



Revista de Investigaciones Folclóricas N° 17, diciembre de 2002

Se han producido modificaciones importantes con respecto a la revista, por lo que les rogamos, por favor, tomar nota

Queremos hacer saber a los lectores de la **Revista de Investigaciones Folclóricas**, que a partir del N° 18, correspondiente a diciembre de 2003, suspenderemos la edición en papel de nuestra revista para publicarla únicamente por Internet. Nos vemos en la necesidad de tomar esta decisión porque, a raíz de la implementación del modelo neoliberal en la Argentina, durante la década del 90, se privatizaron los servicios públicos, entre ellos el del Correo. Desde entonces la nueva empresa fue incrementando constantemente las tarifas postales hasta alcanzar en el 2002 aumentos del 650% (seiscientos cincuenta por ciento). Como comprenderán, no estamos en condiciones de afrontar un gasto de tal magnitud. Lamentamos tener que tomar esta medida porque entendemos que, sustituir el ejemplar impreso por el electrónico implica una diferencia sustancial, pero por el momento no encontramos otra solución más adecuada.

Esta decisión trae como consecuencia que tengamos que suspender el canje establecido con un considerable número de bibliotecas universitarias de distintos países. Agradecemos vivamente a todas estas instituciones el valioso material que nos hicieron llegar hasta ahora, en calidad de canje, el que contribuyó a que los folcloristas latinoamericanos pudiéramos establecer un fecundo intercambio con colegas de otros centros académicos del mundo.

Confiamos que nuestros lectores sabrán comprender estos cambios y queremos informarles que, de ahora en más nos pueden localizar en el siguiente sitio: **www.investigacionesfolcloricas.com**




Revista de Investigaciones Folclóricas N° 17, December 2002

There are important changes regarding our journal. We would appreciate it very much if you would please take note of these changes

We want to let our readers know that as from volume 18 (December 2003) of the **Revista de Investigaciones Folclóricas**, we have to suspend the paper edition of our journal, in order to publish it only through Internet. We have taken this decision owing to the neoliberal model that was applied in Argentina during the 90's. Due to this model, the public services were privatized, among them the Post Office. Since then the new company had constantly raised its prices, so as to reach during 2002 a growth of 650% (six hundred and fifty per cent). As you can imagine we are not able to face with expenses of such magnitude. We really regret having had to undertake this type of measure, because we understand that to substitute the print by the electronic volume, implies a substantial difference. But for the moment, we haven't been able to find a more adequate solution.

Due to this decision we are going to interrupt the periodical exchange we had established with a considerable number of University libraries of different countries. We are very grateful to all of these institutions, for the valuable material that they had so kindly sent us up to now, which has contributed to establish a fruitful interchange between Latin American folklorists with colleagues of others academic centers around the world.

Hoping that our readers will be able to understand our difficulties, we would like to let them know that, from now on, they can locate us at the following address: **www.investigacionesfolcloricas.com**



ISSN 0327-0734

Revista de Investigaciones Folclóricas

vol. 17

diciembre de 2002

**Esta revista se publica anualmente para
el mes de diciembre**

Buenos Aires, Argentina

Revista de Investigaciones Folclóricas

vol. 17, diciembre de 2002

Directora
Martha Blache

Comité Editorial

Isabel Aretz - Presidente del Centro Argentino de Etnomusicología y Folklore, Argentina
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

Secretaría 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 julio.

Para hacer llegar colaboraciones o requerir información, dirigirse a:

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

E-mail: mblache@elsitio.net
Tel/Fax: (54-11) 4781-7550
www.investigacionesfolcloricas.com

