio y el negro es muy equivalente (alrededor de 200 coplas), si tomamos en cuenta que todas aquellas en que se menciona negrita sea esta una referencia racial.

Con este breve recorrido desde el villancico de personaje a la copla actual hemos querido mostrar algunos de los caminos recorridos por los textos, las formas y los contenidos, que han coincidido y convivido en el cancionero tradicional que se canta en México. Vemos como en la oralidad coinciden las fuentes tanto cultas como populares, religiosas y profanas, y el encuentro de estas a lo largo de los años ha dejado su huella en las coplas.

### Notas

<sup>1</sup> La gran diversidad de la población novohispana que explícita en el siguiente fragmento de Jonathan Israel “Nueva España tenía un cuarto de la población española de todo el territorio colonial que se calcula en unos 150 mil europeos, asimismo existía un número equivalente de negros y otro ligeramente menor de mestizos.” (1997, p. 31).

<sup>2</sup> Como ha comentado Robert Stevenson “*In the fullest sense of the term all early Mexican polyphony was Gebrauchsmusik (‘music for use’)*” (Stevenson 1968, p.199). Asimismo Margit Frenk ha señalado lo efímero de este tipo de poesía celebratoria: “Era poesía para ser cantada o recitada en una determinada ocasión; poesía de circunstancia y además, fundamentalmente, poesía para una música. Sin la circunstancia y sin la música esa poesía no es” (Frenk 1989, p. 69).

<sup>3</sup> Aquí expongo dos definiciones de los géneros que ha expresado Margit Frenk en diferentes trabajos. De acuerdo con la autora el villancico religiosos que llega a Méxi-

co: “Desde el siglo XV el término *villancico* designó una estructura poética y musical consistente en una estrofitita —“cabeza”, “núcleo” o “Estríbillo”— que se desarrollaba en una “glosa”: una o más estrofas, normalmente octosílabas o —con menos frecuencia—hexasílabas, que en sus últimos versos repetían la letra del final de la cabeza. La forma, que solía tener dejes popularizantes, se usaba lo mismo para asuntos profanos que para temas religiosos. Desde fines del siglo XVI el término fue sustituido por el de *letra* o *letrilla* y la palabra *villancico* comenzó a designar a las composiciones con esas estructuras que se ejecutaban en las festividades religiosas; actualmente se usa sobre todo para cantos navideños. En el curso del siglo XVII la forma misma del villancico religioso fue cambiando, haciéndose más compleja, añadiéndole a veces una introducción, ampliando la cabeza, etc. Pero además llegó a llamarse *villancico*, por extensión, a cualquier composición destinada a cantarse en una festividad religiosa (Frenk 2004, p. 27). En tanto que Margit Frenk describe a la ensalada como: “En su primera etapa, anterior a 1580, muchas ensaladas religiosas desarrollan una

alegoría, al estilo de los autosacramentales, dramatizando en forma concreta y tangible los misterios de la fe; los cantares que se intercalan son generalmente breves cabezas de villancico. Después de 1580, la ensalada \_\_o ‘ensaladilla’\_\_ [...] tiende a usar sobre todo la tirada de romance y a especializarse en la presentación de festivas escenas rústicas —una boda, la fiesta de San Juan, la adoración de los pastores—, con abundancia de chocarrerías populares e intercalación de villancicos enteros” (1989, pp. 80-81).

<sup>4</sup> Esto mismo ocurre con otros bailes como la conocida Chacona (cf. Swiadon 2000, p.89).

<sup>5</sup> Sor Juana Inés de la Cruz, *Obras Completas*, v.2, *Villancicos y Letras sacras*. Ed-Alfonso Méndez Plancarte (México: Fondo de Cultura Económica, 1994), pp. 39-40 *apud* Swiadon 2000, p. clxviii). De acuerdo con Martha Lilia Tenorio “El papel de los indios se asimila al de los negros: aligerar ciertos momentos del juego. A diferencia de lo que sucede con los personajes de negros, los tocotines poco o nada transmiten de la vida cotidiana de los indios” (Tenorio 1999, p. 156).

<sup>6</sup> Fray Gerónimo Mendieta 1997, p. 76.

<sup>7</sup> Dos de los principales centros educativos de indígenas son el Colegio de San José de los Naturales, fundado por Pedro de Gante, que funciona desde 1523 y el “Imperial Colegio de Indios de Santiago Tlatelolco” que comienza anexo al monasterio en 1540 y se funda por cédula real en 1543 (Cfr. Mauleón 1995, pp. 38-39).

<sup>8</sup> Motolinía, *Historia de los indios de la Nueva España*, Tratado I, Cap. 15, p. 67. Véase Frenk 1987, núm. 1393 A y también véase 1393 B.

<sup>9</sup> María Jesús Framiñán de Miguel lo señaló en su ponencia de *Lyra Mínima IV* en Salamanca el miércoles 20 de octubre de 2004. Está en prensa en Notorio es que Don Gregorio de la Pesquera fue encargado para fundar “El colegio de mestizos” que estaba en San Juan de Letrán. Este encargado obtuvo la Real Cédula de autorización expedida el 18 de agosto de 1548.

<sup>10</sup> Los estudios sobre los elementos africanos e indígenas en el aspecto musical han sido motivo de muchísimos estudios entre ellos destaco sobre villancicos: Stevenson 1975, Frenk (2003), Tenorio (1999), en cuanto a otros trabajos remito al artículo de José Manuel Pedrosa (2003) donde expone una amplia bibliografía y al libro de Antonio García de León Griego (2002).

<sup>11</sup> Existieron otros textos musicales compuestos en náhuatl como los motetes de Hernando Franco (1532-1585) (Stevenson 1968, p. 203).

<sup>12</sup> Véase Masera 2003. La alegría de estos villancicos tuvo como consecuencias el rechazo de las altas autoridades eclesiásticas: “Los villancicos cantados en dialectos son un abuso mucho peor. Los que ahora están de moda mezclan el castellano, portugués, vasco y gallego en una desmedida mescolanza. Es más, características que pertenecen a los negros, moros y otros igualmente hostiles a la religión cristiana, se introducen exclusivamente con intención de divertir, de producir risa y de convertir la casa de Dios en un teatro” (*Yncovenientes, y gravísimos daños que se siguen de que las religiones tengan música de canto de Organo apud*) Stevenson 1993: 393, n. 37.

<sup>13</sup> En la edición crítica del *Cancionero de Gaspar Fernández* que preparan Margit Frenk y Pilar Morales, existen diferencias en cuanto a la lectura de grafías que llevan a tener algunas diferencias en el sentido pero la versificación es bastante similar. Dada la limitación de espacio sólo comentaré algunos rasgos relevantes para el artículo. Los textos corresponden a los números 53, 94, 96 y 205 bis. En el primer verso leen “miralto el mulo y el güey” en vez de “mizalto” el mulo y el “güey” que en la traducción al español queda “mira la mula y el buey”. También es notoria la diferencia en la traducción de la segunda estrofa donde quedaría “No se porqué sufrís, / tan linda cara de rosa, / corazoncito mío, niño hermoso, / mi chalchihuite, mi azucena”.

<sup>14</sup> En cuanto la versificación difiero a la dada por el Maestro Aurelio Tello, ya que sigo el orden de la partitura.

<sup>15</sup> Esta palabra aparece escrita en la canción de los fols. 99v-100r como “ximoyolali”.

<sup>16</sup> En cuanto la versificación que sigo el orden de la partitura.

<sup>17</sup> [fol. 58v-59r] El encabezado del texto dice “mestizo y indio a 4”. Lo anteceden una composición en vizcaíno y luego una en español también dedicadas al nacimiento de Cristo. Las dos composiciones posteriores son: la primera en portugués y la segunda “en negro” dedicadas a la Eucaristía. Esto señala que eran composiciones hechas específicamente para una fiesta.

<sup>18</sup> Sor Juana sólo compuso dos tocotines con muy poca diferencia de tiempo: uno agosto de 1676 y otro enero de 1677 (cf. Tenorio 1999, p. 155).

<sup>19</sup> Las palabras en nahuatl significan: “yo lo creo, lo sabe mi Dios” (cf. Leal 1954, p. 62).

<sup>20</sup> Significa “Hijito” (cf. Leal 1954, p. 62).

<sup>21</sup> Deriva de Tlatlacolli significa pecado (cf. Leal 1954, p. 62).

<sup>22</sup> Una correspondencia con este texto es una copla de “El jarabe loco” (CFM, 3-7795c).

<sup>23</sup> Por aquí pasó la muerte / Con su aguja y su dedal, / Remendando su nagüitas / Para el día de carnaval (CFM, 3-8227).

<sup>24</sup> “Estaba la Media Muerte / sentada en su taburete; / los muchachos, de traviesos, / le picaron el rodete.” (CFM, “El jarabe”, Estrofa suelta, 3-8376) estaba La Media Muerte / Sentada en un tecomate, / diciéndole a los muchachos: / “Vengan, beban chocolate”. (CFM, “Estaba la muerte”, 3-8377) Ver la 8397 con un tono totalmente sexual.

<sup>25</sup> Supervivencia del Pan de Jarabe: “Viaje a los infiernos” Cuando estés en el infierno, / todito lleno de llamas / allí te dirán los diablos: / “Ahí va la india, ¿qué no le hablas?” (4-9833).

<sup>26</sup> cf. Margit Frenk 1978, pp. 244-258.

<sup>27</sup> Este tema ha sido largamente estudiado entre otros refiero a este tópico como marca de la voz femenina véase Masera 2001: 106-108. Y el tópico como símbolo Masera 1995, The morena.

<sup>28</sup> Esto mismo sucede en el resto del cancionero panhispánico por ejemplo en Argentina señala Carrizo: “¡Ay sí, ay no! / Negrita me muero yo, / ¡Ay no, ay sí! / negrita muero por ti. (*Cancionero de Jujuy*, núm. 391) o también la copla ¿Estás triste, negra? / ¿díme pues por qué? / Si estás enfermita / yo te daré te.” (*Cancionero de Jujuy*, núm. 524).

<sup>29</sup> Sábado, domingo y lunes es un tópico común panhispánico.

<sup>30</sup> chinampa: (Del náhuatl *chinamitl* ‘seto o cerca de cañas’). f. Pequeño terreno formado artificialmente, típico de lagunas cercanas a la ciudad de México, en el que se cultivan gran variedad de flores y verduras.

<sup>31</sup> Para el tópico cortar flores en la antigua lírica hispánica y sus supervivencias actuales véase: Masera, Mariana, 1995, sv. “picking flowers”. Esta en prensa como *Símbolos en rotación: los símbolos eróticos en la antigua lírica hispánica*.

<sup>32</sup> Guaje (Del náhuatl *huaxin* o *uaxin*) Especie de calabazo, de forma similar a una pera, aunque mucho mayor, que se utiliza como vasija, para transportar líquidos: agua, aguamiel, etc. (Soler 1975, sv. guaje).

<sup>33</sup> jicarita: El vocablo Jícara viene (del náhuatl *xicalli* ‘vaso de corteza’) m. recipiente pequeño y hemisférico, decorado con pinturas, grabados, etc., que se obtiene de

la corteza de una especie de calabaza (Soler 1975, sv. jícara).

<sup>34</sup> tamalitos: (del náhuatl *tamalli*) m. Pasta de harina de maíz cocida y manteca, mezclada con diversos ingredientes: carne, y salsa picante o pasas y otros dulces, y envuelta en hojas de maíz o plátano (Soler 1975, sv. tamal).

<sup>35</sup> guarecita (del purépecha) Paloma; en el Estado de Michoacán. Tratamiento cariñoso.

<sup>36</sup> También véase de esta canción la copla 4367.

<sup>37</sup> Ocote: (del náhuatl *ocotl* ‘tea’) Tea de madera hecha de esta planta.

<sup>38</sup> Como esta francamente obscena y grosera: “Sácame la que me cago”, / dijo la negra Francisca: / “Ah, negro tan rechingado, / que me revolvió las tripas” (2-5708).

<sup>39</sup> En este tono pero destacando la valentía es la 3-6751. La defensa del color negro también está en el cancionero argentino: “El ser negro no es ofensa, / ni es color que quita fama, / que también el charol luce, / al pie de la mejor dama” (*Cancionero de Jujuy*, núm. 281).

<sup>40</sup> Véase para los refranes el trabajo de Nieves Rodríguez, “Paremiología étnica”, en prensa *Acta Poética* 26-2.

<sup>41</sup> En este tono véanse las coplas 9911 y 9909.

## Bibliografía

BAUDOT, Georges y María Águeda MÉNDEZ (1997) **Amores prohibidos. La palabra condenada en el México de los virreyes**. México, Siglo XXI.

CARRIZO, Juan Alfonso (1989) **Cancionero popular de Jujuy**. San Salvador de Jujuy, Universidad.

FRENK, Margit (1978) “De la seguidilla antigua a la moderna”. **Estudios sobre lírica antigua**. Madrid, Castalia.

FRENK, Margit (2003) “Villancicos de negro en el siglo XVII novohispano”. Heron Pérez Martínez, Raúl Eduardo González (eds.), **El folklore literario en México**. Zamora, El Colegio de Michoacán, Universidad Autónoma de Aguascalientes, pp. 45-54

FRENK, Margit (2004) “El cancionero de Gaspar Fernández (Puebla-Oaxaca)”. Mariana Masera ed, Alfredo Ramírez Membrillo y Santiago Cortés Hernández colab. **Literatura y cultura populares de la Nueva España**. Barcelona, Azul-UNAM, pp. 19-35. Zaarbanda 1.

FRENK, Margit et. al. (1975-1985) **Cancionero Folklórico de México**. 5 vols. México, El Colegio de México.

GARCÍA DE LEÓN GRIEGO, Antonio (2002) **El mar de los deseos. El caribe hispano musical. Historia y Contrapunto**. México, Siglo XXI, Gobierno de Quintana Roo.

GONZÁLEZ DE ESLAVA, Fernan ([1610] 1989) **Villancicos, romances, ensaladas y otras canciones devotas (Libro segundo de los coloquios espirituales y sacramentales y Canciones divinas, México, Diego Lopez Davalos)**. Ed. Margit Frenk. México, El Colegio de México. Biblioteca Novohispana, I.

ISRAEL, Jonathan, **Razas, clases sociales y vida política en el México colonial 1610-1670**. México, FCE.

LEAL, Luis (1954) “El tocotín mestizo de Sor Juana”. **Abside** 18-1: 51-64.

MASERA, Mariana (1995) “Symbolism and Some Other Aspects of Traditional Hispanic Lyrics: A Comparative Study of Late Medieval Lyric and Modern Popular Song”. Tesis Doctoral: Queen Mary and Westfield College, University of London.

MASERA, Mariana (2003) “Cinco textos en náhuatl del Cancionero de Gaspar Fernández: ¿una muestra de mestizaje cultural?”. **Anuario de Letras** 39: 291-312.

MAGIS, Carlos H. (1969) **La lírica popular contemporánea**. México, El Colegio de México.

MAULEÓN RODRÍGUEZ, Gustavo (1995) **Música en el Virreinato de la Nueva España. Siglos XVI y XVII**. Puebla, Universidad Iberoamericana Golfo Centro.

MÉNDEZ, María Águeda (1987) “El chuchumbé un son jacarandoso del México virreinal”. **Caravelle** 48: 163-171.

MENDIETA, Fray Gerónimo de (1997) **Historia eclesiástica indiana II**. Noticias del autor y la obra Joaquín García Icazbalceta. Estudio preliminar Antonio Rubial García. México, CONACULTA.

MOTOLINÍA, Fray Toribio (1995) **Historia de los indios de la Nueva España**, ed. Edmundo O'Gorman. México, Porrúa.

PEDROSA, José Manuel (2003) "La encrucijada española: cantos y músicas de Europa, África y América en los Siglos de Oro". **Edad de Oro** 22: 221-245.

STEVENSON, Robert (1961). **Spanish Cathedral Music in Golden Age** (Berkeley: University of California Press). Repr. **La música en las catedrales españolas del Siglo de Oro**. Madrid, Alianza, 1993.

STEVENSON, Robert (1968) **Music in Aztec and Inca Territory**. Berkeley, University of California Press.

STEVENSON, Robert (1975) **Latin American Colonial Music Anthology**. Washington, OEA.

SWIADON, Glenn (2000) Los villancicos de negro en el siglo XVII. Tesis doctoral, UNAM.

SWIADON, Glenn (2002) "África en los villancicos de negro: seis ejemplos del siglo XVII" en Mariana Masera coord. **La otra Nueva España: la palabra marginada en la colonia**. Barcelona, Azul-UNAM, pp.40-52.

TENORIO, Martha Lilia (1999) **Los villancicos de Sor Juana**. México, El Colegio de México.



## Proyectos en marcha

### Cultura popular y situaciones de crisis: el Archivo del Duelo, un archivo etnográfico de los atentados del 11 de marzo en Madrid

*Grupo de Investigación Antropológica  
sobre Patrimonio y Culturas Populares\*  
Departamento de Antropología, CSIC*

El grupo de Investigación Antropológica sobre Patrimonio y Culturas Populares del CSIC (Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid) agradece la invitación recibida por parte de los editores de la *Revista de Investigaciones Folclóricas* de compartir los primeros pasos, objetivos y metodología de un proyecto que acabamos de comenzar, “El Archivo del Duelo”. La razón de presentar en un foro académico un proyecto que se encuentra todavía en una fase inicial es, por una parte, motivar la respuesta de la investigación sobre cultura popular en situaciones de crisis de forma inmediata; y, por otra, poder recibir los comentarios, sugerencias o ideas de proyectos similares.

Las situaciones más terribles fuerzan a los grupos a reaccionar y producir manifestaciones catárticas que, por distintos medios, sirvan para mitigar el dolor. La ritualización colectiva de las catástrofes es un tema de creciente interés en las ciencias sociales (Grider 2001; Kirshenblatt-Gimblett 2003; Santino 2005), pero hasta el momento es una línea de

investigación que apenas se ha desarrollado en España. Partiendo del análisis de las diferentes formas de duelo mostradas por la ciudadanía en Madrid después de los atentados del 11 de marzo de 2004, este proyecto plantea un doble objetivo: por una parte la organización de los materiales que documentan los actos de duelo en un archivo —el Archivo del Duelo— donde la información se catalogue siguiendo los modelos de archivos etnográficos similares, como por ejemplo los de la *Library of Congress* (Washington).

El segundo objetivo es el análisis de las respuestas ciudadanas a la violencia utilizando como fuentes las expresiones más inmediatas de duelo tras los atentados y las entrevistas en profundidad que se realizarán a diversos colectivos implicados, ya que la ritualización del duelo ha encontrado unos cauces no formales que es necesario enmarcar en estudios etnográficos que permitan analizar la respuesta colectiva al dolor, así como los mecanismos de cohesión y solidaridad ciudadanas.

---

\* El Grupo de Investigación Antropológica sobre Patrimonio y Culturas Populares del CSIC está integrado por: Antonio Cea Gutiérrez, Luis Díaz G. Viana, Paloma Díaz Mas, Carmen Ortiz García, Pilar Martínez Olmo, Cristina Sánchez Carretero y Pedro Tomé Martín. Este proyecto se enmarca dentro del Plan Nacional Español de I+D del Ministerio de Educación y Ciencia (HUM2005-03490/HIST) y también es un proyecto intramural del CSIC. Para cualquier comentario, pueden mandar un e-mail a [csanchez@ile.csic.es](mailto:csanchez@ile.csic.es)



**Fig. 1** Estación de tren de Atocha convertida en santuario improvisado después de los atentados del 11 de marzo de 2004.



**Fig. 3** Estación de "Santa Eugenia".

Gracias a la colaboración de antropólogos, historiadores, fotógrafos y universitarios que respondieron a un llamamiento enviado desde el Departamento de Antropología del CSIC la semana siguiente a los atentados, contamos con 2000 fotografías<sup>1</sup> aproximadamente que documentan los actos de duelo (ofrendas dejadas en las estaciones, poemas, dibujos, graffiti), así como testimonios orales recogidos



**Fig. 2** Estación de "El Pozo".

en cintas de audio y vídeo; materiales, todos ellos, depositados en el CSIC. Además, como respuesta a las relaciones institucionales con representantes de este proyecto durante el tiempo de recogida de documentación, Cercanías de RENFE ha donado al CSIC los objetos depositados en las estaciones tras los atentados del 11 de marzo, para lo que se ha firmado un convenio entre ambos organismos (Convenio RENFE-CSIC con fecha 30 de diciembre de 2004).

Las muestras de duelo improvisadas en las estaciones de tren de Atocha, El Pozo, Santa Eugenia y Alcalá (Madrid), entre otras, han puesto de manifiesto el gran poder expresivo de estas manifestaciones espontáneas de dolor. La convicción de que más allá de la catástrofe en sí, estas expresiones populares acumuladas en las estaciones de trenes y otros lugares eran relevantes, hizo que desde el primer momento la gente las respetara y visitara o sintiera incluso la necesidad de conservarlas. El proyecto parte de la idea de que existe,



Fig. 4. Carteles en la estación de tren de El Pozo.

Desde el punto de vista de la archivística, en otros países existe una larga tradición de elaboración de archivos etnográficos dedicados a reacciones populares ante momentos de crisis (Clonan 2004; Gardner 2002; Gardner y Henry 2002; Sparrow 2004), por ejemplo los del Folklife Center de la Biblioteca del Congreso en Estados Unidos, dedicados al ataque de Pearl Harbor, el de los atentados del 11 de septiembre de la misma institución<sup>2</sup> o el “Vietnam Memorial”, que depende del National Park Service de los E.U.A. desde hace más de veinte años.

en este sentido, una demanda social de memorialización de los atentados sufridos en Madrid el 11 de marzo que debe ser contestada con rigor desde el mundo académico. Ahora bien, somos conscientes de que la “creación” de un archivo de este tipo lo es en el pleno sentido de la palabra. En esta construcción, el trabajo de archivo no es desligable de la investigación en cuanto a interpretación del sentido de los hechos. Se trata de una perspectiva innovadora y en gran parte experimental con la que empezariamos a reconocer en estas expresiones momentáneas de duelo un valor que la gente ya les había dado, pero que en otro tiempo no se les hubiera concedido desde un punto de vista archivístico y científico. Hay, pues, una construcción del objeto archivable basada en criterios etnográficos; un descubrimiento del valor que determinadas manifestaciones populares pueden tener para el patrimonio común, no tanto mirando al pasado como al futuro, ya que somos lo que recordamos, pero también somos lo que olvidamos.



Fig. 6. Persona escribiendo un mensaje en la estación de Atocha.

En un ámbito internacional las revistas más prestigiosas del área de la antropología (*American Anthropologist*, *Critique of Anthropology*) han acometido la tarea del análisis y reflexión de los efectos sobre la ciudadanía de los atentados en Nueva York del 11 de septiembre, dedicando a este tema sendos monográficos (Clarke 2004; Feldman 2003; Hurley 2004; Kromidas 2004; Susser 2004; Tucker 2004)<sup>3</sup>.

Aunque el CSIC no cuenta con archivos de estas características, sí tiene una amplia experiencia en archivos formados con documen-



Fig. 5. Persona escribiendo un mensaje en la estación de tren de El Pozo.

tos en varios soportes. El CSIC dispone de un catálogo informatizado para la descripción de sus fondos bibliográficos y archivísticos y tiene normalizados los sistemas de descripción para cualquiera de los soportes existentes<sup>4</sup>, por lo que en el proyecto se seguirá un protocolo de trabajo ya establecido y utilizando el apoyo de la Unidad de Coordinación de Bibliotecas del CSIC.

Los objetivos del proyecto “El Archivo del Duelo” son los siguientes:

#### 1. Organización del Archivo del Duelo.

El primer objetivo consiste en coordinar la creación del Archivo del Duelo, proyecto que propone documentar, organizar en un archivo y analizar las muestras de duelo que tuvieron lugar después de los atentados del 11 de marzo en Madrid. Se pretende contribuir a la construcción de la memoria incorporando las muestras de duelo que, por su carácter efímero y anónimo, suelen desaparecer; ofreciendo a la sociedad la oportunidad de conservar ejemplos individuales y colectivos de manifestaciones

del duelo como dibujos, cartas, poemas y otros objetos depositados en Atocha y otras estaciones de Cercanías, por lo que se ha firmado un convenio entre RENFE y el CSIC para la donación de estos materiales.

La organización del Archivo del Duelo se llevará a cabo a través de los siguientes objetivos más concretos:

- 1.1. Elaboración de un inventario de los materiales.
- 1.2. Descripción de los documentos: catalogación y clasificación.
- 1.3. Estudio y adaptación de la base de datos de archivos del CSIC para garantizar el acceso al *Archivo del Duelo* junto con el resto de bases de datos del CSIC.
- 1.4. Conservación de los documentos, ubicándolos en soportes adecuados y habilitando una zona apta para su conservación.
- 1.5. Depósito de la colección en un archivo permanente.

2. Análisis de los mecanismos de cohesión social y de las respuestas de la ciudadanía a

la violencia. Se analizarán los materiales depositados en el Archivo del Duelo, dentro de las líneas de antropología de la violencia, análisis del espacio ciudadano y expresiones de grupo, rituales de duelo y religión popular. Así mismo, se está realizando trabajo de campo, recogiendo testimonios sobre las primeras reacciones a los atentados y las formas de duelo producidas.

En cuanto a la metodología, se seguirá, en las primeras etapas, la ya utilizada en proyectos de investigación similares desarrollados en la sección de archivos etnográficos de la Library of Congress (Washington). Para lo cual, dicha institución ha compartido con el Archivo del Duelo sus protocolos específicos de actuación para cada una de las fases del proyecto; protocolos que se adaptarán a este caso específico. Se utilizarán para la descripción las normas vigentes para archivos ISAD (G) y las ISBD (ER) para recursos electrónicos.