I N D I C E

	Pág.
Comentario editorial	7
Summaries	9
Crítica a algunos trabajos científicos recientes sobre las creencias folclóricas	13
Patrick B. Mullen	
Cultura popular, relativismo cultural y diversidad	23
Diarmuid Ó Giolláin	
Aurora boreal: transformaciones de las teorías clásicas del folclore nórdico	33
Galit Hasan-Rokem	
Folclore: una disciplina científica. Algunos fundamentos epistemológicos	47
Liliana Clement	
As festas populares como processos comunicacionais: revisitando o pensamento de Luiz Beltrão	55
Roberto Benjamin	
La política de la representación del folclore y el debate sobre la autenticidad	61
Ana María Dupey y Eva Bomben	
«Son negros por la fe». Acerca de la africanidad del culto a san Baltazar en el litoral mesopotámico argentino	69
Norberto Pablo Cirio y Gustavo Horacio Rey	
Testimonios del espacio urbano: el graffiti	80
María Paulinelli	
Los juegos humanizadores: infancia, adolescencia y cultura	85
María Marta Pasini	
Gastronomía andina, sobre gustos y sabores	93
Juan José García Miranda y Gloria A. Miranda Zambrano	
Estudiar la poesía improvisada. Hacia una metodología interdisciplinar	105
Alberto del Campo Tejedor	
Identidad, ambigüedad, conflicto: las performances narrativas como una estrategia de análisis de la cultura de frontera entre Brasil, Argentina y Uruguay	114
Luciana Hartmann	
El pasado inacabado. Relato de un historiador local	123
Margarita Ondelj	
La transición política y económica vs. la tradición de la narrativa local. Un ejemplo polaco	132
Violetta Krawczyk-Wasilewska	
Folclore laboral: su representación a través de la narrativa	135
Patricia Coto de Attilio y Elena Hourquebie de Corbat	
El protocolo médico como una forma de performance cultural: la neutralidad profesional y su efecto en la vida de los pacientes y sus familias	145
Silvia Balzano, Mabel Preloran y Carole Browner	
Memoria	
. Lázaro Flury (Jorge Acosta y Carlina Sosa).....	156
. Leea Virtanen (Mícheál Briody).....	157
. Lauri Honko (Mícheál Briody).....	158
Información bibliográfica	
. Candace Slater. Entangled Edens. Visions of the Amazon.....	161
(S.Balzano)	

. Ricardo J. Kaliman y colaboradores. Sociología y cultura. Propuestas conceptuales para el estudio del discurso y la reproducción cultural (F. Losada)	162
. Joseph L. Mbele. Matengo Folktales (A.M. Dupey)	163
. José Carlos Rossato. Saci (P.C. de Attilio)	164
. Shozo Masuda, ed. Estudios Latinoamericanos en Alemania (N.E. Hourquebie)	164
. Altimar Pimentel. Estórias de Luzia Teresa. A maior contadora de estórias do mundo..... (F. Coluccio)	165
. Félix Coluccio. Devociones populares. Argentinas y Americanas (M. Dobruskin)	165
. Félix Coluccio. Diccionario folklórico de la flora y la fauna de América (N.E. Hourquebie)	166
. David Stanley & Elaine Thatcher, eds. Cowboy Poets and Cowboy Poetry (A.M. Dupey)	166
. Miguel R. López Breard. El Ñe'enga. Refranes, adagios, máximas, sentencias y dichos célebres en el área guaraníca (C. Vayá)	168
. César E. Quiroga Salcedo. Onomástica de Cuyo, Argentina. Una proyección a la onomástica hispano-latinoamericana (N.E. Hourquebie)	168
. Doralice F. Xavier Alcoforado y María del Rosario Suárez Albán (coord.). Contos populares brasileiros. Bahía (P.C. de Attilio)	169
. María Marta Pasini (autora y comp.). La infancia en juego (A.M. Dupey)	169
. María Inés Poduje. La Pampa: algo sobre sus nombres (N.E. Hourquebie)	170
. Baronesa Esther Sant' Anna de Almeida Karwinsky. Contos dos indios botocudos (P.C. de Attilio)	170
. Maria Vasenkari, Pasi Enges & Anna-Leena Siikala, editors. Telling, Remembering, Interpreting, Guessing. A Festschrift for Prof. Annikki Kaivola-Bregenhøj on her 60th Birthday 1st. February 1999 (Carmen Vayá)	171
. Elena Achilli, E. Cámpora, L. Giampani, N. Nemcovsky, S. Sánchez y J. Sapiro. Escuela y ciudad. Exploraciones de la vida urbana (S. Balzano)	171
. Accame, Santamaría, Ruiz Moreno, Dorra, Casasco, Bossi, Kulemeyer, Mirande, Di Pietro, Agüero, Terrón. Mounstruos (F. Losada)	172

Noticias

. Conferencias del Dr. Dov Noy	175
. VIIº Congreso Latinoamericano de Folklore del Mercosur y XIº Jornadas Nacionales de Folklore	175
. El regreso de los Archivos del Folclore Chileno	175
. Aniversario: 25 años del Centro de Investigadores de Folklore (CIF)	175
. Designación del Dr. Eduardo Quiroga Salcedo	176
. Interconferencia de la Sociedad Internacional para la Investigación de la Narrativa Folklórica (ISFNR)	176

Comentario editorial

Este nuevo número de la **Revista de Investigaciones Folclóricas** nos brinda la grata oportunidad de comunicarnos una vez más con nuestros lectores, como lo venimos haciendo anualmente, desde hace diecisiete años, en forma ininterrumpida. Si bien no es una trayectoria demasiado larga para una revista, lo es para nosotros ya que durante todos estos años hemos tenido que sortear una serie de obstáculos, atendiendo a que el contexto económico, político y social de la Argentina está sujeto a una serie de vaivenes que dificultan la continuidad de una publicación como ésta.

Hasta este año pudimos ir superando las dificultades que se nos presentaban, pero ahora nos encontramos con una barrera infranqueable: el costo del correo postal. Durante la década de los '90, y como consecuencia del modelo neoliberal adoptado en nuestro país, se privatizaron todos los servicios y el Correo -al igual que otros servicios públicos - pasó a manos privadas. Desde entonces las nuevas autoridades de la empresa fueron modificando constantemente las tarifas, pero en el último año, la crisis por la que está atravesando la Argentina, acentuó esta tendencia alcista y el incremento alcanzó cifras exorbitantes como que algunos servicios postales aumentaron del 650% (seiscientos cincuenta por ciento). Como ustedes comprenderán, no estamos en condiciones de afrontar un gasto de esta magnitud. Dadas, entonces, las actuales circunstancias nos vemos en la necesidad de modificar nuestra forma de operar. Por lo tanto a partir del N° 18, correspondiente a diciembre de 2003, hemos decidido suspender la edición en papel de la revista, optando por publicarla únicamente por Internet. Lamentamos profundamente tener que tomar esta decisión porque entendemos que hay una diferencia sustancial al reemplazar el ejemplar impreso por el electrónico. Sobre todo teniendo en cuenta que, dentro de nuestras modestas posibilidades, la **Revista de Investigaciones Folclóricas** tuvo, hasta ahora, una amplia distribución geográfica llegando a bibliotecas universitarias y centros de investigación de 35 países.

Esta decisión también trae como consecuencia que tengamos que suspender el canje establecido con un considerable número de bibliotecas universitarias de distintos países. Agradecemos vivamente a todas estas instituciones el valioso material que gentilmente nos hicieron llegar hasta ahora en calidad de canje, el que contribuyó a que los folcloristas latinoamericanos pudiéramos establecer un fecundo intercambio con colegas de otros centros académicos del mundo.

Confiamos que nuestros lectores sabrán comprender estos cambios, y queremos informarles que, de aquí en adelante, el sitio para localizarnos es: **www.investigacionesfolcloricas.com**

En dicho sitio de la web se incluyen todos los índices de la **Revista de Investigaciones Folclóricas**, desde el número 1 al 17, y el contenido completo de los cuatro últimos volúmenes publicados hasta ahora (N° 14, diciembre 1999, N° 15, diciembre 2000, N° 16, diciembre 2001 y N° 17, diciembre 2002).