Una vez elaborado el archivo, la metodología aplicada para la interpretación de los datos no será cuantitativa sino que estará basada en técnicas cualitativas de análisis interpretativo. En el estudio de los rituales se aplicarán los modelos de análisis simbólico de Víctor Turner. La metodología y plan de trabajo para el estudio de los objetos votivos digitales y audiovisuales como fenómeno de religiosidad, incluye el análisis, contraste diacrónico (archivo, iconografía y piezas-testigo) e interpretación final de los materiales. Los hipertextos (e-mails) y los materiales textuales de los santuarios se clasificarán, en la medida de lo posible, según los géneros reconocibles, ensayando al tiempo una clasificación tentativa que preste atención a los cauces o vertientes de transmisión que se hayan utilizado. Además, se realizará trabajo de campo para continuar recogiendo testimonios y para contextualizar etnográficamente las conclusiones a las que se llegue en el análisis de las manifestaciones de duelo que previamente hayan sido documentadas como tales.

El plan de trabajo incluye dos fases no necesariamente consecutivas cronológicamente, ya que antes de la finalización de la fase de establecimiento del Archivo del Duelo, se habrá iniciado la fase de trabajo de campo y análisis.

Hasta la fecha (octubre de 2005) se han comenzado las siguientes fases de trabajo gra-

cias a la financiación del proyecto intramural del CSIC (2004 10E 080, IP: Cristina Sánchez Carretero):

- Inventario de la serie de fotografías (inventariadas 2097 unidades documentales).
- Elaboración de la ficha descriptiva según el sistema IBERMARC para la serie de fotografías con el asesoramiento y visto bueno de la Unidad de Coordinación de Bibliotecas del CSIC.
- Comienzo de la catalogación de la serie de fotografías.
- Limpieza, recuento y colocación en depósitos intermedios de la donación realizada por RENFE según la descripción que se adjunta:

TOTAL DE PAPELES:	5.991
TOTAL DE OBJETOS:	550
MENSAJES ELECTRÓNICOS EN "ESPACIO DE PALABRAS" Y "MASCERCANOS.COM"	58.732
TOTAL MATERIALES DONADOS POR RENFE:	65.273

Las fases totales del proyecto son las siguientes:

1. Creación y organización del Archivo del Duelo:
  - 1.1. Fase de inventario de las líneas de objetos y papeles, asignando un número de inventario, una descripción breve y una fotografía del objeto descrito
  - 1.2. Fase de catalogación y clasificación
  - 1.3. Fase de conservación y restauración
  - 1.4. Fase de establecimiento del archivo
2. Trabajo de campo etnográfico: Se realizarán entrevistas en profundidad completadas con etno-encuestas con representantes del SAMUR, bomberos, Asociación de Afectados 11M —con quienes ya se han establecido contactos y apoyan plenamente este proyecto— y Asociación de Jóvenes Musulmanes de Madrid, entre otros.

3. Análisis de los materiales del *Archivo del Duelo*. El análisis de los materiales depositados en el Archivo del Duelo junto al trabajo de campo etnográfico va a permitir profundizar en los siguientes temas:

- a. Religión popular: la línea de investigación de los aspectos religiosos en los espacios

públicos convertidos en santuarios se trataría desde una doble perspectiva: (1) estudio de las manifestaciones religiosas y de los elementos votivos depositados en las estaciones; y (2) análisis de los rituales de duelo desarrollados.

b. Respuestas ciudadanas a la violencia: línea de análisis dentro de la antropología de la violencia, que quedaría vinculada a los estudios sobre los mecanismos de cohesión ciudadana, así como al análisis de los riesgos de la globalización.

c. Etnoliteratura: dado el alto número de objetos textuales del archivo, tanto en soportes convencionales como en soportes virtuales o cibertextos –ya que RENFE ha donado al Archivo del Duelo más de 50.000 mensajes dejados en sus santuarios virtuales. Se utiliza el término «etnoliteratura» no sólo como un campo de estudio, sino como un método de trabajo. Esta faceta de estudio etnoliterario requiere el trabajo interdisciplinar entre antropólogos y especialistas en literatura.

d. Estudios comparados de las manifestaciones de duelo colectivas en diferentes situa-

ciones y ámbitos. Una vez que se haya avanzado en el estudio de las manifestaciones de duelo colectivo que tuvieron lugar tras los atentados del 11 de marzo en Madrid, se estará en disposición de iniciar los estudios comparados con otros proyectos internacionales equivalentes.

El *Archivo del Duelo* nace con un claro compromiso social, ya que el principal objetivo del proyecto es devolver a la ciudadanía aquello que ella entregó, dando valor patrimonial a las muestras de duelo depositadas tras los atentados y articulándolas como archivo etnográfico. El mensaje que se pretende transmitir es que las respuestas populares a la violencia, manifestadas a través de numerosos rituales de duelo, no se van a olvidar, sino que las instituciones dedicadas a la investigación van a dedicar sus esfuerzos para conservarlas y estudiarlas. Sin embargo, no es éste un proyecto sobre “los objetos”, sino sobre los procesos culturales que se pusieron en juego en un momento de crisis que hizo que la ciudadanía respondiera al unísono: “todos íbamos en ese tren”.



Fig. 7. Ofrendas dejadas en la estación de Atocha.

## Notas

<sup>1</sup> A esta cantidad hay que añadir la donación al Archivo del Duelo de las fotos del proyecto "Madrid in Memoriam".

<sup>2</sup> Véase el archivo creado tras los atentados del 11 de septiembre por el Folklife Center, <http://www.loc.gov/folklife/nineelevn/nineelevnhome.html> y los proyectos de documentación tanto estatales como locales recopilados en la página web de la New York State Historical Records Advisory Board: <http://www.nyshrab.org/WTC/projects.html>.

<sup>3</sup> Jack Santino, catedrático de cultura popular Bowling Green State University (E.U.A.) y colaborador de nuestro equipo de investigación, ha dedicado una monografía a las formas de arte popular utilizadas en Irlanda del Norte y su papel político, analizando desde las pintadas en las aceras a los murales o los desfiles (Santino 2002).

<sup>4</sup> URL: [http://aleph.csic.es/F?func=file&file\\_name=find-b&local\\_base=Archivos&x=10&y=5](http://aleph.csic.es/F?func=file&file_name=find-b&local_base=Archivos&x=10&y=5)

## Bibliografía seleccionada sobre el tema del proyecto

BERESIN, Anna Richman (2002) "Children's Expressive Culture in Light of September 11". *Anthropology and Education Quarterly* 33 (3):331-337.

BOSWELL, D. y J. EVANS (eds.) (1999) *Representing the Nation: A Reader. Histories, Heritage and Museums*. Londres: Routledge.

BROMBERGER, Ch. (1998) «Les monuments ordinaires de la vie quotidienne». R. Debray (dir), *L'abus monumental. Actes des Entretiens du Patrimoine*. París, Fayard-Ed. du Patrimoine. Pp.197-206.

CLARKE, John (2004) "What's It For? The Work of Anthropology and the Work of 9/11". *Critique of Anthropology* 24 (1):9-14.

CEA, Antonio (1985) "El ciclo vital: ritos y costumbres en torno a los difuntos en Salamanca". *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares* 40:21-69.

CEA, Antonio (1999) *El tesoro de las reliquias. Colección de la Abadía Cisterciense de Cañas*. Logroño, Fundación Caja Rioja.

CLOONAN, Michele V. (2004) "Monumental Preservation: A Call to Action". *American Libraries. The Magazine of the American Library Association*, Septiembre, 34-38.

Consejo Internacional de Archivos ISAD(G) (2000) *Consejo Internacional de Archivos ISAD(G): norma internacional general de descripción archivística*. Comisión de Normas de Descripción Estocolmo, Suecia, 19-22 septiembre 1999. Madrid, Ministerio de Educación, Cultura y Deporte.

CRUZ MUNDET, J.M. (2001) *Manual de archivística*. Madrid, Fundación Germán Sánchez Ruipérez.

DÍAZ G. VIANA, Luis (1985) *Canciones populares de la Guerra Civil*. Madrid, Taurus.

DÍAZ G. VIANA, Luis (2003) *El regreso de los lobos: la respuesta de las culturas populares a la era de la globalización*. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

DÍAZ G. VIANA, Luis (ed.) (2004) *El nuevo orden del caos: consecuencias socioculturales de la globalización*. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

DÍAZ G. VIANA, Luis y Cristina SÁNCHEZ CARRETERO (2001) *Cultura popular en la societat de masses*. Dossier monográfico para *Revista d'Etnologia de Catalunya*. Barcelona.

FELDMAN, Jeffrey D. (2003) "One Tragedy in Reference to Another: September 11 and the Obligations of Museum Commemoration". *American Anthropologist* 105 (4):839-843.

FRIEDMAN, J. (1992) "The Past of the Future: History and the Politics of Identity". *American Anthropologist* 4: 837-859.

GARDNER, James B. (2002) "Collecting a National Tragedy". *Museum News. National Association of Museums*, March/April:1-6.

GARDNER, James B. and Sarah M. HENRY (2002) "September 11 and the Mourning After: Reflections on the Collecting and Interpreting the History of Tragedy". *The Public Historian* 24 (3):37-52.

GRANGE, D. y D. POULOT (eds.) (1997) *Le patrimoine et la cité*. Grenoble, Presses Universitaires de Grenoble.

GRIDER, Sylvia (2001) "Spontaneous Shrines: A Modern Response to Tragedy and Disaster". *New Directions in Folklore*. <http://www.temple.edu/isllc/newfolk/shrines.html>. 12-4-2004.

HURLEY, Molly (2004) "Morality and Merchandise. Vendors, Visitors and Police at New York City's Ground Zero". *Critique of Anthropology* 24 (1):51-78.

JEUDY, H-P (ed.) (1995) «Le vestige des traces. Patrimoines en question». Número especial. *Ethnologie Française* XXV (1).

KEAR, Adrian and Deborah Lynn STEINBERG, eds. (1999) *Mourning Diana. Nation, Culture and the Performance of Grief*. London, Routledge.

- KIRSHENBLATT-GIMBLETT, Barbara (2003) "Kodak Moments, Flashbulb Memories: Reflections on 9/11". **The Drama Review: Journal of Performance Studies**. <http://www.nyu.edu/classes/bkg/web>. 5-4-2004.
- KROMIDAS, Maria (2004) "Learning War/Learning Race. Fourth-grade Students in the Aftermath of September 11th in New York City". **Critique of Anthropology** 24 (1):15-33.
- LOWENTHAL, D. (1986) **The Past is a Foreign Country**. Cambridge, Cambridge University Press.
- LUTZ, Catherine (2002) "Making War at Home in the United States: Militarization and the Current Crisis". **American Anthropologist** 104 (3):723-735.
- MATTINGLY, Cheryl, Mary LAWLOR, and Lanita JACOBS-HUEY (2002) "Narrating September 11: Race, Gender, and the Play of Cultural Identities". **American Anthropologist** 104 (3):743-753.
- MUNN, N. (1992) "The Cultural Anthropology of Time". **Annual Review of Anthropology** 21: 93-123.
- MURPHY, D.E. (2002) **September 11: An Oral History**. New York, Doubleday.
- Normas Internacionales de Descripción Archivística**. Consejo Internacional de Archivos (2000) Madrid, Ministerio de Educación, Cultura y Deporte.
- ORTIZ GARCÍA, Carmen (2004) "Muerte", en **Diccionario de sociología**. Madrid, Esic Editorial, pp. 956-957.
- ORTIZ GARCÍA, Carmen (ed.) (2004) **La ciudad es para ti. Nuevas y viejas tradiciones en ámbitos urbanos**. Barcelona, Anthropos.
- ORTIZ GARCIA, Carmen y Llorenç PRATS (2000) "La question du patrimoine", **Ethnologie Française** (Número especial: "Espagne. Anthropologie et cultures"), 30 (2):241-249.
- PRATS, Ll. (1997) **Antropología y patrimonio**. Barcelona, Ariel.
- PRATS, Ll. y M. INIESTA (1993) **El patrimonio etnológico**. VI Congreso de Antropología. Santa Cruz de Tenerife.
- MATE, Reyes y José M. MARDONES (eds.) (2003) **La ética ante las víctimas**. Barcelona, Anthropos.
- ROMERO FERNÁNDEZ PACHECO, Juan Ramón y Rafaela GONZÁLEZ DÍAZ (2001) **Conservación y reproducción**. Madrid, Subdirección General de Información y Publicaciones, Secretaría General Técnica.
- SÁNCHEZ-CARRETERO, Cristina (2004) "Sociología de la muerte", **Diccionario de sociología**. Madrid, Esic Editorial, pp. 1387-1388.
- SÁNCHEZ-CARRETERO, Cristina (2005) "Trains of Workers, Trains of Death: Some Reflections after the March 11th Attacks in Madrid". J. Santino (ed.) **Spontaneous Shrines and the Public Memorialization of Death**. New York, Palgrave.
- SÁNCHEZ-CARRETERO, Cristina y Jack SANTINO (eds.) (2003) **Holidays, Ritual, Festival, Celebration, and Public Display**. Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá.
- SANTINO, Jack (1992) "Yellow Ribbons and Seasonal Flags: The Folk Assemblage of War". **Journal of American Folklore** 105 (419):19-33.
- SANTINO, Jack (2002) **Signs of War and Peace: Social Conflict and the Use of Public Symbols in Northern Ireland**. New York, Palgrave.
- SANTINO, Jack (ed.) (2005) **Spontaneous Shrines and the Public Memorialization of Death**. New York, Palgrave.
- SPARROW, James T. (2004) "On the Web: The September 11 Digital Archive". **Public History: Essays from the Field**, ed. by J. B. Gardner and P. S. LaPaglia, pp. 397-415. Malabar, Florida, Krieger Publishing Company.
- SUSSER, Ida (2004) "An Anthropological Take on the Aftermath of 9/11, in New York City". **Critique of Anthropology** 24 (1):5-7.
- TUCKER, Jed (2004) "Making *Difference* in the Aftermath of the September 11th 2001 Terrorist Attacks". **Critique of Anthropology** 24 (1):34-50.

# Memoria

## Homenaje a Don Félix Coluccio: la humanidad de un sabio (1911-2005)

El 4 de agosto de este año 2005 dejó de latir un gran corazón argentino: el del profesor don Félix Coluccio. Cuesta mucho abordar en perspectiva biográfica una existencia que sigue tan cercana, en el afecto, a las de quienes tuvimos la suerte de frecuentar su conversación y de honrarnos con su amistad. De todos modos, esto no quiere ser una necrología sino un simple homenaje a su obra y a su vida.

Félix Coluccio había nacido en el barrio de la Boca de la ciudad de Buenos Aires el 23 de agosto de 1911 por lo que siempre vinculábamos su cumpleaños con la celebración de la víspera: el Día Mundial del Folklore. Coluccio llegó al Folklore por un camino original que no fue el de la música, ni el de la danza, ni el de la Antropología, y creo que este Profesor Nacional de Geografía y de Educación Física, egresado asimismo del Instituto Superior de Conducción Educativa, hizo “camino al andar” –según la expresión de Antonio Machado– para alcanzar el campo donde sus intereses y los valores que los guiaban iban a encontrarse más ampliamente sustentados: los modos de vivir tradicionales de la gente. Esto parece porque, ante la extensa y variada producción editada que jalona la vida del profesor Félix Coluccio puede destacarse, como constante no alterada, su ingente “humanidad”.

Elijo la palabra “humanidad” para no confundir la sensación que deseo expresar con un “humanismo” de raíz filosófica y manifestación caracterizadora de una escuela intelectual, aunque su humanismo está implícito e irradia en forma evidente. Pero la “humanidad” que, como principio axiológico, rige la obra de don Félix Coluccio es condición distinta: se encuentra en la génesis de su aproximación a los hechos que estudia, en las opciones que realiza

dentro del panorama total de una materia que domina abarcativamente, en la expresión lingüística de sus aseveraciones y en el nivel comunicacional que elige para transmitir las, en la perspectiva en que sitúa a sus previsibles receptores y en los efectos multiplicadores del mensaje que alienta sin desfallecimientos y espera con fe.

Ya en 1953, don Juan Alfonso Carrizo –el máximo recopilador y estudioso de la poesía popular tradicional del Noroeste Argentino y entonces Director del Instituto Nacional de la Tradición– en su obra fundamental para el conocimiento del estado de los estudios folklóricos realizados en nuestro país hasta esa fecha, *Historia del Folklore Argentino*, ubicaba al profesor Félix Coluccio en las dos líneas fundadoras de su trayectoria folklórica.

Una de esas líneas es la que Carrizo denomina “Antologías de folklore integral”, utilizando la palabra consagrada pocos años antes en nuestra terminología del Folklore como ciencia por el doctor Augusto Raúl Cortazar en su obra de 1949 *El Carnaval en el Folklore Calchaquí. Con una exposición sobre la teoría y la práctica del método folklórico integral*. Entre la selecta bibliografía mencionada en esa obra aparecían dos libros fundamentales, ambos editados en 1948: *Folklore y Nativismo* de Coluccio y Schiaffino y la primera edición del hoy mundialmente célebre *Diccionario folklórico argentino*, de Félix Coluccio reeditado por primera vez en 1950 con acopio de nuevos datos. En ambos libros estaba ya representado el perfil enciclopédico de la obra de nuestro autor.

La otra línea señalada por Carrizo con referencia a la producción de Coluccio toma como punto de apoyo el mismo *Diccionario*

*folklórico argentino* y lo cita en el capítulo correspondiente a “Folklore lingüístico. Vocabularios. De distintos temas”, para marcar así, acaso por primera vez, la inmensa utilidad que presta a los lingüistas y filólogos esta obra de consulta insoslayable. Allí se bosquejaba el perfil comunicacional que acompañó siempre la intencionalidad manifiesta de la obra de este gran docente cuya labor pedagógica realizada en el Instituto “Félix Bernasconi” marcó un momento cumbre en la formación de los maestros de escuela en relación con los grandes temas de la identidad regional. La Academia Argentina de Letras le rindió en el año 2001, un hermoso homenaje donde destaca las contribuciones lexicográficas de quien fue llamado, con afecto y respeto por el académico José Edmundo Clemente “nuestro Labriego intelectual”.

Desde los días de su primer trabajo individual -un *Vocabulario geográfico* publicado por El Ateneo en 1945- hasta la última jornada de su larga y fecunda existencia, el profesor Félix Coluccio cumplió una misión pocas veces igualada en nuestro país: ha sido el generoso mensajero, el chasqui ilustre, que mantuvo unidas las dos Argentinas advertidas y denunciadas por Eduardo Mallea: la Argentina visible, superficial acaso, brillante o decadente según sean los tiempos, y la otra Argentina, la invisible y secreta, la Argentina profunda que encierra las reservas de la cultura nacional.

Pero además de eso, en lo exterior, el profesor Coluccio, miembro de la Academia Nacional de Geografía y también de la Academia Nacional del Tango, condecorado y distinguido por varias naciones en virtud de su grandioso aporte a la cultura americana, se ha convertido en un auténtico embajador sin valija diplomática pero con un grande y viejo portafolios siempre repleto de útiles trabajos suyos o ajenos que reparte con generosidad entre sus discípulos, colegas y amigos. Por lo demás, él no necesitaba de valijas ni siquiera en el plano simbólico, porque poseía una memoria maravillosa y porque lo asistía en todas partes el conocimiento del lenguaje universal que otorga, precisamente, el eje antes señalado de su obra y emana de su vida: su gran humanidad.

Recuerdo muy bien -¡como olvidarlo yo que, con mis “veintipocos años” como decía risueñamente Carlos Vega, fui oficialmente designada “rueda de auxilio” (Secretaria Auxiliar) de aquellos grandes!- los episodios pre-

vios a la realización del Primer Congreso Internacional de Folklore y Certamen Internacional de Danzas, realizados en Buenos Aires como parte de los festejos del Sesquicentenario de la Revolución de Mayo, en 1960 ¡Cuántas veces el doctor Cortazar, Presidente de la Comisión Organizadora y luego del Congreso, se rebelaba ante dificultades administrativas y financieras que tardaban en superarse (y hoy serían insalvables)! Y allí estaba entonces su fiel amigo y colega, el profesor Coluccio, Secretario General de esas tareas heroicas, para infundirle fuerzas, para mover contactos adentro y afuera del país. Coluccio era tan conocido y estimado ya entonces por su libro *Folkloristas e instituciones folklóricas del mundo* -publicado en 1951- con prólogos de Raffaele Corso y Alceu Maynard Araujo, que más de una vez le oír decir a Cortazar con su habitual praxis del reconocimiento de valores del otro, que es nobleza del alma: “sin Coluccio este Congreso no podría haberse realizado”. Y, como siempre, mi maestro tenía razón. Lo mismo ocurrió en ocasión del Primer Congreso Internacional del Folklore Hispanoamericano realizado en Santiago del Estero en 1980, de cuya Comisión Organizadora el profesor Coluccio fue digno Presidente.

El profesor Félix Coluccio era miembro de las más importantes instituciones nacionales e internacionales dedicadas a los estudios folklóricos y representante de la Academia Nacional de la Historia ante el Comité de Folklore del Instituto Panamericano de Geografía e Historia. Recibió durante su vida gran cantidad de premios y distinciones del país y del extranjero que acogía sin asomo de vanidad, siempre con el ánimo desprendido de quien, de lo mucho que ha merecido, quiere hacer partícipes a los demás, aunque sólo sea por el hecho de sentirlos unidos a su vocación de estudioso y de patriota argentino. Así lo vimos el año pasado, por ejemplo, cuando le fue otorgado por segunda vez el KONEX de Platino en la especialidad “Folclore”, como una digna coronación de vida tan rica en experiencias valiosas y tan enriquecedora, por sus valores, para los que lo conocimos. La Dirección de Cultura de la Municipalidad de La Matanza creó, por impulso de un grupo de sus admiradores y discípulos el Centro de Estudios Folklóricos “Don Félix Coluccio”, pujante espacio donde los estudios sobre Folklore y cultura tradicionalista

florecieron con notable pujanza, lo que hacía las delicias de su patrono que no perdía las oportunidades para compartir con esos amigos momentos inolvidables.

Para elaborar la nómina bibliográfica que acompaña a este artículo hemos tomado de diversas fuentes algunos títulos de sus libros y de los artículos que él mismo citaba con mayor frecuencia, pero mucho queda por agregar a esta Contribución aún incompleta. La producción bibliográfica de don Félix Coluccio, en ocasiones elaborada en colaboración con sus hijos y siempre con el aliento amoroso de su inolvidable esposa Mercedes, ha abarcado un amplísimo panorama de temas y enfoques de aplicación: desde lo mágico y lo demoníaco a lo educacional y lo literario, desde la religiosidad popular hasta los calendarios de ferias, mercados y fiestas regionales, desde las obras enciclopédicas hasta las ceñidamente temáticas como su último libro publicado, el bello *Diccionario folklórico de la flora y la fauna en América*.

Por lo demás, si en el terreno de lo institucional el profesor Coluccio llegó a desempeñar altas funciones como las de Subsecretario de Cultura de la Nación y por dos veces Director del Fondo Nacional de las Artes, en el fondo de su corazón, don Félix fue un poeta, y por ello estuvo inmejorablemente capacitado para hablar de la flor y del pájaro, como lo han hecho siempre los que sienten como él. Esta última faceta de su rica personalidad se conjuga, sublimándola, con la humanidad esencial y existencial de nuestro querido profesor Coluccio que permaneció imborrable a través de los años, en el noble reconocimiento que, a la hora de la despedida definitiva, le brindaron las autoridades, los egresados y los alumnos del Liceo Militar "General San Martín" del cual fue profesor fundador, Regente de estudios y Presidente de la Fundación Liceana (1982).

Profesor don Félix Coluccio: su recuerdo permanecerá entre todos nosotros y perdurará en las nuevas generaciones de argentinos.

*Olga Fernández Latour de Botas*

## Contribución a la bibliografía del Profesor Don Félix Coluccio

*Periodismo escolar* (en colaboración con Aníbal del Pino y Enrique García Rossi). Buenos Aires: Ediciones FAE, 1943. 160 p.

*Vocabulario geográfico*. Buenos Aires: El Ateneo, [1945]. 286 p. [Otra edición: Tucumán: Universidad Nacional de Tucumán, 1952. 300 p.]

*Los periódicos escolares: incluida una reseña del periodismo escolar en Brasil, Colombia, San Salvador, Uruguay y Venezuela: ilustrada por los pequeños periodistas* (en colaboración con Aníbal del Pino y Enrique García Rossi). Buenos Aires: El Ateneo, [1945]. 156 p.

*Diccionario geológico-minero*. Buenos Aires: El Ateneo, 1947. 128 p.

*Diccionario folklórico argentino*. Buenos Aires: El Ateneo, 1948. 203 p. [Varias ediciones corregidas y aumentadas. Última edición: en colaboración con Susana Beatriz Coluccio. Buenos Aires: Plus Ultra, 1994. 2 vol. – vol. 1: 829 p., vol. 2: 205 p.]

*Folklore de las Américas: primera antología*; prólogo de Augusto Raúl Cortazar. Buenos Aires: El Ateneo, 1948. 466 p.

*Folklore y nativismo* (en colaboración con Gerardo Schiaffino. Buenos Aires: Editorial Bell, 1948. 399 p. [Varias ediciones; última, 2000].

*Folkloristas e instituciones folklóricas del mundo*. Prólogos de Raffaele Corso y Alceu

Maynard Araujo. Buenos Aires: El Ateneo, 1951. 157 p.

La milagrosa noche de San Juan en América. En: *Tradición*, Nos. 7-10, pp. 75-82, Cuzco, Perú, enero-agosto 1951.

Calendario folklórico de Corrientes. En: Yurú Peté, Año 2, N° 18, Buenos Aires, diciembre de 1952.

*Antología ibérica y americana del folklore*. Prólogo de Antonio Castillo de Lucas. Buenos Aires: Kraft, 1953. 320 p.

*Diccionario del folklore americano: contribución*. Buenos Aires: El Ateneo, 1954. 418 p. Vol. 1, letras A-D (único publicado).

Grandes fiestas religiosas de América. En: *Folklore*, año V, N° 27-28, Victoria, Brasil, noviembre de 1953-abril de 1954.