Los trabajos que presentamos en este volumen N° 17, abarcan distintos temas y enfoques, incluyendo aportes de investigadores locales y de otros países. Los cuatro primeros artículos se encuadran en un horizonte teórico y metodológico. Patrick B. Mullen cuestiona los viejos paradigmas del romanticismo y del positivismo en el estudio de las creencias folclóricas, a la par que delinea nuevas perspectivas teóricas. Diarmuid Ó Giolláin examina los estudios folclóricos en el contexto del postmodernismo y la globalización vislumbrando que la actual conyuntura histórica puede dar lugar a una disciplina multicéntrica y multilingüe. Galit Hasan-Rokem aborda tres enfoques teóricos en la investigación del folclore nórdico, que han sido fundamentales en la configuración de nuestra disciplina. Liliana Clement brinda un conjunto de reflexiones epistemológicas al quehacer de la folclorística sobre la base del Programa de Investigación Científica propuesto por Imre Lakatos.

Los siguientes tres artículos tratan sobre fiestas populares vistas desde diferentes ángulos. Roberto Benjamin plantea estudiarlas a partir del concepto de «folkcomunicación», formulado por Luiz Beltrão, por entender que permite comprender más acabadamente los fenómenos culturales y comunicativos a los que ellas dan lugar. Ana María Dupey y Eva Bomben analizan un festival de danzas y canciones folclóricas realizado en Venezuela, dilucidando la relación entre autenticidad, folclore y tradición. Norberto Pablo Cirio y Gustavo Horacio Rey postulan que un considerable número de rasgos presentes en la celebración del culto a San Baltazar, en el nordeste argentino, connotan marcas de africanidad.

María Paulinelli analiza el graffiti en la ciudad de Córdoba, Argentina, destacando el mensaje contestatario que transmiten, al mismo tiempo que permiten recuperar memorias e identidades colectivas. A través de un repertorio de nanas, rimas y canciones infantiles y juveniles, María Marta Pasini resalta el valor cultural y educativo de tales expresiones tradicionales. En tanto que Juan José García Miranda y Gloria A. Miranda Zambrano presentan una pormenorizada descripción sobre los ingredientes utilizados en la preparación de comidas que se consumen en la vida diaria, festiva o ritual de la región andina del Perú.

Las restantes colaboraciones giran alrededor de distintas expresiones narrativa. Alberto del Campo Tejedor aborda la poesía improvisada. Sobre la base de su investigación entre los troveros de la comarca andaluza de la Alpujarra, aboga por estudiarla a partir de la performance, a fin de captar toda la riqueza del proceso de comunicación al que da lugar. Siguiendo en la línea de la performance, Luciana Hartmann analiza desde esta perspectiva, narrativas orales que particularizan a la cultura de frontera que se da entre tres países sudamericanos lindantes: Brasil, Argentina y Uruguay. Margarita Ondelj muestra cómo las narrativas sobre el pasado, que circulan en una localidad patagónica, modelan no sólo las identidades culturales sino también las expectativas de los pobladores en relación al porvenir. Violetta Krawczyk-Wasilewska centra su atención en las transformaciones de la tradición narrativa en Polonia que han ejercido una vasta influencia en el proceso de la memoria social e histórica de la sociedad polaca actual. Patricia Coto de Attilio y Elena Hourquebie de Corbat encaran una leyenda urbana sobre la aparición de seres extraterrestres y el tratamiento diferencial que recibe por parte de los periodistas al transformarla en noticia para los medios. Por último Silvia Balzano, Mabel Preloran y Carole Browner estudian la reacción emocional de una mujer latina, residente en Los Angeles, que acaba de someterse a un test prenatal. A través del análisis de este caso advierten que entre las minorías latinas residentes en los EUA, la neutralidad profesional del personal médico pareciera restringir más que asegurar su libertad de elección.

Dedicamos este volumen a la memoria de tres distinguidos folcloristas recientemente fallecidos: el argentino Lázaro Flury y los finlandeses Leea Virtanen y Lauri Honko. Todos ellos han hecho aportes sustanciales a la folclorística en sus respectivos ámbitos de trabajo. El Dr. Honko, además, brindó a sus colegas de los países en vías de desarrollo su firme y sostenido apoyo a través de los cursos, conferencias y simposios que organizó, contribuyendo de esta forma a promover los estudios folclóricos en distintos países. A todos ellos nuestro sincero agradecimiento.

También queremos manifestar nuestra gratitud a la Sra. Nydia González de Quinteros por su eficaz colaboración editorial que año a año nos brinda generosamente.

Saludamos cordialmente a todos nuestros lectores y les recordamos que a partir del próximo número nos encontrarán en la web: **www.investigacionesfolcloricas.com**

La Dirección

Summaries

A Critique of Some Recent Folk Belief Scholarship (page 13)

Patrick B. Mullen

Since the advent of reflexive ethnography and cultural politics in folklore studies, older romantic and positivist paradigms for the study of folk belief have been questioned and new theoretical perspectives have opened. This essay is a critique of the recent work of some leading folk belief scholars in the United States and England such as David Hufford, Elaine Lawless, Gillian Bennet, Bonnie O'Connor, and Leonard Primiano and such theories as «experience-centered», «reciprocal ethnography», and «vernacular religion». Although these approaches offer exciting possibilities for the future research, problems of cultural representation remain.

Keywords: folk belief, reflexive ethnography, cultural politics, folklore theory.

Popular Culture, Cultural Relativism and Diversity (page 23)

Diarmuid Ó Giolláin

This article examines folklore studies in the context of postmodernism and globalization. The development of folklore as part of a national movement in two small European countries is discussed as an example of the defense of cultural diversity. Since folklore as a concept derives to a large extent from the first defense of cultural diversity, in the late 18th century, the present conjuncture should be favourable to the flourishing of the traditions of a multcentred and multilingual discipline.

Keywords: folklore, nationalism, cultural diversity, postmodernity.

Aurora Borealis: Trans-formations of Classical Nordic Folklore Theories (page 33)

Galit Hasan-Rokem

This article delineates a systematic reconsideration of three theoretical approaches in Nordic folklore research that have been central in the formation of the discipline beyond the confines of the countries where they were initially conceived and have inspired and influenced folklore theory and folklore methodologies worldwide. These are: Olrik's Epic Laws, the geographical-historical Arbeitsmethode as developed by Kaarle Krohn, and the concept of oikotyp, or ecotype, articulated by Carl Willhelm von Sydow.

Each of these is reinterpreted in the framework of a later theoretical development, thus possibly rendered useful for research in the present and the future. The Dane Olrik's laws will be shown to gain new meaning with reference to contextual analysis of performance. The principal theoretical term of the geographical-historical method, type and motif, have gained new meaning within the framework of new theoretical frameworks, especially formalist, structuralist and semiotic ones. Von Sydow's oikotype is reinvigorated from a functionalist and neo-functionalist point of view, as well as by the introduction of the perspective of collective identity.

The move delineated by the present discussion could be understood within the context of postmodern theorizing, which privileges inclusion and synchronization of diachronic discourses. The paper's aim is also to promote the elaboration of an independent and integrative history of the discipline of folklore, reinterpreting the past informed by hermeneutics, consequently imputing the later developments of the discipline in our understanding of earlier theory.

Keywords: theory, oikotype, geographical-historical method, Epic Laws, performance, semiotics, identity.

Folklore: A Scientific Discipline. Epistemological Foundations (page 47)*Liliana Clement*

This paper aims at reflecting on the scientific nature of Folklore studies. The non-standard proposals of Philosophy of Science were instrumental in allowing us to carry out an interpretive reading in which we advance some considerations that aim at positioning the Folklore discipline as a scientific field. We suggest that the debate on the scientific status of Folklore studies, which behooves to Epistemology has not been undertaken yet.

Keywords: folkloristics, Epistemology, Lakatos.

Popular Festivals as Communicative Processes: Revisiting the Thought of Luiz Beltrão (page 55)*Roberto Benjamin*

This work fits into the new global structures of Folkcommunication, branch of studies put forward by Brazilian scientist Luiz Beltrão. Beltrão established several categories into which festivals can be classified for a subsequent approach of the communicative processes involved in them.