*Calendario folklórico argentino*. Ficha original de relevamiento. Buenos Aires, 1954, 2 pp.

*Fiestas y costumbres de América*. Buenos Aires: Poseidón, 1954. 125 p. (Biblioteca de estudios breves; 1). [Otras ediciones: *Fiestas y costumbres de Latinoamérica*, en colaboración con Marta Isabel Coluccio. Buenos Aires: Corregidor, 1985. 150 p. ibidem., 1991. 160 p.; ibidem, 1994].

*Geografía* [Textos de Geografía de 1° a 5° año para la Enseñanza Media]. Buenos Aires: Ciordia & Rodríguez, 1955-1957. [*Geografía de Asia y África* (1955), *Geografía de Europa y Oceanía* (1955), *Geografía de América* (1956), *Geografía física de la República Argentina* (1957); varias ediciones].

Las fiestas tradicionales argentinas. En: *Folklore argentino*, Dir. José Imbelloni, Cap. V. Buenos Aires, Nova, 1959.

*Biografía de El seibo: flor nacional argentina* (en colaboración con Adolfo Dembo y Armando Vivante). Buenos Aires: Cesarini, 1960. 210 p.

*Guía de folkloristas*. preparada de acuerdo con la resolución del Congreso Internacional

de Folklore (5-10 de diciembre de 1960). Buenos Aires, Dirección General de Cultura. Comisión Internacional Permanente de Folklore, 1962, 31 pp. (Publicación N° 2).

*La enseñanza del folklore a través de los programas de estudio de algunos países*. Buenos Aires: Instituto Félix Fernando Bernasconi, 1963. 50 p. [mimeogr.].

Fiestas y ceremonias tradicionales de la Argentina. Ilustr. Tomás Di Taranto. En: *Gran Manual de Folklore*. Buenos Aires, Ed. Honegger, 1964.

La enseñanza del folklore a través de los programas de estudio. En: *Gran Manual de Folklore*. Buenos Aires, Ed. Honegger, 1964.

Animales en el folklore. En: *Gran Manual de Folklore*. Buenos Aires, Ed. Honegger, 1964.

Leyendas y cuentos de la Argentina. En: *Gran Manual de Folklore*, Buenos Aires, Honegger, 1964.

Fiesta de la Virgen de Itatí. En: *Folklore* N° 63. Buenos Aires, diciembre de 1964.

Fiesta de la Virgen del Valle. En: *Folklore* N° 85, pp. 40-41. Buenos Aires, 12 de enero de 1965.

Fiesta de la Candelaria. En: *Folklore* N° 86. Buenos Aires, 26 de enero de 1965.

Las mingas, alegres fiestas del trabajo. En: *Folklore* N° 87. Buenos Aires, 23 de marzo de 1965.

Velorio del angelito. En: *Folklore* N° 88, p. 41-43. Buenos Aires, 23 de febrero de 1965.

Fiesta del Señor de los Milagros. En: *Folklore* N° 89. Buenos Aires, 7 de marzo de 1965.

Fiesta de San Baltasar. En: *Folklore* N° 90. Buenos Aires, 21 de marzo de 1965.

La Semana Santa. En: *Folklore*, Buenos Aires, 1965.

Fiesta del Señor de Renca. En: *Folklore* N° 95. Buenos Aires, 3 de junio de 1965.

Fiesta del Señor de la Quebrada. En: *Folklore* N° 96. Buenos Aires, 20 de junio de 1965.

*Folklore para la escuela*. Buenos Aires: Plus Ultra, 1965. 264 p. [Otra edición: en colaboración con Amalia M. Coluccio, 3ª ed. act. Buenos Aires: Plus Ultra, 1993. 384 p.].

Leyendas y cuentos de la Argentina. En: *Revista de Etnografía* N° 9. Porto, Portugal, Museo de Etnografía e Historia, Junta Distrital de Porto, 1965 (separata, 34 pp.).

*Enciclopedia folklórica americana e ibérica*. Prefacio de Renato Almeida, "Medio prólogo" de Nieves de Sancho Hoyos, Epílogo de Augusto Raúl Cortazar. Buenos Aires: Luis Lasserre, 1966.

*Cuentos folklóricos para niños*. (En colaboración con Marta Isabel Coluccio), Buenos Aires, Ed. Lasserre, 1966.

*Folklore del noroeste: paisaje y pintura* (en colaboración con Tomás Di Taranto; vocabulario de Jorge Raúl Coluccio). Buenos Aires: Luis Lasserre, 1967. 99 p.

Feria artesanal en Copahue. En: *La Prensa*, Buenos Aires, 17 de marzo de 1973.

*Fiestas, celebraciones, recordaciones, mercados y ferias populares y/o tradicionales de la República Argentina*. Buenos Aires: Ediciones Culturales Argentinas, 1972. 250 p. [Otras ediciones: *Fiestas y celebraciones de la República Argentina*. Buenos Aires: Plus Ultra, 1978. 292 p. 3ª ed., ibidem, 1992. 390 p.].

Mundo folklórico: celebraciones paganas. En: *La Prensa*. Buenos Aires, 13 de septiembre de 1974.

*Diccionario de voces y expresiones argentinas*. Buenos Aires: Plus Ultra, 1979. 223 p. (Temas argentinos; 4 / José Isaacson). Varias ed., última 2000.

*Cuentos folklóricos para niños* (en colaboración con Marta Isabel Coluccio). Buenos Aires: Plus Ultra, 1981. 94 p. (Tejados rojos - El altillo).

*Diccionario de creencias y supersticiones: argentinas y americanas* (en colaboración con

Marta Isabel Coluccio). Buenos Aires: Corregidor, 1983. 473, [9] p. [Otra edición: Buenos Aires: Corregidor, 1999. 555 p.].

Creencias y supersticiones del Nordeste argentino. En: *La Capital*, Mar del Plata, 24 de julio de 1983.

*Fauna del terror en Latinoamérica*. (con la colaboración de Marta Isabel Coluccio). Buenos Aires: Crespillo, 1984. 76 p. [Otra edición: *Fauna del terror en el folklore iberoamericano: adhesión al quinto centenario del descubrimiento de América 1992*. Buenos Aires: Plus Ultra, 1992. 107 p.].

*Cuentos folklóricos iberoamericanos* (en colaboración con Marta Isabel Coluccio). Buenos Aires: Plus Ultra, 1985. 120 p. (Tejados rojos - El altillo).

*Folklore infantil* (en colaboración con Marta Isabel Coluccio). Buenos Aires: Corregidor, 1986. 223 p. [Otra edición: Buenos Aires: Corregidor, 1996. 256 p.].

*Cultos y canonizaciones populares de Argentina*. Buenos Aires: Ediciones del Sol, 1986. 201 p. (Biblioteca de Cultura Popular; 6). [Otras ediciones: *Las devociones populares argentinas*. Buenos Aires: Nuevo Siglo, 1995. 236 p. (Biblioteca de la Cultura Argentina; 7 / Pedro Luis Barcia).

*Cuentos de Pedro Urdemales* (con la colaboración de Marta Isabel Coluccio). Buenos Aires: Plus Ultra, 1987. 93 p. (Tejados rojos - El altillo).

*Los potros de la libertad: cuentos de raíz folklórica*. Buenos Aires: Plus Ultra, 1987. 93 p. (Taller literario).

*Presencia del diablo en la tradición oral de Iberoamérica* (en colaboración con Marta Isabel Coluccio). Buenos Aires: Ediciones Culturales Argentinas, 1987. 248 p. (Antropología y folklore). [Nueva edición: *El diablo en la tradición oral de Iberoamérica* (en colaboración con Marta Isabel Coluccio). 2ª ed. Buenos Aires: Corregidor, 2000. 315 p.].

*Diccionario de juegos infantiles latinoamericanos* (en colaboración con Marta Isabel Coluccio). Buenos Aires: Corregidor, 1988. 696 p. [Última edición, ibidem, 1993].

*Llamar el alma.* Buenos Aires: Braga, 1992. 113 p. (Alas de halcón).

*Aproximación a la raíz folklórica en la novelística latinoamericana.* Buenos Aires: Corregidor, 1993. 207 p.

*Cuentos, leyendas y tradiciones.* Buenos Aires: Braga, 1993. 73 p. (Alas de ruiseñor).

*Diccionario folklórico de la flora y la fauna de América.* Buenos Aires: Ediciones del Sol,

2001. 349 p. (Biblioteca de la Cultura Popular; 30).

*Devociones populares argentinas y americanas.* Buenos Aires: Corregidor, 2001. 302 p.

*Cultura popular y tradicional de la República Argentina.* Buenos Aires: Corregidor. [en prensa].

*Presencia de la muerte en el folklore: ritos, ceremonias, creencias y supersticiones.* [en preparación].

## Don Félix Coluccio

Lima, 04 de agosto del 2005.

Queridos amigos:

Desde el día de ayer don FELIX COLUCCIO ha vuelto a vivir para siempre al seno de la Pachamama o Nuestra Naturaleza Madre, no sin antes haber construido un hermoso camino para entendernos entre los humanos que ejecutando diversas melodías y armonías del mundo andino, la cuenca del plata, la Amazonía, América toda y el mundo entero podamos vivir vibrando de emoción cantando lo que somos. Ese mundo que en medio de la diversidad cultural, idiomática y étnica resalta su grandeza y sus esperanzas. Solamente 94 años bien vividos bastaron para construirlo y hacerse inmortal. Nació en 1911 un 23 de agosto en la joroba del día mundial del Folklore actividad que tanto amó y le llevo a producir tanto que la lectura de su obra se hace indispensable para conocernos y reconocernos en lo que somos como cultores de tradiciones culturales diversas perfectamente armonizados con nuestros escenarios naturales particulares.

Don Felix Coluccio, antropólogo, geógrafo, profesor de educación física, de danzas, escritor y ejemplo de padre y maestro, vive ahora de otro modo y unido nuevamente y agarrado de la mano con su Maria Mercedes de siempre, ahora recorre la inmensidad de la Gloria, junto al Amaru celestial (via lactea), a las estrellas de la Gran Cruz del Sur que definen la identidad de los pueblos de esta parte de

América; en las entrañas de la Pachamama que es fuente de la vida de donde brotan las aguas cristalinas de vida que llenan los mares, las lagunas por las paqarinas que son los manantiales.

El trabajo señero por él realizado junto con su Maria Mercedes, sus hijos y sus nietos ha dado y seguirá dando muchos frutos porque en cada planta que cultivamos con el sentimiento amoroso y las manos habilidosas de los pueblos; las melodías que escuchamos en las creaciones musicales; los registros de mitos, leyendas y cuentos; en fin todas las artes y capacidades creativas que nos enseñara a identificar, registrar, conservar y analizar “sin intervenir, sin juzgar, sin influir”, con su cualidad docente y principalmente el ejemplo fructifican en su Argentina de cielo blanquiazul, en los pueblos andinos y en otras partes.

Don Félix ha entrado al mundo del silencio reflexivo desde donde nos habla con su voz cargado de sentimiento vital, en sus poemas y relatos, sus diccionarios y libros, ensayos y artículos, colecciones de muestras del arte popular del mundo que felizmente podemos encontrar en las bibliotecas de su país natal y el Mundo.

Don Félix, no se ha ido, sino ha penetrado en lo profundo del mundo andino, ha penetrado a nuestros corazones como nuestro Taki

Onqoy, ha entrado a nuestras almas para desde ahí darnos mas energía, fuerza y animo para conocernos en nuestra grandeza como portadores de tradiciones milenarias que se renuevan constantemente con las experiencias vividas por nuestros mayores y lo que se aprende de la experiencia vivida.

La Sociedad Científica Andina de Folklore, desde el Perú, le reconoció como Patricio del Folklore de América Latina y Patrimonio vivo, distinguiéndole su reconocimiento como HATUN YACHAQ KAMAYUQ, por ser la más grande autoridad de los estudios del Folklore de los últimos tiempos. Autoridad que sigue ejerciendo ahora confundido con tantos otros que le anticiparon en esta nueva dimensión de vida. De seguro, Maria Mercedes y nuestros José Maria Arguedas, Efrain Morote, Isabel Aretz, Felipe Ramón y Rivera, Paulo de Carvalho-Neto, Sergio Quijada, Fernando

Ortiz, ... se juntaron para esta nueva forma de vida de reflexión a voces desde el silencio. Ha cumplido con los del Kay Pacha o este mundo y ahora asume otra tarea más universal que no sólo se gratifica Argentina sino a la América y humanidad entera.

Don Felix Coluccio, está con nosotros que amamos lo que el pueblo crea y re-crea incesantemente, no se ha ido sino a venido a cada uno de nosotros. Por eso con esa energía que nos guardó con su amistad, sus valores morales y éticos y trabajador incansable sigamos cumpliendo el designio metodológico, teórico que nos ha encomendado.

Félix Coluccio, estás en el corazón de nuestros pueblos.

Félix Coluccio, estás en nuestro Corazón.

Félix Coluccio, así como Argentina y América te agradecen, desde el Perú te agradecemos.

Felix Coluccio, ¡ERES INMORTAL!

*Juan José García Miranda*

Por la Sociedad Científica Andina de Folklore

## **Dra. Isabel Aretz (1909-2005)**

El 1° de junio de este año 2005, en el departamento, que arrendaba, de la Avenida Coronel Díaz entre Güemes y Santa Fe, ciudad de Buenos Aires, falleció la doctora Isabel Aretz. Tenía 96 años y seguía siendo sin lugar a dudas, por la calidad de sus más recientes libros y la originalidad de su labor como compositora, la figura más importante en los estudios etnomusicológicos de Latinoamérica.

Isabel Aretz nació en el barrio porteño de Almagro, en la cuadra del 400 de la calle Billinghamurst. Tuvo una educación esmeradísima en el seno de una familia donde la música constituía una presencia tradicional y una actividad permanente. Pero el destino de aquella joven, desde temprano familiarizada con la alta música europea, era el de descubrir y revelar a los demás, la música de América.

Con frecuencia narraba, no sin emoción, la serie de anécdotas juveniles que marcaron vuelcos fundamentales en el largo derrotero de

su vida. Tras ser discípula en piano de Julián Aguirre, había terminado sus estudios de Piano, Armonía y Composición (1923-1927) en la Escuela Normal de Música de Buenos Aires fundada a poco de morir Aguirre por el excelente maestro Rafael González, en un edificio de la calle Las Heras. "Por concurso ganado" cursó luego Piano Superior (1928-1931) y Armonía, Contrapunto y Composición Musical (1928-1933) en el Conservatorio Nacional de Música y Arte Escénico donde los alumnos que habían creado la revista "Crótalos", con ella a la cabeza, fueron un día a hacerle una entrevista al gran compositor brasileño Heitor Villa-Lôbos, de paso por Buenos Aires. Éste quiso escuchar las obras de la joven estudiante y, tras hacerlo, le ofreció una beca para estudiar con él en Brasil que Isabel sólo pudo aceptar años más tarde, cuando concluyó la totalidad de sus estudios en el Conservatorio Nacional. En ese momento, ya con los títulos de Profesora

ra Superior de Piano y Pedagogía (1931) y de Profesora Superior de Composición Musical y Pedagogía (1933) estaba encaminando su vida hacia un porvenir que podía verse como halagüeño, ya fuera como concertista de piano, pues había dado pasos importantes en ese sentido, o como compositora, campo que la atraía fuertemente. En eso estaba cuando su mamá, inteligente y alerta como siempre en cuanto más convenía a su hija, le aconsejó concurrir a una conferencia que, según La Nación, pronunciaría un señor llamado Carlos Vega, sobre Música incaica. De ese encuentro entre el joven maestro y quien habría de convertirse en su más eminente discípula, parte la rama más fuerte y más florida de la etnomusicología argentina e iberoamericana del siglo XX.

El pensamiento sistemático de esta gran maestra, inmovible en sus altos años, la hizo dividir su historia de vida en distintos períodos. Tres etapas reconoce en la solapa de su último libro publicado en nuestro país, *Música prehispánica de las altas culturas andinas* (Buenos Aires, Lumen, 2003), pero seis había establecido en uno de los reveladores artículos\* que publicó en *Idea Viva*, la gran revista cultural que ha creado y dirige don Jorge Emilio Gallardo (de cuyo Consejo Asesor era miembro) ¡y solamente llega en tal relato hasta la época de sus primeros viajes a Tucumán! El testimonio dejado por Isabel en el primero de aquellos artículos titulado “Una vida en la música” es tan importante para comprender la formación de su múltiple personalidad que sólo logramos empobrecerlo al intentar la síntesis. Me limito pues seguir la periodización más simple y a nombrar algunos de los hitos de su laboriosa existencia entre los cuales no debe olvidarse uno de los más precoces: el de haber sido Socia fundadora de la Sociedad Argentina de Autores y Compositores de Música (SADAIC) en 1936.

En 1937 pudo por fin cumplir con la beca de estudios que le había asignado Vila-Lôbos, con quien realizó estudios de composición e instrumentación musical en Brasil: experiencia fundamental que tenía siempre fresca en la memoria y que pervivió en la inspiración de buena parte de su labor creativa. De regreso a Buenos Aires, cursó (entre 1938 y 1944) estudios de Antropología con el profesor José Imbelloni en el Museo de Ciencias Naturales “Bernardino Rivadavia” y de Folklore y

Musicología con el profesor Carlos Vega, quien había creado un Gabinete de Música Aborigen, en el mismo Museo.

Hasta aquí se extiende lo que Isabel Aretz, en la mencionada división ternaria, consideraba la primera etapa de la vida, la propia de su formación, en la cual la música ocupa principalísimo lugar. El estreno en Washington de su obra orquestal *Puneñas*, respecto de la cual el crítico Dillard Gun reconoció que no tenía relación con la música europea (lo cual constituyó un triunfo para sus ideales de creadora americana), marca tal vez el comienzo de la segunda etapa consagrada sobre todo a la investigación.

Entre 1940 y 1944 fue comisionada por la Universidad Nacional de Tucumán para la recolección y estudio de los materiales musicales destinados a complementar la tarea realizada por Juan Alfonso Carrizo en materia de documentación de piezas poéticas que había dado como fruto los dos volúmenes del *Cancionero Popular de Tucumán* (1937). Sobre materiales de aquellos viajes suyos en los cuales generalmente la acompañaba la gran fotógrafa Elena Hosmann, Isabel realizó la película documental *Voces de la tierra* (1941), y en 1946, la Universidad de Tucumán publicó los magníficos frutos de su ejemplar tarea etnomusicológica en el tomo titulado *Música tradicional argentina. Tucumán. Historia y folklore* que la autora firma como Isabel Aretz-Thiele al agregar a su apellido el de quien fue su primer marido.

Entre 1944 y 1949 Isabel se desempeñó como técnica del Instituto Nacional de Musicología fundado por Carlos Vega cuando obtuvo el desprendimiento del Gabinete de Música Aborigen del Museo Bernardino Rivadavia. Además de su trabajo en Tucumán, Isabel Aretz realizó viajes de investigación por Santa Fe, Neuquén y La Rioja y tenía en preparación dos libros fundamentales para la cultura de nuestro país que se publicaron poco más tarde: *El folklore musical argentino* (Ricordi, 1952) y *Costumbres tradicionales argentinas* (Raigal, 1953). Pero ya había comenzado el “capítulo venezolano” de su vida cuando, a raíz de la publicación del citado libro sobre Tucumán, otro joven discípulo de Carlos Vega, Luis Felipe Ramón y Rivera, la vincula con el Servicio de Investigaciones Folklóricas de Caracas, donde había de ser retenida pri-

mero como Asesora Técnica *ad-honorem* (1948-1953) y más tarde como Asesora Técnica del Instituto de Folklore dependiente del Ministerio de Educación de Venezuela, cargo que desempeñó entre 1953 y 1955.

Antes de esto, entre 1950 y 1952, Isabel ejerció la docencia en Buenos Aires como profesora fundadora de la cátedra de Musicología en la Escuela Nacional de Danzas creada en 1948 como Escuela Nacional de Danzas Folklóricas Argentinas por el maestro Antonio Ricardo Barceló. Pero un vínculo afectivo muy fuerte se había establecido entre ella y Caracas como reflejo del que, en el orden personal, la había unido a Luis Felipe Ramón y Rivera, talentoso poeta, dramaturgo, compositor e investigador, con el cual contrajo matrimonio y de quien sólo la pudo separar la muerte del esposo ocurrida en 1993.

La labor realizada por Isabel Aretz en Venezuela es realmente extraordinaria, y es necesario rastrearla a partir de un libro de pequeño formato pero riquísimo en contenidos y en sabiduría que se tituló *Manual del folklore venezolano* (Caracas, Ministerio de Educación /.../, 1957) que fue y es libro de texto escolar clásico en aquel país, con más de 14 ediciones aumentadas publicadas hasta 1992. Isabel fue sucesivamente Directora de la Escuela de Formación Artística (1960-1961) y Asesora de Folklore de la Dirección de Cultura del Ministerio del Trabajo, Jefe del Departamento de Folklore del Instituto Nacional de Cultura y Bellas Artes (1965-1970). Entretanto la estudiosa publicaba casi anualmente nuevos libros de su autoría o firmados en colaboración con su esposo o su equipo: *Panorama del folklore venezolano* (1959), los tres grandes volúmenes de *Folklore tachirenses* -con Luis Felipe Ramón y Rivera, que era oriundo de Táchira- (1961/1963), *Cantos navideños en el folklore venezolano* (1962); *Folk songs of the Americas* -con A. Lloyd-, (Londres, 1965); *Instrumentos musicales de Venezuela* (1967); *La artesanía folklórica de Venezuela* (1967).

En 1967 Isabel Aretz regresó a Buenos Aires para dictar un semestre en la Facultad de Artes y Ciencias Musicales de la Pontificia Universidad Católica Argentina ante el vacío dejado por el fallecimiento de Carlos Vega y de Lauro Ayestarán. En ese lapso se graduó como Doctora en Música, especialidad Musicología y Crítica con un trabajo monumen-

tal que constituyó la primera tesis de grado en Música especialidad Musicología de esa casa de altos estudios. El título de esta tesis es *Música Tradicional de La Rioja*, obtuvo la calificación de *Summa cum laude*, fue premiada por el Fondo Nacional de las Artes (Argentina) y publicada en Caracas por INIDEF-OEA-CONAC, en 1978 (612 pp.).

La tercera etapa de la vida de Isabel Aretz comienza cuando es nombrada Directora Fundadora del Instituto Interamericano de Etnomusicología y Folklore (INIDEF) y del Centro Interamericano de Etnomusicología y Folklore (CIDEF) del Programa Regional de Desarrollo Cultural de la OEA (1971-1985). Estas instituciones que funcionaron en Caracas, irradiaron a toda América y al mundo su poderosa influencia y su generosa orientación, por las cuales numerosos becarios y colaboradores completaron allí su formación y volvieron a sus patrias de origen con el conocimiento del desarrollo científico y artístico alcanzado en el orden mundial pero también con el referente a sus orígenes, ya que era obligatorio para ellos finalizar sus becas con un Informe sobre los resultados de un viaje de investigación a algún ámbito localizado en sus propios países.

Entre 1986 y 1995 la doctora Aretz fue designada sucesivamente, en Caracas, Presidenta Vitalicia de la Fundación Internacional de Etnomusicología y Folklore (FINIDEF), Directora del Centro para las Culturas Populares y Tradicionales (CCPYT) y Presidenta de la Fundación de Etnomusicología y Folklore (FUNDEF) y al mismo tiempo desempeñó una extensa labor docente y de divulgación como conferenciante, tanto en Venezuela como en la Argentina y en otras comarcas de toda América. Sus principales obras publicadas en ese período son *El Tamunanque* (1970); *El traje en Venezuela* (1977); *Instrumentos musicales para una orquesta latinoamericana* (1983, mimeografiado); *Síntesis de la Etnomúsica en América Latina* (1983); *Historia de la Etnomúsica en América Latina* (1991); *Música de los aborígenes de Venezuela* (1991) y *Literatura folklórica tachirenses: Cuentos de Pedro Rimalés* (1996). En 1975 dirigió el fundamental tomo *Teorías del Folklore en América Latina*, Biblioteca INIDEF, Caracas, Venezuela.

Son numerosísimos los premios y distinciones con que, a lo largo de su vida las más pres-

tigiosas instituciones han querido demostrar a Isabel Aretz su reconocimiento. Desde la medalla de oro recibida en 7° año de Piano Superior (Escuela Normal de Música) se sucedieron premios por sus obras como compositora, su actuación como intérprete, becas de la Comisión Nacional de Cultura, el Primer Premio Municipal de Música otorgado a su *Segunda Serie Criolla para orquesta de cámara* (1950) y varios otros en su ciudad de origen. Tras instalarse Isabel y Luis Felipe en Caracas, ambos obtuvieron la beca Guggenheim, que les permitió extender sus investigaciones por varias comarcas de América Latina y también de África. En Venezuela –donde había sacado carta de ciudadanía– fue galardonada con doce premios tan importantes como el Premio Nacional de Música por su obra *Gritos de una ciudad* (1979), el Primer Premio Municipal de Música por su obra sinfónico-coral *Padre Libertador* (1982). Premiada en los Estados Unidos de Norteamérica, donde recibió varias recompensas internacionales otorgadas particularmente por la OEA, fue miembro fundador, honorario o activo de más de dos decenas de instituciones del más alto nivel académico y concurrió como miembro plenario, Presidente de Comisiones o Invitada de Honor a numerosísimos Congresos y otras reuniones científicas. Los temas de sus ponencias –que por su cantidad no me es posible detallar en esta oportunidad– constituyen, a mi entender, la mejor muestra de las orientaciones que esta eminente estudiosa iba imprimiendo a su labor como investigadora no sólo de la música sino también del Folklore como ciencia, así como de los movimientos tradicionalistas y el cambio social en toda América.