Keywords: festivals, folkcommunication.

The Politics of Folklore Representation and the «Authenticity» Debate (page 61)*Ana María Dupey and Eva Bomben*

This article analyzes how the quality of «authenticity» ascribed to folk songs and dances becomes an authoritative resource. Focusing on the study of the public performance of the Festival of Folk Dances and Songs that took place in Caracas in 1948, both the relationship between authenticity, folklore and tradition and the imagination of Venezuela as a Nation-State are explained.

Keywords: authenticity, folklore, tradition, representation.

«Son negros por la fe» [«They are Black due to Faith»]. On Africanity in the Cult of San Baltazar in the Argentine Northeast (page 69)*Norberto Pablo Cirio and Gustavo Horacio Rey*

Despite its past of slavery, Argentina is a country with a very small Black population. Contrary to what has been the case in most of the Americas, the cultural heritage of Afro-Argentines has been scantily investigated. In our opinion, this lack of interest is due to an ideological position that is not interested in acknowledging the Black presence in a country that defines itself as «White». The cult of San Baltazar, the Black king is found as part of the cultural heritage of this group, its presence dates back to colonial times and is currently observed in a wide area of our Northeast.

Our hypothesis is that a large part of the current features of this cult connotes elements of Africanity. Our objective is to show that Afro-Argentine cultural features -both concrete and structural- are still present in this cult. We group such features into four units of analysis: (a) music and dance, (b) musical instruments, (c) actors, and, (d) symbols.

Keywords: music, popular religiosity, Afro-Argentines, San Baltazar.

Testimonies of the Urban Space: The Graffiti (page 80)*María Paulinelli*

This work suggests several considerations from three strongly interrelated aspects: urban space, memory and identity as visualized in graffiti as sign and representation.

These considerations involve a specific corpus: the graffittis and how they allow for the understanding of a particular way of identity in the construction of memory of the inhabitants of the city of Córdoba.

Keywords: graffiti, urban space, memory, identity.

Humanizing Play: Infancy, Adolescence and Culture (page 85)*María Marta Pasini*

Play, as a free gesture, untied to any obligation, unrelated to any use or future rent, in a fulfilling acceptance between boys and girls and their mothers, or the social agents that are part of their upbringing and process of growth, will be analyzed in a growing development, starting from the early moments of their lives, from their physicality, language, from their poetic feelings and sayings, from the functions of emotion as a base of the humanizing process.

The study of the great ancient monuments of infancy, iconographic and literary, added to new movements in current literature, point to a defiant road that challenges prohibitions and sanctions that the actual context imposes over play as a signifying practice, from the mandates of consumption to those of efficiency and success.

Keywords: lullabies, traditional children and youth games.

Andean Gastronomy: On Tastes and Flavors (page 93)*Juan José García Miranda and Gloria A. Miranda Zambrano*

This study deals with the resources, knowledge and technologies used for the preparation and consumption of pottages in the Andean towns of Perú in daily life and on other occasions (e.g. festivals, seasonal, therapeutic and extraordinary rituals, and as aphrodisiacs). These pottages are symbols of local identity and their origins are associated with the different phases of the nature cycle and the production of human life. This paper focuses also on the changes that have taken place in food preparation and consumption customs, which show the intercultural relations between the peasant and the immigrant populations (Chinese, Italian, Japanese) in Perú.

Keywords: resources, technology, gastronomy, Andean folklore.

Studying Improvised Poetry. Towards an Interdisciplinary Methodology (page 105)*Alberto del Campo Tejedor*

Although improvised poetry is today a well known genre in the five continents, and is specially alive in the Latin American context, the studies of poetic extemporization are still limited, monodisciplinary -mostly philological- and show even a strong romantic character. In this article the philologist and anthropologist of the University of Seville (Spain), Alberto del Campo Tejedor, goes through these and other deficiencies of the studies that treat this oral phenomenon, in order to propose an interdisciplinary theoretical and methodological framework, produced as a result of his ethnographic, philological and musical research within the troubadours of the Andalusian region of the Alpujarra. He studies the «trovo» (Andalusian improvised poetry), not as texts of dead letters, but as a communication process that involves its creation and reception, its semiotics and pragmatics (use), the frame and specific situation in which it appears, the troubadours, the audience and other participants, the culture in which they live and all the linguistic and socioanthropological elements that are relevant in order to understand the performance of the troubadours in context.