Su labor como compositora –que constituía lo más íntimamente apreciado por la autora dentro de su creación– continuó hasta el fin de sus días. Esta producción puede dividirse, como lo hizo su distinguida discípula y colega María Teresa Melfi (Boletín, SADEM, marzo-abril de 1997), en I.- Música sinfónica, a) Orquesta; b) Orquesta con solista. II.- Canciones (canto y piano), III.- Música de cámara (conjuntos instrumentales); IV.- Obras para solistas; V.- Armonizaciones y arreglos (Partituras): 1) Música folklórica argentina; 2) Música folklórica venezolana; VI.- Discografía.

Desde las *Puneñas (Ocaso en los cerros, Pastores, llamas, quenas, Danza y algarabía)*

para orquesta sinfónica, que escribió en 1937 y fue estrenada en el mismo año en el Teatro Nacional Cervantes y más tarde en Washington, hasta *Constelación espectral*, para orquesta sinfónica y *Chimiterías* para orquesta de instrumentos latinoamericanos, ambas de 1982, pasando por *Yekuana* (para ocho voces, orquesta y cinta magnetofónica) de 1972; desde su *Primera serie criolla* de 1937 (Cueca, Vidala, Triunfo, para soprano y piano con poesías de Margarita Serrano de Régoli, que fue estrenada en Montevideo en 1941) hasta *Cinco fulias sobre melodías folklóricas venezolanas* de 1965, pasando por *Soneto sobre la fe de Cristo* para soprano y canto sobre poesía de Manuel F. Rugeles; desde su primera *Sonata en mi mayor* para piano de 1931 hasta el etnodrama musical *Kwaltaya* para soprano y cinta magnetofónica de 1980 y *Hombre al Cosmos*, para piano y electroacústica dedicado a Luis Felipe Ramón y Rivera, de 1993, la obra de creación musical de Isabel Aretz constituye una vastísima muestra de, talento, conocimientos, ductilidad y actualización técnica y artística.

Y aquí sí, pensamos, es necesario considerar una cuarta y última etapa, diferenciada de la vida de esta maestra, investigadora y creadora extraordinaria. En 1996, después de la muerte de su compañero, Isabel decidió volver al país donde había nacido y donde se había formado “para legarle su obra de creación y su experiencia etnomusicológica”. Recibió desde su regreso innumerables premios y distinciones como, entre otros, los conferidos por la Academia Nacional de Bellas Artes, el Consejo Argentino de la Música (Unesco), la Academia de Ciencias y Artes de San Isidro, la Asociación Amigos de la Educación Artística, la Universidad Católica Argentina y el Consejo Argentino de la Danza (que debía hacerlo en acto público programado para fecha pocos días posterior a la de su impredecible fallecimiento).

Su labor fue incansable: conferencias, cursos en la Capital Federal y en el interior del país, homenajes dentro y fuera del territorio argentino como el que le tributó en México la Sociedad Internacional de Educación Musical y el que le dedicó la Academia Chilena y Argentina del Folklore al designarla “Maestra de maestros”.

El estreno de su cantata titulada *El viaje de la Anaconda ancestral*, sobre un poema de Delia Etchegoinberry de Ibarra Grasso, reali-

zado en el Museo Fernández Blanco de Buenos Aires, constituyó un acontecimiento artístico en el cual admiró a todos las características de avanzada actualidad que, en materia de música, identificaron siempre a la obra de esta enamorada de la dodecafonía. La publicación de su ya citado tomo sobre *Música prehispánica de las altas culturas andinas*, resumen de sus últimas inquietudes en materia de investigación etnomusicológica, proporciona, además, valiosísimos testimonios sobre la vida y la obra de la autora.

Varios libros y mucha música de la Dra. Isabel Aretz han quedado inéditos, pero la ilustre maestra supo consolidar su intención original de legar a la Argentina sus colecciones y su patrimonio personal. La entidad depositaria de tan importante fondo documental y artístico es la Universidad de Tres de Febrero en cuyo seno se creó el Instituto "Isabel Aretz" dedicado a la investigación etnomusicológica y a la música de América como lo demuestran

las actuaciones que en su honor está ofreciendo la Orquesta de Instrumentos Autóctonos y Nuevas Tecnologías que de él depende.

El regreso de Isabel Aretz a la Argentina marcó el renuevo de una etapa fértil para la generación de musicólogos y folkloristas de nuestro país, generación que advertirá cada vez más, a medida que profundice en lo que fue su obra, que no es posible seguir paso a paso la trayectoria personal, científica y artística de la estudiosa si no lo hacemos para aspirar al libro, al libro de homenaje que merece y que, sin duda, más de uno de sus discípulos habrá de escribir.

Desde estas páginas que me brinda la doctora Martha Blache, una de sus más queridas colegas y amigas, sólo puedo terminar haciendo votos por que la memoria de los argentinos sepa mantener viva la actitud que enseñó esa ilustre maestra que confiaba, con tanta convicción, en los valores encerrados en las reservas culturales de América.

*Olga Fernández Latour de Botas*

\* Los artículos publicados por Isabel Aretz en *Idea Viva. Gaceta de Cultura*, Dir. Jorge Emilio Gallardo, son:

- "Una vida en la música. De los grandes maestros al arte del pueblo". Buenos Aires, N° 1, septiembre de 1998; pp. 12 – 15.

- "Músicos y danzas de Bolivia", Buenos Aires, N° 2, marzo de 1999; pp. 26-27; 40.
- "Música y músicos del Plata", Buenos Aires, N° 7, agosto 2000; pp 24-26.
- "Por tierras de mapuches", Buenos Aires, N° 9, marzo de 2001; pp. 38–40.

## Alan Dundes (1934-2005)

Alan Dundes, uno de los folkloristas más eminentes de los Estados Unidos y el mundo, falleció el 30 de marzo de 2005. Dedicado docente hasta el final, Dundes murió de un ataque al corazón, mientras dictaba un seminario para graduados en Berkeley, Universidad de California, en donde se había venido desempeñado como Profesor de Antropología por largos años. Durante el transcurso de su carrera docente, sus clases, siempre repletas de alumnos, eran muy populares, sin embargo su influencia como docente fue mucho más allá de

su popularidad. A pesar de que la Universidad de Berkeley sólo ofrece una Maestría en Folklore, un gran número de estudiantes, impulsados por Dundes, hizo su Doctorado en Folklore en otras universidades. También inspirado por él, un estudiante de Folklore, que se transformó en un acaudalado hombre de negocios, donó parte de su fortuna para mantener en el futuro los estudios de Folklore en la Universidad de Berkeley.

Como hemos dicho, la influencia de Dundes traspasó su capacidad como docente. Sus libros

y artículos, más de 250, han contribuido no sólo a la definición del campo del Folklore, sino también a proponer abordajes innovadores y a sugerir nuevas formas para encarar los estudios dentro de esta disciplina.

Dundes nació en Nueva York en 1934, su madre era maestra de música y su padre abogado. Cursó sus estudios en la Universidad de Yale, en donde se especializó en Lengua Inglesa y obtuvo una Maestría en este mismo campo. Luego de servir en la Marina de los Estados Unidos, obtuvo su Doctorado en Folklore por la Universidad de Indiana.

En Indiana, estudió con Richard Dorson, cuya incansable promoción del Folklore como campo de estudio tuvo una indubitable influencia en Dundes, quien, a su vez, perseveraba en mostrar cómo el estudio del Folklore revelaba verdades importantísimas respecto de la cultura y la sociedad. En su obra de 1989, *Folklore Matters*, Dundes juega con el doble significado del término *matters*; por un lado, como sustantivo, denotando los temas de los que se ocupa el Folklore, por otro, como verbo, resaltando la importancia y las consecuencias del estudio del Folklore mismo; por lo tanto, en esta doble significación, *Folklore Matters* alude a cómo los temas de competencia del Folklore son importantes para estudiar y comprender la realidad.

A pesar de sus dotes como orador, Dundes no disfrutaba de dar conferencias ante el gran público; comentaba que tenía un discurso ya preparado para las grandes audiencias, que repetía una y otra vez. Uno de los puntos claves de esta exposición era señalar cómo la mirada del Folklore proporcionaba una perspectiva significativa en la comprensión de la humanidad. Insistía en que, aunque pudiera ser trivial para algunos, el Folklore tenía una enorme significación y llegó a convertirse en un ferviente defensor de esta postura. La publicación de su obra *The Study of Folklore*, el primer libro de texto de amplia difusión en el ámbito universitario estadounidense, es un claro indicativo de su compromiso con la difusión de los estudios folklóricos.

Ya como estudiante graduado de la Universidad de Indiana, Dundes estuvo en la avanzada de los progresivos cambios intelectuales y conceptuales que habrían de remodelar los enfoques de los estudios folklóricos. Su disertación, que posteriormente se convirtiera en

su primer libro, *The Morphology of North American Indian Folktales* (1964), fue un estudio de carácter estructuralista. Basándose en la *Morfología del Cuento Folklórico* de Vladimir Propp, cuya traducción en inglés había aparecido muy recientemente, y utilizando conceptos formulados por el lingüista Kenneth Pike, propuso el concepto de alomotivo y motivema, dando lugar así a una escisión clara y precisa respecto de los estudios más tempranos sobre narrativa folklórica. Dentro del ámbito del Folklore académico, este nuevo abordaje preocupó a Stith Thompson, en virtud de que podía desplazar los antiguos métodos de clasificación y análisis de los cuentos folklóricos a los que Thompson había dedicado su vida.

A pesar de que Dundes realizó otros trabajos desde una perspectiva estructuralista, los fundamentos teóricos del psicoanálisis freudiano fueron los que dieron sustento a sus trabajos subsecuentes. A menudo estas obras dieron lugar a ardientes polémicas; la mayoría de los folkloristas carecían de la profundidad del conocimiento psicoanalítico de Dundes y se sintieron desconcertados e incapaces de seguir sus pasos. Por otra parte, su trabajo no era compatible con los nuevos abordajes performáticos que pasaron a ser centrales para el estudio del Folklore en los Estados Unidos. A pesar de ello, los escritos en donde aplica una perspectiva freudiana fueron siempre considerados intelectualmente estimulantes y sugerentes. Dundes insistía en que muchos aspectos de la cultura que eran enigmáticos o cuyo significado había pasado inadvertido o no había sido explicado - tales como el de la bramadera de toro, el del fútbol americano, o el sentido del relato de Caperucita Roja - podrían ser entendidos desde una perspectiva psicoanalítica. Dundes sostenía que los folkloristas habían puesto sus energías en la recolección, descripción y clasificación del material folklórico sin analizar en profundidad el significado de dichos materiales. Sus explicaciones psicoanalíticas estaban orientadas a cubrir estas falencias. Si bien por momentos era reacio a aceptar otro tipo de explicaciones como las funcionalistas o las jungueanas, siempre hizo un esfuerzo por comprender los fenómenos culturales cuyos significados habían sido ignorados. Probablemente su trabajo más polémico sea su ensayo sobre el fútbol americano, que apareció en el *Western*

*Folklore*, en el que sostiene que el juego implica una forma de agresión homosexual. Este ensayo tuvo amplia difusión y enfureció a muchos fanáticos, al punto de recibir amenazas de muerte.

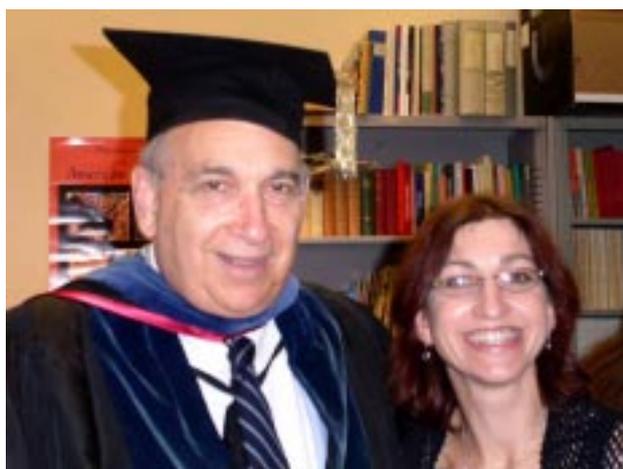
Dundes fue también un generoso colaborador, compartió autorías y fue co-editor de numerosos artículos y libros. Su estudio sobre el *palio*, un antiguo ritual de carreras ecuestres que se realiza anualmente en la ciudad italiana de Siena, fue escrito en 1975 conjuntamente con Alessandro Falassi. En 1994 publicó conjuntamente con su nuera, Alison Dundes Renteln, *Folk Law: Essays on the Theory and Practice of Lex Non Scripta*, un libro sobre las prácticas corrientes que tienen fuerza de ley. Pero tal vez su colaboración más reconocida fue la serie de volúmenes que publicó conjuntamente con Carl R. Pagter sobre lo que llamó el

“folklore en fotocopias”. Esta serie, que comienza con *Work Hard and You Shall Be Rewarded: Urban Folklore from the Paperwork Empire* (1982), presenta numerosos ejemplos de bromas, parodias y caricaturas grotescas, que circulan fotocopiadas en forma anónima, fundamentalmente entre los empleados de oficina. Estos libros dan cuenta del gusto de Dundes por los temas humorísticos, pero también representan su deseo de extender los límites del Folklore no sólo al material escrito, sino también al que se crea y circula a través de tecnologías modernas.

Alan Dundes tuvo un papel fundamental en la promoción, consolidación y expansión de los estudios folklóricos en la segunda mitad del siglo XX. Sus ideas y escritos continuarán teniendo una gran influencia en los años por venir.

*Frank de Caro*  
*Rosan Augusta Jordan*  
Louisiana State University  
Traducción de Silvia Balzano

## En conmemoración de Alan Dundes: un Folklorista de Todos los Tiempos (1934-2005)



*Alan Dundes con Maria Teresa Agozzino durante su graduación el 21 de mayo de 2004 en el Archivo de Folklore.*

*Foto de Victoria Zetterquist.*

Alan Dundes, renombrado y estimado Profesor de Folklore y Antropología de la Universi-

dad de California en Berkeley, falleció repentinamente el 30 de marzo de 2005 a los 70 años. La relevancia de su posición en el campo del Folklore quedó puesta en evidencia por la respuesta masiva e inmediata a su inesperada muerte. Para muchos de nosotros, la pérdida es tanto de carácter personal como profesional.

En las diferentes necrológicas, en las demostraciones públicas de pesar, así como en las condolencias privadas, Dundes fue respetuosamente reconocido como un pionero en el campo teórico, como polémico opositor, orador locuaz, colega generoso, maestro inspirador y mentor entusiasta. Tanto sus contribuciones al campo del Folklore, como su vasta producción están bien documentadas y reconocidas en todo el mundo. Su persistente liderazgo ha tenido una influencia continua en la disciplina a la que dedicó el trabajo de toda su vida.

En 1955 se graduó en Lengua Inglesa por la Universidad de Yale y en 1958 obtuvo, por la misma Universidad, un M.A.T. (Master of Arts in Teaching), título que lo habilitó como docente. Finalmente obtuvo su Doctorado en Folklore en el Programa de Folklore de la Universidad de Indiana en 1962. Enseñó en el Departamento de Inglés de la Universidad de Kansas durante un año, antes de aceptar una cátedra en el Departamento de Antropología de la Universidad de California en Berkeley, que mantuvo desde 1963 hasta su muerte.

Durante sus 42 años de enseñanza en Berkeley, Dundes publicó más de 20 libros y 250 artículos en los que abarca un amplio espectro en lo que atañe a grupos folklóricos, géneros y abordajes interdisciplinarios. Sus libros incluyen *The Morphology of North American Indian Folktales* (1964); *Analytic Essays in Folklore* (1975); *Interpreting Folklore* (1980); *Life Is Like a Chicken Coop Ladder: A Study of German National Character Through Folklore* (1984); *Parsing Through Customs: Essays by a Freudian Folklorist* (1987); *Cracking Jokes: Studies of Sick Humor Cycles and Stereotypes* (1987); *Folklore Matters* (1989); *From Game to War* (1997); *Holy Writ as Oral Lit: The Bible as Folklore* (1999); *The Shabbat Elevator and Other Sabbath Subterfuges: An Unorthodox Study of Circumventing Custom and Jewish Character* (2002); *Bloody Mary in the Mirror: Essays in Psychoanalytic Folkloristics* (2002).

Dundes se ocupó también de la edición de numerosos trabajos monográficos, tales como *Sacred Narrative: Readings in the Theory of Myth* (1984), e *International Folkloristics: Classic Contributions by the Founders of Folklore* (1999). Asimismo, editó una serie de libros de casos folklóricos que incluyen *The Evil Eye* (1981); *Cinderella* (1982); *Little Red Riding Hood* (1989); *The Blood Libel Legend* (1991); *The Cockfight* (1994); *The Walled-Up Wife* (1996); y *The Vampire* (1998). Por otra parte, co-editó trabajos tales como *Oedipus: A Folklore Casebook*, en colaboración con Lowell Edmunds (1983); *The Wandering Jew: Essays in the Interpretations of a Christian Legend*, en colaboración con Galit Hasan-Rokem (1986) y *Folk Law: Essays in the Theory and Practice of Lex Non Scripta*, en colaboración con Alison Dundes Renteln (1994).

Otras publicaciones en colaboración enfatizan tanto su eclecticismo como su senti-

do del humor: *La Terra in Piazza: An Interpretation of the Palio of Siena*, with Alessandro Falassi (1975); *The Wisdom of Many: Essays on the Proverb*, editado conjuntamente con Wolfgang Mieder (1994 [1981]); *Urban Folklore from the Paperwork Empire* en colaboración con Carl R. Pagter (1975), *When You're UP To Your Ass In Alligators: More Urban Folklore from the Paperwork Empire* (1987); *Never Try To Teach A Pig To Sing: Still More Urban Folklore from the Paperwork Empire* (1991); *Sometimes the Dragon Wins: Yet More Urban Folklore from the Paperwork Empire* (1996).

Sus artículos aparecieron en publicaciones periódicas, tales como *Arv*, *Journal of American Folklore*, *Asian Folklore Studies*, *Journal of Folklore Research*, *Western Folklore*, *Southern Folklore*, *Folklore* (UK), *International Folklore Review*, *Zeitschrift für Volkskunde*, *Studia Fennica*, *American Speech*, *American Imago*, *Modern Fiction Studies*, *Modern Language Notes*, *French Review*, *Germanic Review*, *American Anthropologist*, *Man*, *Natural History*, *Annals of Scholarship*, *Ethnohistory* y *Elementary English*. Asimismo, contribuyó en el *Book of Knowledge*, *Worldbook Encyclopedia* y en la *Encyclopedia Britannica* con temas vinculados al Folklore en general, Folklore estadounidense, supersticiones y mitología primitiva.

Frecuentemente solía decir que no era un escritor, sino que simplemente escribía mucho. De entre todas sus obras consideraba a *Two Tales of Crow and Sparrow: A Freudian Folkloristic Essay on Caste and Untouchability* como la mejor y más importante (1997)<sup>1</sup>. En la misma, su perspectiva estructural y psicológica llegan a su máxima expresión en su brillante tratamiento de los datos culturalmente reflexivos de la India.

Entre sus muchas distinciones, recibió una Beca Guggenheim (1966-1967); otra del National Endowment for the Humanities (1972-1973) y el premio como mejor profesor otorgado por la Universidad de California en Berkeley (1994). Fue el primer estadounidense en recibir el prestigioso *Sigillo d'Oro*, el Pitriè Prize por sus logros en Folklore (1993) y el primer folklorista en pertenecer a la Academia de Artes y Ciencias (2001).

Además de sus publicaciones, otro aspecto de la contribución de Dundes al Folklore es su impacto en las prácticas pedagógicas, metodológicas, particularmente prevalentes tanto

en el estudio del Folklore, como en el Archivo de Folklore de la Universidad de California en Berkeley. Este Archivo fue establecido en 1963 y el Programa de Maestría en 1965, bajo el auspicio de William Bascom. La colección de Folklore comenzó como un pequeño grupo de fichas y algunas hojas simplemente ubicadas en los cajones de la oficina de Dundes. En el 2005, existían 23 gabinetes con 115 cajones con datos recolectados científicamente y sin censura.

Los textos que se encuentran en este Archivo están basados en colecciones de estudiantes del curso introductorio, *Forms of Folklore*, que dictaba Dundes; se trata de 40 ítems recolectados cada año por más de 300 alumnos. Aproximadamente medio millón de textos en papel fueron acumulándose desde la creación del Archivo, organizados alfabéticamente por país y por área geográfica y catalogados de acuerdo a su género, como mitos, rimas, habla folklórica, arte y subgéneros que incluyen medicina folklórica, costumbres calendáricas, latrinalia y metafolklore, ambos términos acuñados por Dundes mismo en 1966.

La colección del Archivo de Folklore es ejemplar por dos motivos: a diferencia de la mayoría de los archivos folklóricos nacionales y regionales, que albergan material nacional y local, el Archivo de Folklore de Berkeley es internacional. No estaba diseñado para el salvataje o como estrategia para la construcción de la identidad nacional, sino que era un depósito y un lugar de consulta. Siguiendo los constantes pedidos de Dundes, no sólo se identificaban, sino también solicitaba que fueran interpretados de manera crítica. La colección de Berkeley condensa su insistencia en una cuidadosa recolección de datos, con detalles acabados sobre texto, la textura y el contexto de recolección.

Dundes fue un gran promotor del Folklore y de los folkloristas, mantenía correspondencia con colegas y estudiantes de Folklore de todos los rincones del mundo, respondiendo a pedidos sobre artículos que no podían encontrar en sus propios países. Pasaba horas en el campus de la universidad, buscando, fotocopiando y enviando artículos a académicos de

Asia y de Europa Oriental. Advirtió la necesidad de la publicación de un compendio de trabajos de Folklore para el Proyecto Routledge en el que incluyó aquellos artículos menos accesibles, pero de valor fundamental para el mundo académico. El resultado fue la edición de *Folklore: Critical Concepts in Literary and Cultural Studies*, un volumen que contiene 86 ensayos, que presentan la historia y los objetivos de la disciplina y evocan la propia visión de Dundes respecto del futuro internacional de los Estudios Folklóricos. Publicado en diciembre de 2004, este compendio es un tributo al legado de Dundes.

Reconocido como autoridad indiscutible, Dundes era invitado regularmente a dar conferencias en todo el mundo y a participar de programas de radio y televisión. En 1996 fue invitado a participar del Commonwealth Club of California en San Francisco, en donde disertó sobre "El Folklore y el Mundo Moderno" y presentó su perspectiva acerca del rol de "Anatomía del Disgusto", producida por el Canal 5 de la televisión británica. En este programa pudo observarse su defensa por los derechos humanos y su firme creencia en que la tolerancia sólo puede alcanzarse a través de la comprensión cultural del otro, por medio de la implementación de mecanismos para aliviar tensiones de orden social, involucrándose, sin temor alguno, en temas a menudo incómodos y políticamente incorrectos.

Dundes fue al mismo tiempo un hombre de conocimientos diversos y un especialista en su campo, de un excepcional e inestimable caudal académico y de constante erudición. Durante su vida, Dundes dio forma al campo del Folklore: desde la aplicación de los alomotivos (1962), pasando por su redefinición de lo folk (1965), hasta su identificación de las proyecciones inversas (1976). Su guía y constancia serán lamentadas por generaciones de folkloristas, su trabajo, del que siempre fue un apasionado, será continuado por cientos de sus estudiantes.

Alan Dundes deja atrás a su mujer Carolyn, a tres hijos, Alison, Lauren y David y a seis nietos.

*Maria Teresa Agozzino*  
University of California, Berkeley  
Traducción de Silvia Balzano

<sup>1</sup> Esto fue comentado por Dundes mismo el 29 de enero de 2002, en su clase de *Narrativa Folklórica*, con los estudiantes de Berkeley (*Antropología* 161).

## Baronesa Esther Sant'Anna de Almeida Karwinsky (1911-2003)

O folclore brasileiro perdeu um de seus importantes estudiosos com o falecimento da Baronesa Esther Sant'Anna de Almeida Karwinsky, ocorrido, aos 92 anos, em 9 de dezembro de 2003. Era viúva do Barão Nikolaus Karwinsky.

Em suas atividades centradas em Guarujá (São Paulo), realizou pesquisas de literatura oral na Ilha de Santo Amaro, criou associações, organizou festivais, exposições, estimulando sempre as manifestações folclóricas e o artesanato popular.

A partir de 1967, promoveu o Festival Anual de Folclore e Artesanato, que se tornou oficial, com a criação no quadro da Prefeitura Municipal, em 1969, da Comissão Municipal de Folclore e Artesanato. A Comissão trouxe como objetivo “assegurar proteção às manifestações folclóricas, estimulando sua pesquisa e estudo, bem como defender e preservar brinquedos, danças, folguedos, arte, artesanato da Ilha de Santo Amaro”. Para a realização desse projeto, Esther Karwinsky fundou, em 1977, a Associação de Folclore e Artesanato de Guarujá, que presidiu até seus últimos dias. Lançou a revista *Folclore*, de circulação anual, a partir de 1976, que constitui importante repositório de estudos e informações, não apenas de São Paulo, mas do país, com a colaboração de estudiosos de vários Estados e através de seu trabalho com as Comissões Estaduais de Folclore. Presidiu a Comissão Paulista, ligada à Comissão Nacional de Folclore/IBECC/UNESCO, durante o período de 1996-1999, reativando as atividades, ampliando os quadros, promovendo a elaboração dos Estatutos e transformando-a em Sociedade Civil.

Esther Karwinsky foi, ainda, Presidente da Associação Brasileira da Terceira Idade-ABRASTI (1998-2000) e Membro do Conselho Curador do Espaço Cultural “Alberto Marques” da Câmara Municipal.

As atividades de Esther Karwinsky projetaram-se no âmbito internacional, com sua participação em congressos, apresentando comunicações sobre contos e narrativas populares resultantes de suas pesquisas, no Estado de São Paulo: Budapeste (Hungria, 1989), Zurique (Suíça), Bergen (Noruega), Lisboa, Viena, Grécia, Áustria (1992), Beijing (China, 1997), Gottingen (Alemanha, 1998); na Argentina: (Buenos Aires, Córdoba e Santa Rosa), bem como em congressos da American Folklore Society, nos Estados Unidos e Canadá. Foi Membro da Societé d'Ethnologie Française, da American Folklore Society, da Societé Internationale d'Ethnologie et Folklore-SIEF e da International Society for Folk Narrative Research-ISFNR.

Publicou os seguintes livros: *Danças e folguedos de Guarujá* (1974), *Guarujá: uma experiência em levantamento de folclore* (1975), *Museus e museologia* (1990), *O Caiçara* (1993), *Contos da ABRASTI* (1999), *Contos caiçaras de Guarujá* (1999) e *O Ícaro de St. Cloud: contribuição à história do monumento à memória de Santos Dumont* (2001), além de numerosos artigos na Revista *Folclore* e na *Revista de Investigaciones Folclóricas*, de Buenos Aires.

Esther Karwinsky teve participação especial na transformação da Comissão Nacional de Folclore/IBECC/UNESCO em Sociedade Civil, no encerramento do IX Congresso Brasileiro de Folclore, em Porto Alegre (Rio Grande do Sul, 20-23 de setembro de 2000), presidindo a eleição de sua primeira Diretoria. Era presença constante em Encontros e Congressos nacionais. Dentre as diversas homenagens recebidas, destaca-se a da Academia de Ciências, Letras e Artes de Santos como “incentivadora e realizadora de estudos sobre as raízes do povo brasileiro e pesquisas folclóricas na Ilha de Santo Amaro”.

*Prof. Braulio do Nascimento*

## Mário Ypiranga Monteiro (1909-2004)

Mário Ypiranga Monteiro, um dos maiores estudiosos da cultura amazonense, falecido aos

95 anos, deixa uma obra extensa, abrangendo-lhe os mais variados aspectos. Seus artigos e

livros - mais de duzentos títulos - constituem referência fundamental na bibliografia brasileira no tocante à região. Sua obra ultrapassou as fronteiras do País, projetando-se na América e Europa.

Mário Ypiranga Monteiro nasceu em Manaus (Amazonas) a 23 de janeiro de 1909 e aí faleceu a 9 de julho de 2004. Casou-se com Ana dos Anjos Monteiro, havendo quatro filhos: Marita Socorro, Azemilkos Trajano, Maurílio Galba e Mário Ypiranga Filho. Formou-se em Direito pela Faculdade de Direito do Amazonas, especializando-se em Literatura Portuguesa e Brasileira, e Ciências Humanas. Professor de Geografia e História, Antropologia Cultural, lecionou em colégios estaduais e Literatura Portuguesa e Brasileira na Universidade Federal do Estado. Professor Honorário do Institut Humaniste, de Paris e da Phylo-Bizantine University, de Madrid.

Mário Ypiranga iniciou muito cedo sua atividade intelectual (1927), exercendo o jornalismo durante 70 anos. Escreveu nos jornais: *Alvorada*, *Voz Operária*, *Correio de Manaus*, *12 de agosto*, *Jornal do Comércio*, *Correio de Manaus*, *A Crítica* e no *Diário Oficial* do Estado. Além de conferencista, participou de vários congressos.

De sua vasta bibliografia cabe destacar, na área do Folclore: “O complexo gravidez-parto e suas conseqüências (folclore amazônico, 1952), *Duas danças amazônicas (Arara e desfeiteira* 1955), *Memória da cerâmica popular de Manaquiri* (1957), *O regatão* (1957), “Festa de cachorros” (1961). “Alimentos preparados à base de mandioca” (Prêmio Sílvio Romero da Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro (1962). *Folclore da maconha* (1966), *Danças folclóricas singulares do Amazonas* (com Marita Socorro Monteiro, 1979). “Dois romances populares” (1991), *Comidas e bebidas regionais* (2001), *Folclore: Danças dramáticas* (2001), *Artesanato popular* (2001).

Na área de História: “História do carro de bois no Amazonas” (1948), “A capitania de S. José do Rio Negro” (1953), *História do monumento à Província* (1981), *Carros e carroças de boi* (1982), *História da cultura amazonense* (1998, 2 v.).

Sobre a Cidade de Manaus/Amazonas: *Fundação de Manaus* (1948), “História das ruas de Manaus” (1948), *Teatro Amazonas* (1965-1997, 4 v.), *Roteiro histórico de Manaus* (1998, 2 v.).

Indigenismo: “Topônimos indígenas do Amazonas” (1949). *A presença do índio na cultura amazonense* (1986).

Literatura: *Aspectos evolutivos da Língua Nacional* (1946), *Fatos da literatura amazonense* (1976), *Fases da literatura amazonense* (1977).

Poesia: *Dona Ausente* (1981), *Gotas de sangue* (1986).

Mário Ypiranga escreveu ainda para o teatro: *Alvorada redentora* (1951), *A noite do passado* (novela radiofônica, 1951) e *O Mistério do solar Maglione* (romance policial, em capítulos).

Mário Ypiranga era membro da Academia Amazonense de Letras, do Instituto Histórico da Ordem dos Advogados (Amazonas), do Instituto Geográfico e Histórico Brasileiro, da Academia Brasileira de História (São Paulo), Presidente de Honra da Comissão Amazonense de Folclore e de várias outras instituições culturais brasileiras e estrangeiras: Centro de Filosófico Arca del Sur (Uruguai), Academia Dominicana de la Historia, Academia Mexicana de Genealogia e Heráldica, Academia Nacional de Artes y Letras de Cuba, da National Geographic Society (Washington), Sociedade Peruana de Folclore, Sociedade de Geografia de Lisboa, além de outras. Na Argentina, era Membro da Asociación Tucumana de Folklore, do Instituto Argentino de História de las Ideas e Presidente do Instituto de Cultura Americana (Seção Brasileira). Recebeu numerosas condecorações e prêmios por trabalhos publicados.

Muitos de seus artigos foram publicados em jornais e revistas nacionais e estrangeiras, em espanhol, alemão, inglês, francês e italiano. Seu último trabalho publicado em vida: *Boi bumbá: História, análise fundamental e juízo crítico*. Manaus, Edição do Autor, 2004.

Mário Ypiranga devotou grande amor à terra natal, procurando através de numerosos estudos destacar sua cultura, pesquisando seus valores e significado no contexto brasileiro.

*Prof. Braulio do Nascimento*

## Información bibliografica

Néstor García Canclini. **Diferentes, desiguales y desconectados. Mapas de la interculturalidad.** Buenos Aires, Gedisa Editorial, 2004, 223 pp.

Como en las novelas por entrega, las reflexiones de Néstor García Canclini van desarrollándose a lo largo de sus sucesivas contribuciones. Así, en algún sentido el punto de partida de este nuevo libro son muchas de sus conclusiones sobre la cultura enunciadas en *La globalización imaginada* (1999), pero lejos de avanzar en un estilo asertivo García Canclini se muestra programático y plagado de preguntas. No en vano el epígrafe con que comienza la obra es el célebre condicional de Clifford Geertz “Si no conoces la respuesta, discute la pregunta”.

Podría decirse que su búsqueda es precisamente la de plantear “buenos” interrogantes que redireccionen diversos esfuerzos valiosos pero dispersos hacia la formulación de una teoría consistente de la interculturalidad. Su foco en las cuestiones (inter)culturales lo dispone a evaluar los hallazgos y el alcance de las ideas, conceptos, hipótesis y también las consecuencias prácticas o políticas provenientes de distintas áreas de la producción de las ciencias sociales y las humanidades. Pero su búsqueda no es sólo teórica sino que apunta a delinear un enfoque que favorezca la superación de los fracasos políticos de la globalización. Como vemos, una meta exigente y desafiante (superyoica diría un buen porteño).

En la primera parte del libro denominada Mapas, tres marcos disciplinarios que han elaborado por separado sus objetos de estudio y sus teorías le proveen las tres D de su ingenioso título: la antropología con su énfasis en las diferencias, la pertenencia comunitaria y el contraste con los otros; la sociología con su señalamiento de la desigualdad en la apropiación de recursos de todo tipo y los estudios comunicacionales que subrayan la

desconexión (la conexión o exclusión) comunicativa de las redes globales.

Los autores revisados por García Canclini son los conocidos habitantes de su espacio intelectual, fundamentalmente Pierre Bourdieu (y seguidores que han desarrollado críticamente la perspectiva bourdieusiana para permitir su adecuación a países no europeos), Clifford Geertz, el pensamiento teórico posmoderno y diferentes contribuciones que potencialmente permitirían una articulación de las diferencias y desigualdades del presente capitalismo transnacionalizado y en red. Con una cuota de promoción de sí mismo revisa también textos y autores incluidos en compilaciones propias o en la serie Culturas de Gedisa de la que es director, así como reflexiones y conclusiones de encuentros internacionales en los que ha participado junto a líderes indígenas o de movimientos sociales, funcionarios, intelectuales, científicos y artistas de prestigio y responsabilidad a nivel mundial.

El panorama que preocupa a García Canclini es el de una situación emergente sustancialmente novedosa que para ser comprendida teóricamente y reorientada políticamente exigiría un cambio drástico de enfoque. El gran desafío consiste en dar cuenta de lo intercultural (el patrimonio y la ciudadanía interculturales, por ejemplo), en reubicar a las culturas antiguas en la compleja trama de la interculturalidad contemporánea. Así, los cambios globalizadores le permiten hablar de lo cultural como el choque de significados en las fronteras, como estrategias de diferenciación con que los grupos tejen sus interacciones. A las definiciones múltiples de lo cultural dadas por las ciencias sociales y las humanidades, se agregan las de los gobiernos, los mercados y los movimientos sociales.

En este marco, para dar cuenta de lo local, lo nacional, lo transnacional ya no bastan pues las exaltaciones entusiastas de la fragmentación y el nomadismo del posmodernismo:

es preciso incorporar perspectivas macro-sociales que muestran el lado oscuro de un capitalismo globalizado que a la apertura de fronteras económicas suma desregulación, desempleo, desprotección de la salud y sufrimiento de amplios sectores de la población mundial

Distante tanto de la exaltación como de la oposición globalifóbica, García Canclini ve oportunidades conceptuales y políticas en la situación actual de las relaciones interculturales. Nos habla de nuevas interdependencias globalizadas, de nuevos hechos, de procesos inéditos por su escala e intensidad que deben documentarse y explicarse. Le importan las innovaciones modernas que refuerzan las culturas tradicionales y la acción de los movimientos indígenas y sociales sin desvirtuarlos; no quiere dar la espalda a las nuevas maneras de pertenecer e identificarse de los inmensos contingentes de migrantes en todo el mundo. Pero hoy nos pesa el carecer de una teoría articulada e integradora en condiciones de moverse en estas intersecciones. Cada disciplina, a pesar de su perspectiva y clave de registro valiosas, resulta insuficiente y sesgada para asumir por sí sola la desafiante interculturalidad en la que se nos dice inmersos.

Aún cuando nuestro autor se autodefine con fuerza como antropólogo, busca en la idea de una interdisciplina un análogo a la altura de la nueva realidad sistémica que presenta. Su redefinición de lo cultural (nótese la forma adjetiva) como sistema de relaciones de sentido que identifica diferencias, contrastes y comparaciones (Appadurai) o vehículo o medio por el que se lleva a cabo la relación entre los grupos. (Jameson), reclama un cambio de método que en vez de prestar atención a culturas vistas como entidades o paquetes de rasgos que diferencian a una sociedad de otra, dirija la mirada a las mezclas, los malentendidos, la manera como cada grupo se apropia y reinterpreta los productos materiales y simbólicos ajenos.

Pero dijimos que García Canclini está igualmente preocupado por las dimensiones políticas de la situación, por contribuir a promover una convivencia intercultural menos asimétrica e injusta. A la intensificación de los cruces entre culturas otra vez pone en paralelo la adopción de una perspectiva transdis-

ciplinariedad que articule distintas concepciones políticas de las relaciones interculturales. Repasa en esta oportunidad las ideas pero también las limitaciones de las políticas de la resistencia cultural, relativistas, multi-culturalistas o pluralistas que si bien han permitido una visión ampliada de la democracia, asimismo han derivado en defensas del segregacionismo por la vía de la exaltación particularista de lo minoritario.

De especial interés en este marco resultan los casos de aplicación de su análisis en la segunda y última parte del libro denominada Miradas. Allí García Canclini propone una visión intercultural crítica de las industrias culturales, en particular, del mercado cinematográfico, la universidad y la investigación científica. García Canclini se embarca en el camino de discutir propuestas para la circulación más equitativa de los bienes simbólicos en tiempos globalizados, indaga por nuevos sujetos colectivos e individuales en el espacio inter, al que postula como centro de su reflexión para comprender los fracasos políticos y movilizar los recursos culturales que permitan construir alternativas.

Como siempre, un libro que nos deja pensando y que nos insta a discutir las buenas preguntas además de la forma deseable de las eventuales respuestas, puesto que además de la vuelta del "sujeto" y de la acción política nos hallamos ante el regreso de la "teoría".

*Cecilia Hidalgo*

Nascimento, Braulio do. **Estudos sobre o romanceiro tradicional**. João Pessoa, Editora Universitária/Universidad Federal Da Paraíba, 2004, 357 pp.

Este volumen tiene varios aspectos destacables. Primeramente es un homenaje a los ochenta años de vida de Braulio do Nascimento; por consiguiente se recopila distintos estudios que este autor realizó sobre el romancero tradicional recogido en Brasil, España y Portugal. La obra de este investigador fue relevante desde todo punto de vista. No sólo recopiló con detalle las más diversas versiones de un mismo romance, sino, también, realizó interesantes análisis que abarcaron desde cuestiones temáticas hasta

estilísticas y métricas. De este modo, el homenaje se torna en amplia y profunda propuesta de abordaje del romancero tradicional, en particular en la cuestión más difícil de analizar: el cedazo de la tradición oral que conserva, transforma y vivifica las antiguas especies de la lírica y la narrativa medievales españolas, en su largo viaje por espacios y siglos.

La edición es muy cuidada y se observa una preocupación especial por poner ante los ojos del lector, experto o iniciado en estos temas, las distintas versiones y, con detallados cuadros y tablas, permitir la necesaria comparación y, apelando a la Estilística, con la fuente de autores como Charles Bally, poder trazar una hipótesis de las elecciones que cada enunciador de un romance ha realizado, de acuerdo con una voluntad particular, con los caracteres de su auditorio, las circunstancias de su contexto de enunciación, entre otras causas posibles.

Finalmente, estos estudios permiten reflexionar sobre la problemática de la literatura oral, en cuanto a una de las cuestiones más fundamentales; cuál es el mecanismo de selección, conservación y sustitución de elementos, en el proceso de formación de una tradición que, como afirmaba Menéndez Pidal, vive en variantes.

En suma, una edición cuidada en todo aspecto, tanto en la reproducción de los estudios de Braulio do Nascimento, como en la presentación gráfica de estos materiales, que son sumamente útiles para todos los que deseen iniciarse o perfeccionarse en el conocimiento e investigación de la épica romance, en su devenir a través del tamiz de la oralidad.

*Patricia Coto de Attilio*

Pellegrini Filho, Américo (org.). **Tradições populares hoje - o oral o escrito e o turismo cultural**. São José dos Campos, Univap, 2004, 205 pp.

Se trata de una interesante obra en la que Pellegrini Filho reúne el aporte de distintos autores sobre temas específicos de la cultura popular brasileña, destacando el interés que despiertan desde la perspectiva del turismo cultural.

Martha Blache aborda los cambios en la folclorística y la situación particular en la Argentina. Bertino Coelho Martins se refiere a distintas manifestaciones artísticas de la cultura folclórica (danza, canto, fiestas) recuperando las raíces más profundas del pueblo. J. Gerardo M. Guimarães plantea algunos efectos positivos y negativos de las relaciones entre cultura popular y turismo, a partir de sus experiencias en distintas visitas a Cuba. Destaca que el turista consume no sólo bienes materiales, sino inmateriales y que participar de las experiencias culturales del país que visita, constituye el verdadero atractivo. Antonio Carlos Diegues presenta un trabajo de investigación sobre los ex votos marítimos presentes en santuarios brasileños desde el S.XVIII al XIX y esboza algunas hipótesis respecto a la sustitución que por la fotografía en la actualidad vienen sufriendo. Américo Pellegrini Filho desarrolla las formas escritas de comunicación que refuerzan la tradición popular, actualizando el pasado en soportes propios de la dinámica cultural contemporánea.

Aurélio Lopes refiere sobre la sátira social que el carnaval permite y algunas particularidades que cobra el ritual del "entierro" en distintas zonas, registrando las transformaciones en los personajes, vestuario y temática en un período de tiempo. Anxo Fernández Ocampo destaca el valor de las expresiones populares en prácticas escritas no convencionales, abriendo un debate respecto de la originalidad de las mismas a la vez que afirmando la identidad local. Cáscia N. Frade reflexiona sobre los procesos educativos que se dan en el interior de los grupos de la Folia de Reis, en los que manteniendo un lenguaje artístico, sonorizan, vocalizan y armonizan una organización jerárquica (equivalente a la que se da en la vida cotidiana) que recompone el tejido social. Neide Rodrigues Gomes presenta la simbiosis entre elementos tecnológicos y prácticas culturales valoradas como folclóricas, en un espectáculo de interés turístico que ocurre entre el 28 y el 30 de junio en la ciudad de Parintins (Brasil). Valter Cassalho trabaja la leyenda del Lobizón como un "mito fuerte, dinámico, antiguo, presente en todas las culturas" y muestra el aprovechamiento turístico (mediante distintos eventos), que realiza el municipio de

Joanópolis, como “Capital del Lobisomen”. Américo Pellegrini Filho aborda un tema muy vigente, el de la dinámica sociocultural que impone el Turismo sobre el Folclore, analizando el impacto en sucesivas fases. Así nos induce y advierte sobre los mecanismos por los cuales la cultura erudita se apropia, normaliza, institucionaliza y congela las expresiones populares tradicionales, como sucedió con las Escolas do Samba cariocas y paulistas. Rescata como lo hace la legislación vigente la alternativa de grupos para-folclóricos para organizar y representar eventos especialmente producidos para visitantes. Gabriela Scuta Fagliani reflexiona sobre las nuevas y viejas tradiciones en la cocina paulista, partiendo de aspectos generales e históricos que muestran los aportes de los países colonizadores (fundamentalmente portugueses y africanos) que se mezclaron con los habitantes originarios, a la vez que la influencia de la extensión territorial y climática dando una diversidad regional que permite a cada estado brasileño enorgullecerse de sus peculiaridades.

*Noemí Elena Hourquebie*

María de Fátima Barbosa de Mesquita Batista, Francisca Neuma Fachine Borges, Evangelina María Brito de Faria y Ana Cristina de Sousa Aldrigue (organizadoras). **Estudos em literatura popular.** João Pessoa, Editora Universitária/Universidad Federal Da Paraíba, 2004, 663 pp.

Este volumen es una muestra de los estudios que en Brasil se realizan sobre la literatura popular, en un marco de reflexión muy amplio. Sumamente heterogéneo; pero de una gran seriedad metodológica, el libro agrupa artículos de diversa índole temática y, especialmente, revela el trabajo de investigación y recopilación de un programa que, desde 1977, lucha, en el ámbito de la Universidad Federal Da Paraíba, para conservar la mayor cantidad posible de manifestaciones de la cultura popular y tradicional.

La obra se inicia con un estudio que despeja una serie de conceptos básicos, cuya clarificación es fundamental en toda investigación

que analice cuestiones tan complejas y debatidas como la cultura popular, la tradición y la oralidad. Se observa, en esta introducción, y, luego, en la mayoría de los ensayos, la asociación entre lo popular y la vida rural, especialmente en lo que atañe a la construcción de las manifestaciones populares en torno a las escuelas rurales.

En la mayoría de los estudios, se percibe la preferencia por ciertos temas que abarcan las problemáticas más frecuentes en la investigación de esta rama de la Antropología y del Folclore. De este modo, se despliegan saberes y prácticas, desde la tradicional literatura de cordel hasta la aplicación más moderna de las nuevas metodologías de análisis e interpretación de cuentos orales por medio de la Semiótica.

De manera especial, es destacable la recuperación de poetas populares, en particular de la región de Sergipe, de quienes se rescata tanto sus interesantes circunstancias biográficas e histórico-sociales, como la relevancia de su creación poética y sus mecanismos de difusión, que le han dado a estas versiones individuales, la divulgación masiva que merecieron por su capacidad identificatoria para grupos.

Una mención particular merecen los trabajos de investigación sobre romances tradicionales, recopilados en Europa y América, que describen comparativamente las distintas versiones y permiten llegar a interesantes conclusiones, en cuanto a los mecanismos de la literatura oral.

Por todo lo expuesto es un interesante abanico de vías de acceso a la complejidad de la dinámica social, en el marco de la cultura popular, oral y tradicional. Sin la posibilidad ni la intención de agotar el tema, las compiladoras ofrecen este monumental libro que, con la amplitud, cantidad y calidad de su material, diagraman el perfil de un país de amplio espectro de creaciones y recreaciones culturales, en el seno de sociedades rurales y semi-rurales.

Es deseable que esfuerzos como éste, que constituye una edición conmemorativa de los veinticinco años del Programa de pesquisa en literatura popular tenga continuidad y generen otras ediciones, en diferentes ámbitos de Sudamérica.

*Patricia Coto de Attilio*

Beatriz Ocampo. **La Nación interior. Canal Feijoo, Di Lullo y los hermanos Wagner. El discurso culturalista de estos intelectuales en la provincia de Santiago del Estero.** 1ª ed. Buenos Aires, Antropofagia, 2005, 220 pp.

Es auspiciosa la edición de una obra que se interesa por indagar cómo desde los intelectuales de las provincias argentinas se ha pensado la representación cultural de la nacionalidad y el lugar de la alteridad.

La tesis doctoral de Beatriz Ocampo es el resultado de un intenso trabajo que en principio revisa críticamente enfoques actuales sobre la construcción de las naciones modernas, desde una perspectiva que descrea de la univocidad racional de un proceso complejo y contradictorio. En cambio, es pensado como fenómeno cultural de naturaleza equívoca que alberga en su seno ambivalencias no resueltas.

En esa perspectiva: la reivindicación de continuidad histórica, cultural y territorial de los grupos precedentes y formaciones políticas independientes y culturalmente diversas -con posterioridad partes de la nueva entidad- introduce antagonismos y tensiones que pueden ser captados en los enunciados del discurso local.

A los fines de la investigación, Ocampo parte del contraste entre las historias y los discursos homogeneizadores del centro metropolitano (Buenos Aires) con las perspectivas enunciadas desde la periferia del país (Santiago del Estero). El camino escogido nos permite apreciar las discordancias expresadas por algunos portavoces de minorías locales provinciales, en la búsqueda de una identidad colectiva.

Son elegidos cuatro destacados autores santiagueños pertenecientes a las élites intelectuales: los hermanos Emilie y Ducan Wagner, Bernardo Canal Feijóo y Orestes Di Lullo.

Beatriz Ocampo realiza una relectura de los autores que permite pensar la manera en que articulan la idea de modernidad con la inclusión/exclusión de diferentes alteridades.

A los arqueólogos franceses Wagner que participaron en el mundo académico de Francia de fines del siglo XIX y principios del XX, y que posteriormente se instalan en estas

tierras, el descubrimiento de La Civilización Chaco-santiagueña, les permite inscribir a la provincia en el concierto mundial de las naciones europeas y euroasiáticas a partir de sus orígenes.

Bernardo Canal Feijóo emblematiza la nación no ya desde un espacio vacío, sin pasado ni raíces sino desde la cultura provinciana. Situó la continuidad cultural de la región en la persistencia de la corriente indígena y la española.

Orestes Di Lullo en su proyecto imagina la nación como un todo, a partir del interior donde la raíz ibérica está mejor conservada.

Estos intelectuales, pertenecientes todos a la agrupación cultural santiagueña "La Brasa" reclamaron desde distintas perspectivas un reconocimiento de dignidad y legitimación de la identidad provincial. Cada uno a su manera deseaba que los símbolos interiores fueran incluidos mediante el sustrato arqueológico, indígena o hispánico o en los actuales del folclore.

Tienen en común que el pensamiento y los anhelos presentes en sus obras, expresan la necesidad de "un parentesco con la cultura universal, sin el imperativo de la mediación de la modernidad porteña", para ellos autoritaria y homogeneizadora.

La vida y los textos producidos por cada uno de ellos son recorridos minuciosamente por la autora y cabe destacar, que no son frecuentes obras como ésta que estudian en profundidad y con mucho rigor las producciones intelectuales que abordan el folclore y la arqueología local en relación con la imaginación de la nación argentina. Agradecemos su publicación.

*Eva Bombén*

Pedrosa, José Manuel. **La autoestopista fantasma y otras leyendas urbanas españolas.** Madrid, Editorial Páginas de Espuma, S.L., 2004, 285 pp.

En este libro Pedrosa, profesor de Teoría de la Literatura y Literatura Comparada de la Universidad de Alcalá, nos presenta una colección de leyendas urbanas, contemporáneas, con diversas versiones, que nos remontan a valiosos ritos vigentes en el imaginario popular moderno.

En el análisis previo del material recogido de fuentes directas, muchas veces por sus alumnos, según destaca, incluye referencias a la genealogía del relato, al origen pluricultural y a la rápida difusión que los modernos medios tecnológicos facilitaron, dando lugar a las diversas reformulaciones que el pueblo le fue incorporando.

Fantasmas en casas embrujadas, en colegios y caminos; mascotas exóticas, ladrones de niños y de órganos, milagros y rarezas; la droga, el terrorismo y el SIDA, constituyen algunos de los contenidos abordados en los veintiséis capítulos. Estos relatos están precedidos por un sugerente interrogante: ¿son urbanas, modernas y contemporáneas las leyendas urbanas, modernas y contemporáneas? Con este intencional juego de palabras el autor inicia la obra, en un muy interesante prólogo.

*Noemí Elena Hourquebie*

Anna Leena Siikala y Jukka Siikala. **Return to Culture. Oral Tradition and Society in the Southern Cook Island.** FFCommunications 287, 2005, 326 pp. Ilust.

Es sumamente propicia la publicación de esta obra porque no sólo pone de manifiesto la relevancia del estudio de la narrativa tradicional oral para el análisis social y político de la sociedad de las Islas Cook sino que, también, reflexiona sobre la puesta en práctica del proceso de investigación que se lleva a cabo revisando, simultáneamente, las más significativas tradiciones intelectuales del Folklore y la Antropología.

Se trata de un obra en la que se abordan los procesos de textualización, entextualización, actuación e interpretación de la narrativa oral así como, también, los flujos políticos y sociales que son conformados y expresados en los relatos por comunidades que se hallan en procesos de transformación demográfica (por emigraciones), política (conformación del estado nación) y económica (expansión del turismo) para identificar los patrones culturales que generan las tradiciones orales que informan acerca de la vida social de las Islas Cook.

En el abordaje de los trabajos, ambos autores, van poniendo de manifiesto los efectos

de la tradición epistemológica hegemónica en el estudio de los pueblos colonizados como es el caso que estudian.

En el capítulo "Interés en la tradición oral" se dilucida el proceso dialógico de documentación y textualización de la narrativa tradicional oral efectivizada entre los intelectuales indígenas y los observadores etnográficos occidentales. Proceso que concluyó con la definición de un sistema totémico de relacionamiento entre los distintos grupos de las Islas Cook con el pasado, y en el actual sistema de relaciones intergrupales. De este modo, ilustra como la tradición es un recurso que es reconocido por los usuarios en sus procesos de identificación y clasificación social y para crear y mantener su continuidad cultural. Progresivamente se va demostrando cómo las historias de mitos antiguos combinadas con elementos del cristianismo son aplicados para definir el estilo de vida Maorí auténtico.

En el capítulo. "Estrategias para la reproducción" aborda la dinámica de un modelo genérico de narrativa kōrero, que transporta los conocimientos tradicionales heredados de los ancestros. Para ello se toma en cuenta el valor del discurso desplegado de acuerdo al género, el grado en que se halla instancionalizado, su comunicación y puesta en acto (performance), las estrategias de memorización y narración desplegadas, los valores políticos, sociales y religiosos de la narrativa, los hábitos del narrador y los modos individuales y colectivos de dar significación a los relatos.

En "Interpretando las narrativas" se profundiza en los contenidos culturales que expresan las estructuras narrativas atendiendo a las peculiaridades del referente cultural del que proceden y al evento en que se efectivizan. Se destaca que para captar la variabilidad de las interpretaciones del relato entre la propuesta por el narrador y las de los receptores, es necesario atender tanto al conocimiento cultural que comparten como a las convenciones sobre los modos y temas que se relacionan con la práctica de la narración. Con numerosos ejemplos se ilustra cómo en las interpretaciones de los relatos no sólo se expresan modelos culturales sino también, en qué sentido deben ser actuadas e interpretadas las narraciones. Asimismo, se pone de

manifiesto cómo en el proceso de la vida social los relatos son reprocesados y reestructurados una y otra vez como es el caso del relato sobre una de las figuras míticas relevantes: Moenau, interpretaciones que en el pasado relacionaban al personaje con conflictos entre las aldeas de las islas, en las versiones actuales resaltan el valor moral en las relaciones sociales intracomunitarias, en particular en lo concerniente a la vinculación entre distribución de los alimentos y los rangos sociales.

En "Metáforas para la sociedad" se analiza cómo los distintos relatos genealógicos modelan relaciones sociales y políticas en las Islas Cook. Diferentes ancestros vinculados al territorio son proclamados para acceder a jefaturas, a la propiedad de la tierra, y para crear distintas unidades sociales en nuevas localizaciones de las islas. Pero los recitados genealógicos, observan los autores, son objeto de pragmatismo político, en el sentido de que se seleccionan determinados ancestros (por matrimonio, o combinación de genealogías) sobre otros. Pero en la organización de las aldeas, son tan importantes las líneas genealógicas de ancestros míticos de los pobladores como también otras cuestiones como los desafíos entre el hermano mayor y el más joven, que finalizan con la preeminencia local de uno de ellos, o si la descendencia es por la conquista de una mujer (nativa) por un hombre de otra isla (foráneo), consignadas en los relatos. La dinámica de estos criterios actúa en la determinación de jefaturas y jerarquías sociales y en la multiplicación de lo social semejante y el agregado de lo diferente dando cuenta de un proceso de continuidad y transformación al mismo tiempo.

En el último capítulo "Retornando: estado y cultura", se focaliza la significación política y social de las jefaturas de las islas en relación a los períodos colonial y postcolonial, comparando el caso de las Islas Cook con los de Tonga y Samoa. Para luego abordar cómo la globalización ha afectado los espacios de sociabilidad, limitado el rol del estado y cuáles han sido los procesos de respuesta. Mientras que las jefaturas tradicionales en Tonga se transformaron en una nobleza nacional, éstas en las Islas Cook asumieron una forma democrática parlamentaria, pero en ambos casos con la globalización las jefaturas han desarrollado un significativo papel como

mediadoras entre la localidad y la economía global y han mantenido su valor cultural para legitimar estructuras de autoridad.

Las narrativas genealógicas han permitido a los pobladores de las Islas Cook proyectar sus modalidades de relacionamiento social en otras localizaciones, como son las de los emigrantes hacia Tahití, como si se movieran dentro de su mundo por distintas localizaciones espaciales. Dinámica social difícil de captar si el analista asumiera concepciones clásicas de la etnografía -de comunidades monádicas-, que evidentemente los autores han sabido superar para poder captar los procesos de cómo una sociedad distribuye a sus miembros en jerarquías aún en sus desplazamientos espaciales. De este modo, dan cuenta cómo a través de la narrativa oral tradicional se puede explicar cómo el espacio es localizado social y culturalmente dentro del mundo conceptual de un pueblo.

La obra es complementada con un plano de las Islas Cook, 24 fotografías, una exhaustiva bibliografía y un índice general.

*Ana María Dupey*

María Inés Palleiro (comp.), Adriana Cardona; Patricia Coto; Diego Chein; Emilia Deffis; Flora Delfino Kraft; María Solange Grimoldi; Noemí Elena Hourquebie; Patricio Parente; Eleonora Smolensky y Mercedes Tella. **Narrativa: Identidades y Memorias.** Buenos Aires, Editorial Dunken, 2005, 280 pp. Colección: Narrativa, identidad y memoria N° 3.

Tal como da cuenta el Comité Editorial, el volumen recoge los resultados de las investigaciones desarrolladas en el marco del Programa de Entrenamiento en el Proceso de Investigación Folklórica, llevado a cabo en la Sección Folklore del Instituto de Ciencias Antropológicas (UBA). El proyecto fue ideado y supervisado por Ana María Dupey, coordinado por María Inés Palleiro y encuadrado en un proyecto de estímulo a la investigación del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET).

En la presentación, la Directora de la Sección Folklore de la Universidad de Buenos

Aires, Lic. Ana María Dupey destaca las transformaciones que se han operado en el campo disciplinario del Folklore, con referencia a las modalidades cognitivas y expresivas específicas en las que se localizan las tradiciones, y posibilitan a los actores sociales su diferenciación a partir de comportamientos identitarios distintivos. Destaca también la incorporación de nuevos ámbitos de estudio y cambios en la reflexión metodológica (enriquecida por el aporte de otras disciplinas), de todo lo cual da cuenta el texto.

La obra está prologada por el Dr. Wolfgang Karrer, Profesor de Literatura de la Universidad de Osnabrueck, Alemania, quien hace una mención al tema/problema de la memoria, no sólo en su país en relación al trauma del holocausto, sino en otros (Estados Unidos, Francia, Japón), en los que la memoria y la narrativa asumen un importante papel en la construcción de las identidades diferenciales y nacionales. Señala la apropiación que el *constructivismo* ha hecho de teorías de la memoria y del trabajo social que implica la tradición y el archivo. Nos introduce en la *narratología* para estudiar las prácticas sociales preservadas en los cuentos, con una prolija enunciación de autores y obras, destacando brevemente tres títulos de la última década, en los que sus autores ponen en evidencia la relación entre narración, identidad y memoria, título que, no casualmente nuclea esta colección.

En la Introducción se destaca la pluralidad de abordajes con respecto a la memoria, en su dimensión procesual y como construcción selectiva, su transformación en narrativa y los distintos soportes que contribuyen a configurar un particular sentido, a través de los cuales se construyen las identidades diferenciales. Los conceptos de identidad y memoria constituyen los ejes conceptuales, fundamentados y articulados teóricamente con profusa bibliografía.

María Inés Palleiro, en el primer capítulo, presenta una aproximación al estudio de siete archivos de narrativa tradicional argentina desde una perspectiva genética, basada en el examen crítico de las colecciones de relatos. Enfatiza en ellos la dimensión procesual de los archivos, esbozando una propuesta de ordenamiento en un sistema flexible que logre dar cuenta de las asociaciones dispersivas de

la memoria. Parte de la *Encuesta Folklórica* de 1921 y el instructivo dirigido a los recolectores, analiza su reescritura en *Cuentos Folklóricos de la Argentina* de Susana Chertudi (1960-1964), continúa con *Cuentos y leyendas populares de la Argentina* de Berta Elena Vidal de Battini (1982-1995). Prosigue su estudio con el archivo de la vida cotidiana de migrantes paraguayos en Buenos Aires, entre 1972-1974 a través de la *Estructura del miedo* de Martha Blache; incluye los procesos de ficcionalización a través de *Fue una historia real: itinerarios de un archivo* (2004), de su autoría; *De duendes, ánimas y otras historias. Relatos orales de adolescentes cordobeses* de Stella Watson y Nelson H. Herrera (1995) y los *Cuentos de las tres abuelas* de Rolandi y García. El análisis de estas fuentes lo sustenta en las variables: modalidades de archivación, brecha entre oralidad y escritura, localización contextual, diálogo intertextual, reflexiones metaarchivísticas e información adicional que le permiten identificar la relación entre los procesos de archivación y los paradigmas de Folklore vigentes en cada época. Propone finalmente el enfoque genético hipertextual como modalidad de ordenamiento de los relatos, a fin de dar cuenta de su resignificación en distintos contextos y códigos.

Diego Chein propone la lectura de los archivos de “cuentos del zorro” publicados por folklorólogos como Orestes Di Lullo, Bernardo Canal Feijoo, Tobías Rosemberg, Fausto Burgos y Félix Coluccio. Reconstruye las estructuras del campo disciplinario de la folklorología y analiza los registros que los autores produjeron como estrategia de posicionamiento hacia el interior del campo (“labor de campo” y “labor de gabinete”). Incorpora una perspectiva sociológica que revela distinciones que son más que metodológicas.

María del Rosario Naya introduce los trabajos de Eleonora Smolenky y Emilia Delfis, presentados en el marco del Proyecto “Actuar las memorias” que tuvo lugar en el Museo José Hernández, entre los meses de julio y noviembre del año 2002. Smolensky remite a la historia de los italianos judíos que llegaron a la Argentina en 1939, los vaivenes políticos que motivaron la migración del viejo continente y la redefinición de su identidad social en la adaptación e inclusión activa en el

país receptor. Emilia Delfis muestra, a través de tres novelas argentinas la dispersión espacio-temporal de la memoria y sus formas de operar, ya sea por sustitución selectiva que se manifiesta en redes metafóricas, o por disgregación de imágenes contrapuestas y contiguas, siendo, como señala la autora, el hilo conductor de su selección de textos, la *aporía de la espera*.

Una segunda parte del libro se plantea bajo el título *Archivos y Narrativas: Aproximaciones Particulares*. Así se incluye el trabajo de Adriana Cardone en el que, a través del entrecruzamiento de relatos, se acercan por la narrativa oral y en una experiencia docente, dos generaciones, adultos de la tercera edad y adolescentes rosarinos. Establece la autora un entrecruzamiento de las narraciones y recupera la *performance* que despliegan los protagonistas para captar a los respectivos auditorios. Patricia Coto retoma las narraciones orales de migrantes provincianos santiagueños, afincados en la ciudad de Berisso, a unos ochenta kilómetros de la ciudad de Buenos Aires y analiza a nivel textual y contextual, un *caso o sucedido*. Detecta un contexto ideológico a través de la selección lexemática, que le permite arriesgar conclusiones más amplias. Flora Delfino Kraft propone bajo el título *Las leyendas urbanas y creencias circulantes en la Nación-virtual*, dos mails de “advertencia”, observando el desplazamiento de la oralidad tradicional hacia un nuevo canal enunciativo (Internet) y la conformación de grupos diferenciales a partir de la creencia en los contenidos discursivos. María Solange Grimoldi analiza el uso de la narrativa oral, de cuentos de hadas, en las escuelas de pedagogía Waldorf; haciendo un recorrido por las funciones estética, ética, terapéutica y espiritual que dicha pedagogía asigna a esos cuentos. Destaca el proceso de comunicación que se genera a partir de estos relatos orales y cómo se favorece la construcción de una identidad diferencial, en docentes y alumnos. Dicha identidad remite al concepto de “comunidad pedagógica imaginada” y permite su encuadre como fenómeno folklórico. Otros cuentos tradicionales, como Caperucita Roja y Blancanieves son analizados por María Inés Palleiro, en torno al nodo de dispersión de “La fuga mágica”, pudiéndose advertir la flexibilidad de las matrices

folklóricas y el favorecimiento de la transformación de los núcleos genéticos por agregados, sustituciones y desplazamientos de detalles contextuales. Patricio Parente realiza un análisis comparativo entre una narrativa de experiencia personal de encuentro con un OVNI; un relato de secuestro por seres extraordinarios y un discurso científico acerca del tema, contrastando los géneros discursivos y su relación con la adherencia de la creencia. Mercedes Tella, en su artículo *Construcción narrativa de la imagen en un archivo de publicidad gráfica* presenta algunas reflexiones sobre la producción de sentido del “marketing social” y los posibles efectos de las representaciones con respecto al “excluido”. Quien realiza este comentario, incluye un trabajo sobre los tatuajes corporales en jóvenes en conflicto con la ley penal, advirtiendo que con tales “marcas” archivadas en el cuerpo, se emiten determinados mensajes relacionados con la identidad diferencial del grupo que los produce y/o recibe; que las mismas permiten actualizar la memoria de un acontecimiento originario y denuncian las múltiples violencias en las que están inmersos.

Se puede reconocer en los distintos aportes, la presencia de nuevas perspectivas teóricas y metodológicas en el campo disciplinario del Folklore, el que a la vez se ha visto ampliado y enriquecido con la incorporación de una rica temática, contextualizada con la realidad social.

*Noemí Elena Hourquebie*

Carmen Ortiz García (Ed.). **La ciudad es para ti. Nuevas y viejas tradiciones en ámbitos urbanos**. Barcelona, Anthropos Editorial, 2004, 349 pp., Ilust.

*La ciudad es para ti*, nos dice el sugestivo título del libro. De este modo, casi como un regalo los autores nos ofrecen la posibilidad de “vivir” distintos fenómenos culturales que tienen como escenario común la ciudad. En realidad lo que importa aquí es la urbe como lugar de emergencia de nuevas y viejas tradiciones: se trata del estudio de “viejas” manifestaciones culturales de índole expresiva propias de la ciudad junto a otras “nuevas” que, provenientes del ámbito rural o de otras ciudades,

han sido “traídas” por los emigrantes. Así este libro nos permite acceder a ciertos y variados fenómenos culturales propios del territorio urbano que se nos presentan ante los ojos para que los analicemos y también los disfrutemos como, por ejemplo, las fiestas andaluzas en Madrid, las celebraciones de fútbol, la implantación del pañuelo de Manila en Salamanca, las industrias artesanas, el arte popular urbano de Sudán y Etiopía, el cambio de los rezos familiares de los dominicanos a su concurrencia a las discotecas, las actividades lúdico-deportivas y la apropiación del espacio urbano, el estudio del flamenco, entre otros.

En la Introducción nos aclara Carmen Ortiz García que las contribuciones de este libro colectivo provienen de un trabajo de seminario en que los enfoques teórico-metodológicos no son uniformes aunque sí están ligados por una unidad de intereses y por el lugar privilegiado de observación, el territorio urbano. Carmen Ortiz García rescata la particular perspectiva con que los autores encaran la problemática de los nuevos fenómenos sociales de urbanización, especialmente en el Madrid de las últimas décadas; es decir el interés por los aspectos creativos de la cultura popular a partir de un modo de abordaje común: las manifestaciones expresivas de los distintos grupos ciudadanos. Rescatamos, a través de sus palabras, cómo el grupo de trabajo del cual surgió este libro estaba atravesado por el interés en insistir en la relación posible de varios conceptos aparentemente paradójicos: en primer término, el de la cultura popular y el folklore. Y ello en función de ser considerados aparentemente incompatibles, dada la masividad que caracteriza desde la concepción académica a la primera y la difusión y vigencia en pequeños grupos de las manifestaciones folklóricas que se especifica para el segundo.

Pero la aparente contradicción entre estos conceptos la dilucidan también los autores de este trabajo colectivo en cuanto señalan, a través de las palabras de C. Ortiz García, la distancia existente entre las elaboraciones teórico-metodológicas del folklore y la utilización social y política que se hace de estos conocimientos y prácticas la cual busca inmovilizar el concepto de folklore en cuanto responde o es “útil” a ciertos campos como el cultural y el turístico.

Marcamos algunos de los otros ejes conceptuales que recorren los trabajos. El de globalismo-localismo explicaría, en cierto modo, la aparición de manifestaciones identitarias culturales de orden estético y propias de grupos particulares dentro de la ciudad (étnicos, de género, políticos, entre otros) como una respuesta a las tendencias globalizantes del mundo actual. Así nos explica cómo el dinamismo cultural local en un mundo transnacional donde la competencia por las imágenes identitarias particulares se ejerce en todos los niveles y usando distintos recursos, desde las tradiciones locales y patrimonio cultural hasta los medios de comunicación masivos, los rituales y la publicidad.

El concepto de tradición/tradiciones también es central a la preocupación de estos estudiosos en cuanto afirman que las tradiciones son asumidas por grupos sociales y por la ciudad como propias, sancionadoras y legitimadoras de ciertos hechos, identificadoras y caracterizadoras. También aquí nos alertan en cuanto al uso específico que realizan del término tradición, el cual estaría alejado de la contraposición entre “falsedad” y “autenticidad”. Remitiéndonos a las palabras de la Introducción “se acepta que la legitimación de las conductas y los símbolos, mediante el recurso a la tradición, es una necesidad social ampliamente extendida, a la que se responde con creaciones culturales tan dinámicas y cambiantes como en cualquier otra faceta de la vida grupal e individual, y así, frente a la idea que la relaciona con esencias permanentes, la tradición puede verse como un “criterio de adaptación al cambio”. Y repetimos una de las preguntas que se hacen los autores en relación a “por qué el concepto de tradición inmovilista permanece entre nosotros, aunque se disocie frecuentemente de la realidad mistificada y cambiante”.

Este es un comentario corto que da cuenta sólo de algunos aspectos de este presente que nos ofrecen los autores. Está en nuestras manos aceptarlo.

*Flora Losada*

Frank de Caro y Rosan Augusta Jordan. **Re-Situating Folklore. Folk Contexts and Twentieth-Century Literature and Art.**

Knoxville, The University of Tennessee Press, 2004, 332 pp., Ilust.

**Re-Situating Foklore** retoma, de manera dinámica y creativa, uno de los temas centrales en Folklore: la relación existente entre esta disciplina y la literatura, centrándose en los trabajos de numerosos escritores y artistas visuales que han adaptado e incorporado formas y contenidos folklóricos a una multiplicidad de producciones.

Para encarar este estudio, los autores parten del concepto de “resituación”, que definen, siguiendo a Susan Stewart, como el proceso a través del cual se saca al Folklore de su contexto sociocultural original y se lo reinserta en un contexto artístico o literario. Pero además de la identificación e interpretación de las formas y contenidos folklóricos en los nuevos contextos, los autores apuntan a examinar cómo los usos literarios del Folklore dan lugar no sólo a nuevas conceptualizaciones del mismo, sino también a develar las formas peculiares de aquello que el Folklore comunica y de cómo lo comunica.

El acabado conocimiento de de Caro y Jordan sobre la literatura norteamericana posmoderna resulta en una sabia selección de fragmentos escogidos para ejemplificar el uso y la adaptación del material folklórico, ya fueran refranes, cuentos folklóricos, rituales, cultura material o artes visuales. Señalan cómo, por ejemplo, en la novela de McInerney, *Story of my Life*, el personaje de Alison hace uso de adivinanzas y juegos tradicionales, tales como “Verdad y Consecuencia”, para ilustrar su despegue de la infancia hacia la madurez. Mientras que en la novela *So far from God*, Castillo recrea una atmósfera de “exotismo” méxico-americano en donde lo folklórico, entendido en su visión tradicional, aparece como rasgo diferencial y constitutivo de una identidad que contrasta con la de la sociedad dominante.

En el capítulo siguiente, de Caro y Jordan analizan otras dos novelas, una escrita por Eudora Welty en 1942 y, la otra, por la canadiense Margaret Atwood en 1993. Ambas retoman y adaptan el cuento folklórico conocido como “The Robber Bridegroom” (el novio ladrón), correspondiente al tipo 955 de la clasificación de Aarne-Thompson. Si bien cada autora resitúa a sus personajes en ambientes

diferentes, las dos exploran el tema de la dualidad y de la necesidad de integrar los aspectos positivos y negativos de la persona, haciendo hincapié en la visión jungueana de cómo los *Märchen* son expresiones elocuentes de situaciones humanas básicas y arquetípicas.

Su vasto conocimiento literario se combina con una detallada contextualización histórica de los trabajos analizados. En el capítulo 3, por ejemplo, destacan que, a fin de combatir la devastadora situación económica luego de la Gran Depresión, el gobierno de los Estados Unidos contrató a desempleados con alto grado de instrucción para el desempeño de diversas actividades. Una de ellas fue la compilación y publicación, dentro del Proyecto Federal de Escritores, de una serie de guías de viaje que incluían, entre otras cosas, información sobre temas folklóricos. *Gumbo Ya-Ya*, otra de las obras analizadas en **Re-Situating Folklore**, es una pieza de teatro, escrita por Lucy Maycock, quien hace uso de esta información sobre temas folklóricos regionales, recogidos bajo el auspicio del Proyecto de Escritores de Louisiana.

En el capítulo dedicado al uso de proverbios, de Caro y Jordan, además de consignar su aparición en diversas obras e interpretar el sentido de su empleo, ponen en evidencia cómo algunas culturas hacen uso de los mismos a fin de mantener un orden instituido, mientras que en otras, hay un fuerte cuestionamiento a los mismos como una forma de pensamiento cliché.

Una mención especial merece la sección referida a los rituales y, en especial, al tratamiento que hacen de los aspectos folklóricos presentes en los murales de Diego Rivera, pintados entre 1923 y 1928 sobre las paredes del Ministerio de Educación de México e inspirados en los temas de la Revolución. En este interesante análisis, los autores muestran esta vuelta a la *Mexicanidad* a través de la recuperación de rituales tradicionales, como el representado en La Danza de las Cintas -muy posiblemente de origen indígena-, en donde la estrecha interconexión de los danzantes y el denso entretejido que diseñan las cintas hacen alusión al deseo de unidad nacional frente a la presencia de cualquier otra fuerza opresora europea. El tema de la *Mexicanidad* es retomado en el análisis de las pinturas de Frida Kahlo.

¿Por qué esta necesidad tan manifiesta de la literatura y del arte visual de recurrir al Folklore y de resituarlo en sus respectivos contextos? De Caro y Jordan concluyen que el Folklore está embebido, tanto en la literatura como en el arte, porque es una imitación de la vida; no sólo es parte de lo conocido, sino también constituye una forma de comunicación reflexiva sobre diferentes realidades socio-culturales.

**Re-Situating Folklore** da muestras de una minuciosa lectura, análisis y selección de textos -más de 400 obras citadas- que revelan el profundo dominio de los autores sobre ambos temas. El libro está acompañado de ilustraciones que embellecen aún más su cuidada prosa y presentación.

*Silvia Balzano*

María Inés Palleiro. **Fue una historia real. Itinerarios de un archivo.** Prólogo de Ana María Barrenechea. Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Filología y Literatura Hispánicas, 2004, 565 pp.

El nombre de María Inés Palleiro es muy conocido en los círculos de estudios de narrativa oral, desde su actividad como recopiladora de cuentos, como las versiones que pudo recoger en sus antologías de narraciones riojanas y neuquinas, o de investigadora, en el análisis de los diversos aspectos que el texto, en su riqueza de interacciones, provoca.

Este libro es una excelente compilación de sus aportes metodológicos originales y, asimismo, una interesante generación de nuevas perspectivas. En este sentido, la palabra inicial del subtítulo "Itinerarios..." revela esta actividad teórica fundamental: observar el viaje que realiza una versión oral desde su situación de enunciación. Viaje complejo en la medida en que luego habrá caminos diversos, hacia atrás, hacia las que podrían considerarse versiones más remotas en el tiempo pasado, y en el presente y hacia el futuro, en la observación de los procesos de reconstrucción de las versiones en su multifacética convivencia con relatos orales, crónicas periodísticas, guiones de películas, cadenas reproducidas en Internet, entre otros.

Esta descripción podría sugerir un libro con dispersión temática; sin embargo, como es habitual en sus textos, María Inés Palleiro organiza su material de trabajo, con una metodología sistemática, ordenada y precisa. De esta manera, el volumen se abre con un capítulo inicial que delimita con claridad los conceptos de narración folclórica en su dinámica de relaciones intratextuales e intertextuales, en la medida en que en cada relato, convergen la narración personal, la interacción endogrupal y exogrupal y, en forma muy detallada, la propuesta fundamental de María Inés Palleiro sobre la posibilidad de reconstruir una matriz del relato, como base para el análisis y cotejo de sus diversas transformaciones, en la dinámica de la transmisión oral. Este análisis, desde una perspectiva de la genética textual, permite observar este proceso de recreación continua.

Los capítulos siguientes elaboran distintas problemáticas, a partir de ejemplos concretos de narración oral. De este modo, se toma el relato tipificado como "El encuentro con la Muerte" y se propone un archivo constituido por distintas versiones que pueden vincularse con la matriz de la experiencia humana de contacto con la situación de la muerte: desde narraciones muy tradicionales, como "Pedro Ordimán y la Muerte", hasta relatos personales vigentes entre grupos estudiantiles como "Bienvenido al Club del Sida". Esta amplia recopilación permite abordar cuestiones tan complejas como la recreación tradicional desde sus orígenes medievales hasta sus transformaciones contextuales, en distintos ámbitos geográficos, grupos y registros. Tan amplio es este itinerario que permite continuar el cotejo con relatos como el asesinato de María Soledad Morales y su reconstrucción cinematográfica.

Finalmente, se propone la posibilidad de una deconstrucción hipertextual que muestre los procesos de transformación de estas versiones, con el auxilio de programas de computación. Este esquema es sumamente rico en la medida en que permite distintas rutas de navegación, por ejemplo, desde la oralidad, la escritura escolar, el estilo periodístico, la recreación literaria, entre otros.

De esta manera, el libro de María Inés Palleiro es un viaje, un itinerario, de la mano de un cuento, que permite ir desde un romance

tradicional hasta una película del género policial negro. Por consiguiente, es una obra básica para quienes deseen realizar un estudio sistemático y amplio sobre la problemática de la transmisión de la narrativa oral y, a su vez, para quienes necesiten estudiar una cuestión puntual, como la recopilación de narraciones orales en la escuela y su transcripción, por los alumnos, a sus formas de escritura espontánea.

La edición es muy cuidadosa en la medida en que las distintas versiones son reproducidas en lenguaje estándar y en dialectal; sin embargo, el apéndice, con esquemas para el cotejo de las versiones, tiene una presentación gráfica poco legible.

*Patricia Coto de Attilio*

María de Fátima Barbosa de Mesquita Batista. **A tradição ibérica no romanceiro paraibano**. Prêmio João Ribeiro da Academia Brasileira de Letras, en 1988. Prólogo de Francisca Neuma Fachine Borges. João Pessoa, Editora Universitaria, 2000, 67 pp.

Los trabajos sobre literatura española tradicional son inagotables especialmente cuando se analiza las distintas variaciones que presenta un texto, en ámbitos muy alejados espacial y temporalmente de su enunciación considerada original. El presente volumen se inicia con una breve y clara introducción sobre cuestiones tan básicas como la literatura oral y el romancero tradicional, para, luego, enunciar los romances recopilados en Paraíba, tan conocidos como “La doncella guerrera” o “Delgadina” y, en ese marco, detenerse especialmente en el romance “La condesa”. La autora describe las distintas versiones que considera relevantes en su recopilación, para destacar las variaciones desde un enfoque temático.

Finalmente, la autora transcribe algo más de veinte versiones, con la referencia detallada de sus informantes, en cuanto a su edad, lugar y fecha de recopilación y, especialmente, el modo de enunciación, cantado, recitado o escrito.

Sin duda, este volumen puede ser muy útil para futuras investigaciones en las que pueda verse la posible génesis de estas variaciones, atendiendo a problemáticas contextuales que

serían muy interesantes, como, por ejemplo, cuando se piensa en la influencia de la situación del informante, si acostumbra cantar o recitar este romance, en qué circunstancias, en relación con qué otros romances o textos tradicionales, entre otras.

*Patricia Coto de Attilio*

Félix Temporetti. **¡Eso NO se dice! Un estudio psicológico-cultural sobre la transgresión verbal en niños y niñas**. Buenos Aires, Homo Sapiens, 2004, 304 pp.

Félix Temporetti, doctor en Psicología por la Universidad Autónoma de Madrid, nos complace con la presentación de este libro, cuyo contenido principal lo constituye el estudio de una particular forma narrativa del lenguaje infantil en su función transgresora, teniendo en cuenta no sólo los relatos, sino los relatores, los oyentes, los contextos y la cultura que está detrás de los textos.

Un tema muy cercano a todos, y aunque cotidiano, no menos sancionado y reprimido. De ahí su título **¡Eso NO se dice!**, con el que tantas veces hemos puesto o se nos ha puesto freno a la espontaneidad, a la transgresión, o al mero juego verbal.

Recorre en los antecedentes algunos estudios próximos a la temática: el artículo publicado por S. Freud en 1905 sobre el chiste y su relación con el inconsciente, la psicología genética de Jean Piaget (1936) cuando se ocupa del pensamiento sexual infantil, Sander Ferenczi (1910) sobre las palabras obscenas, Claude Gaignebet (1974) quien estudia el folclore obsceno infantil, y recientemente (1989) “Las malas palabras” de Ariel Arango. Analiza distintas concepciones filosóficas y científicas sobre el niño y los obstáculos epistemológicos para abordar este tema, conclusión a la que arriba luego de rastrear en cancioneros y publicaciones sobre cantos y versos infantiles, en comunidades castellanas de España, en la región rioplatense y en el litoral argentino.

En el cuerpo de la obra no faltan interrogantes sobre cómo adquieren los niños la competencia para transgredir con palabras, qué son y para qué sirven las malas palabras, qué tratamiento hacen los adultos sobre ellas;

el contenido sexual de ciertas expresiones; la diversión, la burla, el erotismo y el insulto, la educación de la transgresión. Podríamos como el autor preguntarnos si las malas palabras de los niños constituyen un objeto digno de estudio científico; si nuestros abuelos se recreaban en su infancia con este tipo de narrativa o se trata de un fenómeno propio de la modernidad, o si hay reglas de la transgresión en esta transgresión a las reglas...

Mediante un prolijo desarrollo metodológico nos va introduciendo gradualmente en las intenciones de los “narradores” y la estrategia de utilizar distintos géneros discursivos para subvertir el orden en las instituciones así como el poder de las autoridades y de las normas, todo ello en su desarrollo histórico. Así rescata dos éticas opuestas entre la Edad Media y la Modernidad, que ejemplifica con versos cantados siglos atrás en España para parodiar las prácticas escolares y las prácticas religiosas, como para burlarse de nombres y apellidos, tal como continúan utilizándose hoy en las aulas y patios escolares.

En ocho interesantes capítulos, integra distintos aportes teóricos, que dan cuenta de su sólida formación académica, y presenta un diálogo casi constante entre el trabajo teórico y el trabajo de campo, lo que familiariza aún más al lector con el contenido del texto. Trabajó mediante entrevistas individuales y grupales con pautas flexibles, con niños entre 6 y 13 años de edad, y observaciones con grupos de niños entre 3 y 5 años, todos autorizados por sus padres y pertenecientes a dos instituciones educativas de la Provincia de Buenos Aires de situación socio-económica diferente y contrastante, una de barrio residencial en zona Norte y otra en villa miseria en zona Oeste del Gran Buenos Aires. Estableció un indicador constante para comparar los datos procedentes de estos dos sectores, explicando cualitativamente los porcentajes que la estadística descriptiva reveló previamente. Incorporó en el análisis el punto de vista de los propios niños y niñas investigados en relación a su actuación transgresora, logrando aplicar la Psicología a la vida cotidiana.

Destaca a partir de la narrativa infantil la capacidad cognitiva y simbólica que tiene el grupo de niños/as para transformar el lenguaje y el sentido de las relaciones sociales, sobre la

base institucional que provee la estructura social y pone de relieve características de esa cultura particular, de impugnación, que finalmente revela el conflicto entre la cultura oficial y la cultura popular, entre el *lenguaje erudito* y el *callejero*. En la integración del análisis micro y macro social, pudo retomar inquietudes pendientes en la disciplina de su competencia, como el papel de la cultura y de lo social en los modos de pensar y orientar las pulsiones del sujeto. Asimismo recupera la eficacia de la tradición oral que relaciona con la narrativa folclórica, perspectiva que permite prever con cierto optimismo, intervenciones adultas más eficaces que la mera enunciación de: **¡Eso NO se dice!**

Asocia *afecto, cognición y cultura*, trascendiendo el enfoque de su especialidad al incorporar la perspectiva de la Antropología, la Lingüística, la Historia, el Folklore y la Sociología, por lo que constituye una contribución sumamente acertada no sólo para investigadores de las ciencias sociales, sino para todo adulto en contacto con el mundo infantil.

Considero que es un **texto necesario** en toda biblioteca, y fundamentalmente en instituciones pedagógicas, ya que ayuda a develar “lo existente no pensado”.

Jorge Rojas

Cristina Sánchez Carretero y Jack Santino (editores) **Holidays, Ritual, Festival, Celebration, and Public Display**. Universidad de Alcalá, Instituto de Estudios Norteamericanos, 2003, 210 pp. Ilus.

En su Introducción al libro Jack Santino nos entera que los artículos fueron tomados de la 4th Annual Conference on Holiday, Ritual, Festival, Celebration and Public Display celebrada en la Universidad de Alcalá, en el año 2000. Los temas representan cada una de las categorías expuestas en el título del volumen y, en su desarrollo develan los múltiples entrecruzamientos con que nos los acercan los autores. Cada uno de ellos alude a un tipo de actividad ritual o festiva que responde a las preguntas que los investigadores les realizan desde diversos enfoques.

Luego de mencionar algunas aproximaciones clásicas al estudio del ritual, Santino pasa revista a los trabajos de algunos estudiosos que, en los últimos años, enfocaron el tema de los rituales públicos. Contando con el “supuesto” beneplácito de Santino condensamos muchas de sus palabras ya que éstas mostrarán con mayor eficacia que las nuestras los basamentos teóricos de este conjunto de investigadores interesados en el amplio campo de estudios de los eventos o manifestaciones públicas.

Un evento público es un acto festivo o ritual llevado a cabo en un lugar público, interior o exterior, tal como una iglesia o una plaza. En muchos rituales las audiencias están presentes pero son restringidas, por ejemplo, solamente a mujeres, o solamente a hombres, amigos o parientes. En cierto sentido todos los rituales son públicos pues se necesita una audiencia de alguna clase para atestiguar y validar los cambios producidos o, al menos, proclamados por el ritual. El trabajo de Lucas Marchante-Aragón investiga, principalmente, presentaciones teatrales del siglo XV al XVIII en la corte española. Al hacerlo muestra que la imagen del rey como figura divina fue construida a través de la celebración ritualizada de esos festivales. Wanda Sisroy, presenta un caso diferente, en cuanto la audiencia es a la vez actora, y para ello nos lleva a las oficinas de negocios contemporáneas en E.E.U.U, más específicamente, a los sucesivos eventos de ferias de platos con motivo de fiestas patrias y familiares. Allí examina la dinámica de la autopresentación en las circunstancias de contribuir con la comida y servirse a sí mismos interpretándolo un modo de construcción de un aspecto de la identidad personal.

El ritual en público es considerado, por sus participantes, como una representación dramática social poseedora de alguna delegación o representación transformacional o confirmatoria; derivando este poder de una autoridad suprema, más allá de lo humano, como una deidad, una institución como una universidad, entre otras. Todo ello es muy diferente a pensar al ritual como costumbre o rutina.

El amplio concepto de manifestación pública incluye eventos tales como un desfile, un espectáculo, el juego de pelota, exposiciones,

juegos, carnavales, subastas. Santino retoma conceptos de Roger D. Abrahams quien usa el término para referirse a “ocasiones planeadas para un público” que permiten canalizar los sentimientos acumulados en alguna forma de manifestación, y que también incluyen acciones y objetos que están investidos con significados y valores que se hallan incluidos en la manifestación. Al respecto mencionamos el trabajo de Carmen Ortiz quien aborda los componentes culinarios tanto de los festivales tradicionales en España como de aquellos menos tradicionales; llegando a argumentar cómo las costumbres culinarias tradicionales son seleccionadas y elaboradas para llegar a ser emblemáticas de una cocina y cultura regional.

También Santino puntualiza que, mientras la naturaleza de los eventos celebratorios y ritualísticos es necesariamente transformadora en una cultura tradicional, cuando los eventos se museifican son ritualísticos en un modo diferente; no simplemente porque sean teatrales, sino porque mientras ellos fueron presentados al público como una clase de entretenimiento, en la práctica cambian pasando a ser algo distinto, una forma híbrida durante la cual las audiencias realmente participan en los ritos que son extraños a ellos. En este pasaje a la museificación se produce un cambio en el rol de los miembros de las audiencias. En este sentido Cristina Sánchez Carretero al estudiar la presentación y celebración del Día de los Muertos en México, que se escenifica en instituciones culturales y museos formula la idea que estos desarrollos señalan una forma emergente que presenta dos dimensiones de eficacia: educacional para los foráneos y celebratoria para los conocedores de la tradición. Por su parte el artículo de Rachel Delgado cuestiona las ramificaciones de las exhibiciones etnográficas, tal como la de Maximón, una figura sagrada de los indios guatemaltecos. Al alterar radicalmente el contexto en que aparece la figura, la pregunta sería: ¿cómo es afectado el significado? ¿Cuál es la metacomunicación que esa transposición produce?

Los rituales si bien no son siempre religiosos son siempre sagrados, retoma Santino acerca de los conceptos de Sally F. Moore y Barbara G. Myerhoff. Y agrega: mientras la autoridad autenticadora en los

rituales religiosos se piensa como divina, en por ejemplo, una ceremonia de graduación en la institución escolar, es la persona de su representante, la que valida y autentica el cambio de estado. Se entiende que el presidente de una Universidad, por ejemplo, es en última instancia solamente un representante transitorio del concepto de entidad social institucional pero, no por ello, menos real. Un individuo en un determinado rol es un signo de la institución y la institución trasciende cualquier individuo. Por ende, en ceremonias de graduación, como en inauguraciones, retiros, entre otras, mientras los individuos involucrados no necesariamente las consideran como religiosas, sí reconocen una autoridad institucional mayor que ellos mismos y una matriz autenticadora y validadora derivada de dominios más allá de lo político, lo económico y lo institucional. Esta matriz autenticadora es análoga a la posición de la religión en los rituales específicamente religiosos aunque no por ello sean “religiones seculares”. El término público tiene que ver con la relación entre los espectadores y el acto, la atestiguación y la transformación social más que con un sentido de interés cívico compartido. Un caso específico de relación entre los espectadores y el acto nos lo evidencia el trabajo de Heinz Tschachler quien analiza los modos en que los famosos exploradores americanos Lewis y Clark, y su expedición a comienzos del siglo XIX, celebraban los eventos patrióticos en el desierto, y cómo ellos usaban la bandera norteamericana como un medio para establecer la hegemonía sobre los pueblos nativos.

Se puede decir que el ritual no necesariamente se halla en oposición a festival (uno confirma, el otro subvierte) sino, más bien, que el ritual es una forma recortada, distintiva del festival y la celebración y, frecuentemente, un componente de éstos. El juego, el deporte, la música, la danza, la comida, el relato, entre otros, ejemplo de los géneros disponibles como componentes constitutivos de festival. El festival y el ritual están cercanamente relacionados, y también el festival es considerado como ritualístico en tanto marca puntos importantes en el ciclo de vida o puntos transicionales en el año. Como hemos visto, enmarcar, conmemorar o celebrar algo no es lo mismo que causarlo. No obstante

estos dos rasgos -celebración y performatividad- son capaces de ser potenciados en el ritual, tanto como en otros géneros tales como el festival y la manifestación. El hecho de enviar una tarjeta de Navidad, por ejemplo, podría ser considerado como un mero acto rutinario o como un componente tanto del ritual como del festival. Lo que hace de un evento un ritual es la actitud hacia él, lo que Catherine Bell refiere como “ritualización”. El lenguaje de Felicia Huges-Freeland trae al ritual muy cerca de la idea de “marco”, por tanto, no es el alcance del evento lo que lo hace ritual. El encender una vela para ahuyentar mosquitos comporta un marco diferente al de encender una vela en tiempos de Navidad, aunque sea decorativamente, lo cual tiene distinto grado de formalidad que encenderla, por ejemplo, en la Iglesia.

Santino prefiere ver al ritual como un componente del festival, como juego, drama o música. Muchos festivales tienen al ritual en su centro, y sirven a un propósito ritualístico tal como la marcación caléndarica, política o de transición personal. Inversamente, la festividad es una faceta de muchos rituales. En última instancia ve al ritual y al festival como dos polos de un continuum que va a lo largo de un eje de trabajo-juego. Los rituales actúan socialmente un trabajo confirmatorio: los festivales proveen para un juego necesario socialmente.

Pero también los festivales son interpretados desde una perspectiva diacrónica en cuanto la historia obviamente no está ajena a ellos. El trabajo de Mike DuBose examina el boicot a los juegos olímpicos de Moscú debido a la presencia, en esos momentos, de tropas soviéticas en Afganistán. Interpreta así un cambio en el sentido de los juegos al aparecer la politización de los ostensiblemente apolíticos juegos internacionales de acuerdo a la visión original de Pierre de Coubertin.

Marcia Ostashewski examina un festival cultural ucraniano en Polonia, un festival políticamente controvertido, usado por los ucranianos para reclamar un disputado territorio cultural y geográfico. Las fechas patrias de los estadounidenses son analizadas en diversos artículos por Amy Fried, Alex Urbiel y Donna Truglio Haverty-Stacke. Fried muestra cómo el movimiento ambientalista estaba dividido con respecto al establecimiento

de estos feriados. Mientras algunas personas pensaban que era un paso hacia delante para el movimiento otras lo vieron como un modo en que el gobierno podía evitar cualquier responsabilidad ecológica actual mientras aparecen apoyando el ambientalismo; así el trabajo nos rescata la no necesaria homogeneidad de interpretaciones entre audiencia y participantes

En último término el artículo de Lucy M. Long toca todos los temas desarrollados por los otros trabajos: la preparación y presentación de productos alimenticios como emblemáticos de una región, como un ícono histórico, y como una expresión de identidad. También advierte cómo el éxito obtenido por el Festival de la manteca de manzana y los modos en que su éxito se ha extendido también ha causado fisuras en la comunidad tanto como los ha reunido.

Esta comentarista siente que quizás a otros libros no se les ha otorgado tanto espacio y se siente obligada "moralmente" a explicar que los eventos públicos han tomado gran auge en la Argentina posterior a la época del último gobierno militar. Ello también ha motivado el interés en principio tímido en su estudio pero que se va incrementando, por lo cual el aporte de estos estudiosos lo consideramos de gran valía para encarar futuros trabajos y creemos cumplir con el deber de acercarlo al público que nos lee y que pueda tener algún interés en la temática.

*Flora Losada*

**Hans-Jörg Uther, *The Types of International Folktales. A Classification and Bibliography. Based on the System of Antti Aarne and Stith Thompson*. FF Communications N° 284-286. Helsinki, Suomalainen Tiedekatemia, Academia Scientiarum Fennica, 2004, 3 vols.**

El estudio tipológico del cuento folclórico internacional concentró durante el siglo XX sus principales avances en la escuela comparatista finlandesa, cuyo órgano de expresión es la serie de 'Folklore Fellows Communications' (FFC), a la que pertenece la obra que reseñamos. El método histórico-geográfico o histórico-comparatista persigue la colación

entre los distintos *corpus* de cuentos tradicionales de todo el mundo con el fin de establecer una clasificación internacional que ordene y defina los tipos básicos de argumentos autónomos y de motivos folclóricos conocidos, así como su distribución geográfica y las líneas de difusión que han guiado esa distribución.

En las últimas décadas se ha rebajado el interés por el planteamiento de hipótesis en torno a los focos de origen de los cuentos (por ejemplo, la India) y se ha revalorizado el papel de la literatura escrita en la difusión oral, pero se han mantenido e incrementado los trabajos regionales y comparativos. Y en este campo ha sido decisivo el papel desempeñado por los dos grandes catálogos del cuento folclórico inspirados por esa línea de estudios: el índice de tipos de Antti Aarne y Stith Thompson (*Types of Folktale*, FFC, N° 184, 1961) y el de motivos de Stith Thompson (*Motif-Index of Folk Literature*, Copenhagen-Bloomington, 1955-1958). Estos dos índices se complementan y forman un verdadero diccionario enciclopédico, que ha sido aceptado internacionalmente y que tiene una vigencia y utilidad indudables, puesto que ambos permiten la rápida localización de argumentos y motivos entre los distintos *corpus* de cuentos recogidos en todo el mundo, que mayoritariamente adoptan la ordenación de la escuela finlandesa.

El sistema de clasificación de tipos de cuentos diseñado inicialmente por Antti Aarne (*Verzeichnis der Märchentypen*, 'FFC', N° 3, 1910) fue revisado por Stith Thompson (1961), quien lo tradujo al inglés, ampliándolo para incorporar los resultados de investigaciones llevadas a cabo hasta entonces. Tras más de cuarenta años sin nueva revisión, hacía falta una reactualización de un catálogo imprescindible para cualquier investigación histórica, comparatista, formalista o antropológica que se quiera realizar sobre el cuento de tradición oral. La monumental obra de Uther cumple ese papel a la perfección. Tiene todas las virtudes de los mejores trabajos de catalogación: rigurosidad, claridad y exhaustividad. Y añade, como rasgo de generosidad, la apuesta por mantenerse fiel, aunque crítico, al espíritu de sus antecesores, corrigiendo discretamente sus evidentes errores, pero defendiendo e incrementando con firmeza el valor de sus logros.

Hans-Jörg Uther es catedrático de Literatura Germánica en la Universidad de Duisburg-Essen, miembro del consejo editorial de la *Enzyklopädie des Märchens* (Göttingen) y destacadísimo estudioso en el área de la literatura folclórica tradicional, con especial interés en los estudios históricos y comparativos. Ha editado más de cincuenta libros de cuentos folclóricos y leyendas, entre los que destacan sus ediciones críticas de los cuentos de los hermanos Grimm (1996, 2004), Wilhelm Hauff (1999) y Ludwig Bechstein (1998).

Asumiendo la herencia científica comentada, Uther propone para su catálogo las siglas de ATU (Aarne-Thompson-Uther), que en adelante habrán de ser utilizadas no sólo en esta reseña, sino en todas las menciones que se hagan del mismo. ATU constituye, por tanto, una nueva edición del catálogo de los dos folcloristas (se subtitula “based on the System of Antti Aarne and Stith Thompson” [Aa-Th]), aunque es realmente, debido a sus numerosas adiciones y relevantes innovaciones, una obra totalmente nueva. En su presentación, Uther comenta cómo trata de asumir las objeciones críticas al anterior catálogo (Aa-Th), pero sin menospreciar los principios tradicionales de presentación y clasificación. ¿Cuáles eran esas objeciones? 1.- Una tipología de relatos implica un esquema científico y exacto, que no existe en la realidad de la tradición narrativa. 2.- Las definiciones de géneros y la clasificación según personajes no eran en Aa-Th temática ni estructuralmente consistentes. 3.- La concentración de la escuela finlandesa en la tradición del siglo XIX relegaba las fuentes literarias a una posición secundaria y subestimaba formas y ocurrencias más antiguas. 4.- El sistema abarcaba casi sólo la tradición narrativa europea y del Asia occidental, con especial atención a la influencia de ésta en otras regiones. Pero incluso en Europa, las tradiciones eran recogidas irregularmente: Europa del Este y de Sureste, Dinamarca, Rusia y Portugal, o pequeñas regiones (como el País Vasco), por ejemplo, se veían con frecuencia sin representación. 5.- Otras objeciones: presentación excesivamente compartimentada de tipos, que oscurecía el esquema general; ausencia de referencias a bibliografía y literatura culta; referencias sacadas muchas veces de viejas colecciones;

descripciones del cuento demasiado breves, imprecisas, centradas a menudo injustamente en solo personajes masculinos; remisión a documentación de muy difícil acceso; etc.

ATU ha logrado mitigar o eliminar muchos de esos errores. Es, como subraya Uther en la Introducción, una herramienta que permite que los tipos internacionales de cuentos sean localizados rápidamente, proporcionando una orientación histórico-comparativa útil para la investigación de estudiosos de cualquier disciplina que tenga que ver con las tradiciones populares. Las descripciones de los tipos han sido rescritas buscando una mayor precisión; cada ficha incluye documentación sobre la distribución del tipo, así como referencias a los estudios sobre el tipo singular o sobre el ciclo en que se integra. La lista de catálogos se ha aumentado, incluyendo algunos en prensa, como el de Isabel Cardigos para el cuento en portugués o el vol. V del *Catálogo del cuento folklórico español* de Julio Camarena y Maxime Chevalier, sobre el ogro estúpido (los cuatro primeros volúmenes de este impresionante Catálogo constituyen la mejor prueba de la validez de aplicar el sistema tipológico de Aa-Th, en este caso al ámbito hispánico). Más de 250 nuevos tipos han sido incorporados en ATU; en cambio, los tipos de Aa-Th que se limitaban a un grupo étnico y sobre los que no había más información, si no se comprobaba que alcanzaba mayor distribución, han sido eliminados. Se ha tratado siempre de reagrupar subtipos y variantes con pocos testimonios en torno a grupos más amplios que los acogieran. Cada tipo, advierte Uther, ha de ser entendido como un conjunto (número, título y descripción de contenido) flexible. No es una unidad de medida -insiste- que se refiera a un material inerte del pasado, sino un patrón dinámico adaptable a nuevas composiciones.

Por razones históricas, el sistema de numeración de Aa-Th ha sido mantenido (como dice Uther, no había necesidad de inventar la rueda). Y se ha mantenido igualmente la definición de cuento-tipo como narración autosuficiente y de motivo como la unidad más pequeña dentro de esa narración. La tipología no es un sistema cerrado y exacto, como los aplicados a las ciencias naturales. Aplicado a las narraciones, que son construcciones (“constructs”) intelectuales, ATU, como instrumento

bibliográfico, ha tenido que describir, caracterizar y amoldarse a esa diversidad cultural nada homogénea, representada por los relatos publicados de diferentes grupos étnicos en distintos períodos de tiempo. Lo que la descripción de cada tipo, lógicamente, no podrá mostrar serán los significados o funciones, ni las variaciones de motivos contenidos en los textos individuales. Y si -anota Uther, con valiosa cautela- la tradición europea dominaba injustamente hasta ahora el catálogo internacional de tipos, y hasta cierto punto lo tiene que seguir haciendo ATU, no es debido a ningún tipo de ideología etnocéntrica, sino a que simplemente refleja el estado de conocimientos del presente, cuando en muchos países y regiones la clasificación sistemática de tradición narrativa apenas ha comenzado.

Aunque el sistema numérico, utilizado durante cien años por tantos catálogos regionales, haya permanecido invariable, algunos tipos, a los que había asignado Thompson más de un número, creando duplicados innecesarios, han sido reubicados en uno solo. Igualmente, se han neutralizado las diferencias entre tipos "irregulares" (los anotados por Aa-Th en tipo más pequeño) y "regulares": se ha vuelto a ponderar la representatividad de los primeros y han sido o bien eliminados o bien incluidos al mismo nivel que los "regulares". Las series de subtipos han intentado ser integradas dentro de "tipos misceláneos" (ATU, 425, 910, 1968, etc.).

Los "Titles" han sido revisados, casi siempre buscando mayor exactitud, concisión y claridad. Prácticamente siempre se ha conseguido. Por ejemplo, ciñéndonos a algunos casos con testimonios hispánicos, el tipo ATU, 15, *The Theft of Food by Playing Godfather* era previamente, en Aa-Th, *The Theft of Butter [or Honey] by Playing Godfather*, y es razonable el cambio, porque, aunque en la tradición hispánica el robo es siempre de una jarra de miel (en menos ocasiones de mantequilla), no se pueden descartar otros alimentos. Sin embargo, en algún caso excepcional, constato que el título más extenso de Aa-Th resultaba más explícito, porque incluía la fórmula del cuento. Así, en ATU, 925: *Tidings for the King* (previamente, en Aa-Th, *Tidings Brought to the King: You Said it, not I*), donde el criado listo se las arregla para dar al amo la mala noticia (que su caballo preferido ha muerto),

sin decir exactamente lo que ha pasado, la clave del cuento está justamente en esa respuesta que en Aa-Th se incorporaba al título: "*Usted lo dijo, no yo*" (igual, en la tradición en catalán: "*Vós ho heu dit, no jo!*"). O, por dar otro ejemplo, en ATU, 1563\*: *The Terrible Threat* (previamente, en Aa-Th, *Sham Threat: either... or*), las escasas versiones hispánicas que conservamos juegan también con esa reticencia que explicitaba el título de Aa-Th: "*O si no...*". Es cierto, sin embargo, que en la mayoría de casos, la simplificación era necesaria y, de hecho, la habían efectuado por cuenta propia otros catalogadores (por ejemplo, ATU, 980: *The Ungrateful Son*, previamente Aa-Th, *Ungrateful Son Reproved by Naive Actions of Own Son*, catalogado ya en el índice de cuentos catalanes por C. Oriol y J. M. Pujol como *El fill desagraït*).

Las "Descriptions", completamente rescritas, son mucho más extensas, detalladas y precisas. Por poner otro caso de difusión hispánica, ATU, 785: *Lamb's Heart* (previamente Aa-Th, *Who Ate the Lamb's Heart?*), se presenta en castellano normalmente como "¿Quién se comió el corazón del cordero?", pero en catalán como "*Sant Pere i el ronyó de be*" ("San Pedro y el riñón de cordero"), aunque hay incluso versiones en las que se come el hígado. No importa. La minuciosidad de ATU ofrece diversas posibilidades: "heart (liver, kidney, brain, tongue)" de "lamb (goat, cow, chicken)". A fin de cuentas el sentido final es el mismo: "God divides a treasure into three parts. The third part is to go to the one who ate the heart, whereupon the companion confesses that it was he who ate it". Es importante en el capítulo de las descripciones la explicitación de temas sexuales (que Aa-Th escondían casi siempre pudibundamente bajo la etiqueta de "obscenos"). Las fichas de resumen argumental del tipo son definitivamente más valiosas que las anteriores de Aa-Th: protagonistas y oponentes son nombrados, y acciones, objetos y situaciones se hacen perfectamente reconocibles, algo que no solía suceder en el anterior catálogo. La ayuda del archivo de la *Enzyklopädie des Märchens* ha sido, en ese sentido, decisiva.

El apartado de "Combinations" permite relacionar los cuentos (solamente algunos) que pertenecen a diversos ciclos narrativos. Por ejemplo, ATU, 300, *The Dragon-Slayer*

combina con los tipos 301, 302, 303, 304, 314, 314A, 315, 326, etc. Bajo la rúbrica de “Remarks” se anotan las fuentes literarias más antiguas e importantes y, si se conoce, la antigüedad de texto, o la primera obra y fecha en que se encuentra atestiguado. Las anotaciones en este apartado son tan precisas como iluminadoras, porque concentran esas fuentes en uno, dos o, a lo sumo, tres testimonios (por ejemplo, Marie de France, *Roman de Renart* o Boccaccio), evitando la prolija lista de obras que podemos consultar con más detalle en otros trabajos.

El apartado de “Literature/Variants” es el más laborioso y novedoso. En un primer cajón aparecen las fuentes bibliográficas principales en orden cronológico. En el segundo, mucho más extenso, vienen las referencias relativas a la difusión geográfica del cuento-tipo, reflejada en catálogos organizados étnica (países, regiones, comarcas, grupos) o lingüísticamente. La inclusión de catálogos nuevos, que incluyen revisión de otros más antiguos, hace innecesaria la farragosa mención de anteriores. Por ejemplo, el de Cirese / Serafini para los cuentos italianos incluye ya los anteriores (D’Aronco, Lo Nigro, Rotunda), que por tanto no serán mencionados; de igual modo el de Oriol / Pujol para los cuentos catalanes, hace innecesario el previo de Pujol.

Los dos primeros tomos, ocupando casi mil doscientas páginas, describen así el patrimonio internacional de narrativa folclórica, distribuido en casi dos mil quinientos cuentos-tipo. El tercer tomo, con Apéndices de referencia, es el menos extenso, pero sus apartados dan perfecta idea de la magna tarea desarrollada en ATU. Además de un utilísimo registro de motivos (los números de ATU, subordinados a la clasificación en letras del *Motif-Index* de Thompson), de listados de nuevos tipos, de cambios de numeración, etc., nos encontramos con una monumental bibliografía de más de cien páginas, que

certifica el rigor de todo el catálogo y la exhaustividad de esta encomiable empresa. Finalmente, la obra se cierra con un valiosísimo índice temático, que remite a los principales temas, argumentos, motivos y protagonistas de los dos mil quinientos tipos de cuentos catalogados.

A veces, una ilustración vale más que mil palabras. En el poco tiempo que he tenido para poder manejar ATU, desde mi recóndito país, donde también, cómo no, viven los cuentos en la tradición oral, he constatado con la práctica su utilidad, su versatilidad y la riqueza del acervo que acumula. Me ha sido relativamente fácil hallar en ATU los tipos de tres cuentos valencianos recogidos recientemente (dentro del área lingüística del catalán). Cuentos nada comunes, que imaginaba tradicionales, pero no catalogados, por encontrarse inéditos, en el completísimo índice de Oriol / Pujol (que reseñábamos en el anterior número de *RIF*). Pues bien, “*Quin aire fa!*”, recogido en el pueblo de Bolulla, resulta ser ATU, 1177A\*: “*I Can’t Hear You*”, con sólo otro testimonio peninsular recogido, castellano, que yo conozca; otro de L’Alcora, para el que sólo encuentro otra versión riojana, resulta ser ATU, 1578A\*, *The Drinking Cup*; y un tercero coincide con ATU, 1418\*, *The Confession*. De este último, Aa-Th, que presentaba el tipo como muy raro y sólo ofrecía testimonios en Alemania y Norteamérica; pero gracias a ATU sé que existen también, como era lógico esperar (pero, ¿cómo saberlo?), versiones peninsulares, en concreto en portugués.

El cuento tradicional, fenómeno folclórico, puede ser peculiar y raro, pero nunca insólito. La obra de Uther nos enseña mucho sobre la universalidad y grandeza de las peculiares y raras historias que, en forma de cuentos, se han contado y aún se cuentan en la tradición oral de mi recóndito país... y en la de todos.

Rafael Beltrán  
Universitat de València

## Noticias

### **Xº Congreso Latinoamericano de Folklore del Mercosur y XIVº Jornadas Nacionales de Folklore**

Este congreso se realizó en la Ciudad de Buenos Aires del 16 al 19 de noviembre de 2004 y tuvo como eje temático central *“Folklore y política nacional”*.

Los objetivos de esta convocatoria fueron:

- Analizar y reflexionar acerca del rol asignado al Folklore en el diseño y la elaboración de políticas en el nivel nacional e internacional.
- Coordinar estrategias y acciones, en el nivel nacional e internacional, tendientes a fortalecer los vínculos académico-culturales entre profesionales e instituciones dedicadas al Folklore.
- Documentar y difundir los resultados obtenidos.

Los siguientes fueron los ejes temáticos alrededor de los cuales se centraron las ponencias.

1. Folklore: Teoría y metodología.
2. Folklore y Narrativa.
3. Folklore, Arte y Estética.
4. Folklore y Comunicación.
5. Folklore y Globalización.
6. Folklore: Investigaciones Regionales.
7. Folklore y políticas educativas y culturales.
8. El Tango pasado y presente de una manifestación popular

### **Simposio sobre “El proceso del Folklore en una sociedad en transformación”**

La Universidad de Rosario, fue sede del Primer Congreso Latinoamericano de Antropología

que se llevó a cabo en nuestro país, entre el 11 y el 15 de julio del 2005. En este marco se desarrollaron temáticas relacionadas con el campo del Folklore, con un simposio específico bajo el título “El proceso del Folklore en una sociedad en transformación”, coordinado por las licenciadas Ana María Dupey y Flora Losada. Las exposiciones programadas respondieron al siguiente cronograma.

Manuel Dannemann introdujo su ponencia sobre “La cultura del Folklore. El Folklore como cultura”, con una breve revisión sobre tendencias teóricas actuales y bibliografía internacional referidas a la disciplina, invitando a acercar colaboraciones que posibiliten mantener un registro actualizado de las mismas. Flora Losada expuso “Carnaval y valores en Tilcara” dando cuenta de los rituales que se despliegan de modo diferencial en comparsas y fortines, poniendo en evidencia los procesos de constitución de identidades colectivas y la patrimonialización que apela a la selección de distintas tradiciones en relación a dicha identidad. Eva Bomben, Ana María Dupey y María E. Necuzzi presentaron “La interpretación de lo gauchesco en el proceso de enmarcado del discurso de movimientos de trabajadores desocupados en la Argentina actual”. Destacaron en su análisis la apelación que los piqueteros realizan al género gauchesco para definir una identidad grupal, basada en un reclamo de justicia social. Patricia Coto de Attilio expuso “Archivo y memoria: narraciones orales de migrantes afincados en el conurbano”, refiriéndose a un estudio que viene realizando sobre un grupo de migrantes santiagueños en relación con otros procedentes de países extranjeros, afincados ambos en la ciudad de Berisso (Provincia de Buenos Aires). Mercedes Tella plantea “Algunas reflexiones sobre la construcción narrativa del relato folclórico en archivos publicitarios”, indagando en el uso retórico y argumentativo de los cuentos maravillosos dentro del campo de la publicidad; mientras Luis Beltrán, en

representación de Roberto Benjamin bajo el título “A perna-cabeluda” también dio cuenta de la relación entre el folclore y la comunicación.

Enrique Flores en “Malverde: exvotos, plegarias y corridos” puso en relación un tipo particular de literatura de crímenes con devociones populares, destacando la vigencia de una vertiente que trasciende el ámbito regional, y en la que se confunden los bandidos y los santos. María Inés Palleiro “Caperucita y El Duende: oralidad folclórica y discurso filmico”, remite a la función del archivo en la recuperación de una memoria, reelaborada a través de los mass-media.

N. Elena Hourquebie de Corbat presentó “El tatuaje como estrategia comunicativa” a partir de un trabajo de campo con jóvenes en conflicto con la ley penal. José Clerton de Oliveira Martins presentó un trabajo realizado con Edwilson Soares Freire: “Assim na terra como no céu: o sagrado e o profano na festa religiosa” mostrando características y procedimientos relacionales y de imbricación del folclore con otras esferas culturales, como así también las tensiones presentes en tales procesos.

El interés despertado por los distintos temas expuestos se puso en evidencia por la activa participación de los asistentes, quienes, a través de preguntas y comentarios dieron lugar a explicaciones y debates que enriquecieron el simposio.

*N. Elena Hourquebie*

#### **14° Congreso de la International Society for Folk Narrative Research (ISFNR)**

El 14° Congreso de la International Society for Folk Narrative Research (ISFNR) tuvo lugar entre el 26 y el 31 de julio del 2005, en la ciudad universitaria de Tartu, la segunda ciudad de la República de Estonia. Tartu es una pequeña y tranquila ciudad, pero esta tranquilidad disfraza su importancia en la historia cultural de Estonia, de la región báltica y aún del antiguo imperio ruso. Fundada en el año 1632 cuando la región pertenecía al reino sueco, la universidad fue reestablecida en 1802 como institución

germanófona y desempeñó un importantísimo papel en la vida intelectual de varias naciones del entonces imperio ruso y, sobre todo, en la de la nación estonia (lo que continuó en la República Estonia, mientras la universidad pasó a ser una institución de lengua estonia). La importancia intelectual de Tartu destacó también en los estudios folclóricos, con el comienzo de las grandes recopilaciones en el siglo XIX y el establecimiento de uno de los archivos folclóricos más grandes del mundo. A ello se sumó la presencia, desde 1919 hasta 1939, del gran investigador Walter Anderson como primer catedrático de Folclore en la Universidad.

En un Congreso tan grande es difícil tener una perspectiva general del conjunto. Entre las sesiones plenarias, que tuvieron lugar en la sala mayor del edificio de la Universidad, se destacaron algunas de ellas. La acústica deficiente de la suntuosa sala llevó a que las conferencias que más utilizaron soportes visuales como *Powerpoint* tuvieran, por ello, más éxito. La contribución de Charles Briggs sobre la comunicabilidad de la tradición ofreció una perspectiva universal sobre los estudios folclóricos, con una digresión acerca de su trabajo de campo en Venezuela: lo que contribuyó a fomentar la opinión que, sin duda, Briggs es un digno sucesor de la cátedra de Alan Dundes en Berkeley. Otro investigador norteamericano Carl Lindahl brindó una conferencia bien ilustrada sobre los usos de los cuentos dentro de una sola familia, de las montañas de los Apalaches, durante un período de 45 años. La interrogación del conocido investigador israelí-norteamericano Dan Ben-Amos sobre el sentido de los cuentos, basada en un corpus israelí, suscitó un debate animado. La investigadora india Sadhana Naithani planteó el problema de los estudios folclóricos en la edad posmoderna cuando la disyunción de sus referentes (saber y vida del pueblo) ha relativizado sus definiciones.

Las sesiones paralelas dieron un panorama de los estudios folclóricos actuales, desde los temas clásicos hasta los desafíos de la disciplina contemporánea. Se destacó una serie de seis sesiones especiales, organizada por Ülo Valk, sobre la religión vernácula (y hay ya rumores sobre una publicación especial reuniendo estas ponencias). Se puede nombrar

otras series de sesiones sobre géneros narrativos (con sesiones distintas sobre cuentos, leyendas, épicas, bromas, canciones, etc.); el patrimonio y la política; el género (sexual) en la narrativa; teorías y métodos; fiestas y rituales; la comunidad y la comunicación; proverbios (también tratados en la ponencia plenaria del investigador estonio Arvo Krikman); el socialismo y el pos-socialismo (un tema de mucho interés en esta región y con muchos delegados de los países ex-comunistas); el lugar y el espacio (también tratado en la ponencia plenaria del investigador anglo-islandico Terry Gunnell); la tradición y la *performance*; la migración y las diásporas; la comunicación mediada por computadora y bases de datos; la historia oral; la naturaleza y la experiencia; el cuidado y la pérdida (en el contexto médico o terapéutico); y la teoría literaria.

El amplio tema del Congreso, 'Folk Narrative Theories and Contemporary Practices' (Teorías de la narrativa oral y prácticas contemporáneas), atrajo a aproximadamente 250 delegados, en su gran mayoría de Europa septentrional, oriental y central (entre ellos cincuenta finlandeses) y, también, varios de EE.UU., de Israel y de otros países. El delegado sudamericano, el Dr. Manuel Danne-mann, fue un abogado elegante y convincente a favor de la propuesta de Martha Blache y de Ana María Dupey, a la Asamblea General, de que las Jornadas de Narrativa de La Pampa, Argentina, sean también ocasión de la próxima Conferencia Intermedia de la ISFNR, una propuesta que ganó la aprobación general. La Asamblea General de la ISFNR asistió en la última función de la investigadora israelí Galit Hasan-Rokem como Presidente de la Sociedad y votó por su sucesor, Ülo Valk, catedrático de Folclore en la Universidad de Tartu.

Más allá de la perfecta organización de la reunión, Mare Kõiva, Directora de la Sección de Folclore en el Museo Literario Estonio (una institución donde se conservan los Archivos Nacionales de Folclore) y Presidente del Comité Ejecutivo del Congreso, reunió en el congreso las diversas energías de los estudios folclóricos actuales y comprobó la viabilidad de una disciplina que a veces suscita demasiado pesimismo entre sus seguidores (que no deben olvidar que son también sus protagonistas). Y Mare Kõiva comprobó una

cosa más: que Estonia, ahora, es uno de los centros mas importantes de la disciplina.

*Diarmuid O'Giolláin*

Department of Folklore and Ethnology  
National University of Ireland  
Cork, Irlanda

## VII Jornadas de Estudio de la Narrativa Folklórica (2007)

### 2007 Latinamerican Interconference on Folk Narrative Studies (ISFNR)

Se encuentran en preparación las VII Jornadas de Estudio de la Narrativa Folklórica organizadas por el Departamento de Investigaciones Culturales de la Subsecretaría de Cultura del gobierno de La Pampa y el Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano de la Secretaría de Cultura de la Nación. Dichas jornadas a lo largo de sus sucesivas ediciones contaron con la participación de numerosos colegas, que realizaron aportes significativos en el desarrollo de un espacio de socialización del conocimiento científico sobre la narrativa folklórica, que ha adquirido reconocimiento tanto de instituciones como de investigadores. Estos antecedentes han contribuido a que en esta oportunidad, las mismas se constituyan en la primera reunión de la sección Latinoamericana de Estudios de la Narrativa Folklórica (Latinamerican Interconference on Folk Narrative Studies) de la International Society of Folk Narrative Research (ISFNR), que preside el Dr. Ülo Valk. Dicha entidad, que tiene por finalidad desarrollar el trabajo académico en el campo de la narrativa folklórica a nivel mundial y estimular el contacto e intercambio de perspectivas entre sus miembros, ha considerado favorablemente que las Jornadas sean la instancia en la que se concreten dichos objetivos. Por lo que se trata de una singular oportunidad no sólo para estrechar lazos académicos dentro de la región sino para ampliarlos a una escala internacional. Las jornadas se efectuarán como en la ediciones anteriores en Santa Rosa, La Pampa, Argentina, entre el 20 y 22 de setiembre del 2007. El tema central de las mismas es "Narrativa folklórica y sociedad" y se hallan estructuradas en las siguientes sesiones:

- 1) Narrativa folklórica: estructura, procesos y contextos.
- 2) Narrativa folklórica y medios de comunicaciones masivos.
- 3) Narrativa folklórica y la construcción de identidades sociales.
- 4) Narrativa folklórica y memorias sociales.

Temas que esperamos generen un diálogo enriquecedor entre quienes participen. Asimismo se están planificando las conferencias, que complementan el programa de las jornadas.

Los idiomas oficiales de las jornadas son: castellano, portugués e inglés.

Los interesados en participar en las Jornadas pueden comunicarse indistintamente con las siguientes personas:

#### **Departamento de Investigaciones Culturales**

Bartolomé Mitre 85  
6300 Santa Rosa, La Pampa, Argentina  
Teléfono / Fax: (54-2954) 42-7401  
Contacto: MARIA INES PODUJE - E-mail:  
sc\_investiglapampa@cpenet.com.ar

#### **Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano**

3 de Febrero 1378  
1426 Buenos Aires, Argentina  
Teléfono / Fax: (54-11) 4783-6554  
Contacto: ANA MARIA DUPEY - E-mail:  
ana@bibapl.edu.ar

#### **“La deuda europea a los pueblos de América Indígena”. Discurso del cacique Guaicaipuro Cuatemoc ante la Reunión de Jefes de Estado de la Comunidad Europea\***

“Aquí pues yo, Guaicaipuro Cuatemoc, he venido a encontrar a los que celebran el encuentro. Aquí pues yo, descendiente de los que poblaron la América hace cuarenta mil años, he venido a encontrar a los que la encontraron hace sólo quinientos años. Aquí pues, nos encontramos todos. Sabemos lo que somos y es bastante. Nunca tendremos otra cosa.

El hermano aduanero europeo me pide papel escrito con visa para poder descubrir a los que me descubrieron. El hermano usurero europeo me pide pago de una deuda contraída por Judas, a quien nunca autoricé a venderme. El hermano leguleyo europeo me explica que toda deuda se paga con intereses aunque sea vendiendo seres humanos y países enteros sin pedirles consentimiento.

Yo los voy descubriendo. También yo puedo reclamar pagos y también puedo reclamar intereses. Consta en el Archivo de Indias, papel sobre papel, recibo sobre recibo, y firma sobre firma, que solamente entre el año 1503 y 1660 llegaron a San Lucas de Barrameda 185 mil kilos de oro y 16 millones de kilos de plata provenientes de América. ¿Saqueo? ¡No lo creyera yo! Porque sería pensar que los hermanos cristianos faltaron a su séptimo mandamiento. ¿Expoliación? ¡Guárdeme Tanatzin de figurarme que los europeos, como Caín, matan y niegan la sangre de su hermano! ¿Genocidio? Eso sería dar crédito a los calumniadores, como Bartolomé de las Casas, que califican al encuentro como destrucción de las Indias, o a ultrosos como Arturo Uslar Pietri, que afirma que el arranque del capitalismo y la actual civilización europea se deben a la inundación de metales preciosos.

¡No! Esos 185 mil kilos de oro y 16 millones de kilos de plata deben ser considerados como el primero de muchos otros préstamos amigables de América destinados al desarrollo de Europa. Lo contrario sería presumir la existencia de crímenes de guerra, lo que daría derecho no sólo a exigir la devolución inmediata, sino la indemnización por daños y perjuicios. Yo, Guaicaipuro Cuatemoc, prefiero pensar en la menos ofensiva de estas hipótesis. Tan fabulosa exportación de capitales no fueron mas que el inicio de un Plan Marshalltesuna, para garantizar la reconstrucción de la bárbara Europa, arruinada por sus deplorables guerras contra los cultos musulmanes, creadores del álgebra, la poligamia, el baño cotidiano y otros logros superiores de la civilización. Por eso, al celebrar el Quinto Centenario del Empréstito, podemos preguntarnos: ¿Han hecho los hermanos europeos un uso racional, responsable o por lo menos productivo de los fondos tan generosamente adelantados por el Fondo Indoamericano Internacional? Deploramos decir que no.

En lo estratégico, lo dilapidaron en las batallas de Lepanto, en armadas invencibles, en terceros reichts y otras formas de exterminio mutuo, sin otro destino que terminar ocupados por las tropas gringas de la OTAN, como en Panamá, pero sin canal. En lo financiero, han sido incapaces, después de una moratoria de 500 años, tanto de cancelar el capital y sus intereses, cuanto de independizarse de las rentas líquidas, las materias primas y la entrega barata que les exporta y provee todo el tercer mundo. Este deplorable cuadro corrobora la afirmación de Milton Friedman, según la cual, una economía subsidiada jamás puede funcionar y nos obliga a reclamarles, para su propio bien, el pago del capital y los intereses que, tan generosamente hemos demorado todos estos siglos en cobrar.

Al decir esto, aclaramos que no nos rebajaremos a cobrarle a nuestros hermanos europeos las viles y sanguinarias tasas de 20 y hasta 30% de interés, que los hermanos europeos le cobran a los pueblos del Tercer Mundo. Nos limitaremos a exigir la devolución de los metales preciosos adelantados, más el módico interés fijo del 10%, acumulado sólo

durante los últimos 300 años, con 200 años de gracia. Sobre esta base, y aplicando la fórmula europea del interés compuesto, informamos a los descubridores que nos deben, como primer pago de su deuda, una masa de 185 mil kilos de oro y 16 millones de kilos de plata, ambas cifras elevadas a la potencia de 300. Es decir, un número para cuya expresión total, serían necesarias más de 300 cifras, y que supera ampliamente el peso total del planeta Tierra. Muy pesadas son esas moles de oro y plata. ¿Cuánto pesarían calculadas en sangre?

Decir que Europa, en medio milenio, no ha podido generar riquezas suficientes para cancelar ese módico interés, sería tanto como admitir su absoluto fracaso financiero y/o la demencial irracionalidad de los supuestos del capitalismo. Tales cuestiones metafísicas, desde luego, no nos inquietan a los Indo-americanos. Pero sí exigimos la firma de una Carta de Intención que discipline a los pueblos deudores del Viejo Continente, y que los obligue a cumplir su compromiso mediante una pronta privatización o reconversión de Europa, que les permita entregárnoslas entera, como primer pago de la deuda histórica ...”

\* Agradecemos al Dr. Román Robles Mendoza, Director de la Revista de Antropología de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Perú, que nos permitiera reproducir este discurso que fue publicado en la Revista de Antropología, Cuarta Época, Año II, N° 2, octubre de 2004, pp. 284-285.