Keywords: improvisation, poetry, interdisciplinary methodology.

Identity, Ambiguity, Conflict: Narrative Performances as Analytical Strategies of Brazil, Argentina and Uruguay Border Culture (page 114)*Luciana Hartmann*

This article analyzes aspects of the Argentine, Brazilian and Uruguayan border culture through traditional storytelling performances. In this region, which covers part of these three countries, there is a shared culture, marked on the one hand by violent border conflicts and on the other hand, by a friendly neighborliness. Because of this circulation between borders, oral narratives and their performances are considered as an important resource for cultural analysis.

Keywords: narrative performances, narratives, orality, borders, storytellers.

The Unfinished Past. A Local Historian Story (page 123)*Margarita Ondelj*

In this article I will show how social memory reveals both the creative capability of individual subjects and the social and historical conditions that orient it. These two dynamic aspects take part in the processes of narrative elaboration of the past. They model not only cultural identities but expectations towards the future as well.

A local historian's narrative of the establishment of Cholila, a small town in the Andean region of Patagonia, is the object of this analysis. Its specific focus is on the way in which that story is epically portrayed, on the elements that link it with the presence of the United States' outlaws Butch Cassidy, Sundance Kid and Etha Place in the area, and finally on the aspects of the narrative by means of which he validates his authority as a local historian.

Keywords: social memory, local historian, outlaws, Cholila-Patagonia.

Political and Economic Transition vs. Local Narrative Tradition. A Polish Example (page 132)*Violetta Krawczyk-Wasilewska*

At present we experience a variety of transformation processes. They are -on the one hand- connected with the globalization of culture, and -on the other- with political and economic changes in various regions of the world. Observing the modification process of the narrative tradition, one can find how widely transformation influences the social and historical memory of local communities.

The author discusses these problems using the conclusions of the most actual case studies in Poland (country applying to European Union), where revolutionary political and economic transformation took place since the beginning of the 1990s.

Keywords: transformation, globalization, social memory, narratives.

Occupational Folklore: Its Representation through Narrative (page 135)*Patricia Coto de Attilio and Elena Hourquebie de Corbat*

Our article relates two sets of texts and their enunciation contexts: an urban legend on extraterrestrial beings and the journalists' narratives that explain the differential treatment it undergoes when it becomes news in the Media. We reveal an identity construction process within the occupational group that could be an indicator of folkloric behavior. We also analyze the expression and identification of the area residents, their personal and collective problematics that confirm the social function of oral narratives and their interaction with rumor, legends and the news.

Keywords: occupational folklore, legend, context.

Clinical Protocol as Cultural Performance: Professional Neutrality and its Effects on Patients' Lives and Families (page 145)*Silvia Balzano, Mabel Preloran and Carole Browner*

The present article explores the emotional world of a Latina, who lives in Los Angeles and is awaiting the results of an amniocentesis she ambivalently agreed to. She is 45 years old and has given birth to two children with severe disabilities and two who are apparently normal. We focus our analysis on her interactions with clinicians during the nine days during which she waits for the test results. We show that the standard clinical protocol requiring professional neutrality and emotional detachment left the woman feeling rejected and lost when she sought emotional support from them. We find that while the intent of a protocol of neutrality is to enable patients to make medical decisions without feeling pressure from clinicians, some women want greater emotional engagement. We argue that professional neutrality seems to inhibit patient-clinician communication and ultimately detracts from patients' freedom of choice.

Keywords: clinician-patient communication, clinician-patient interaction, decision making, emotions.

Crítica a algunos trabajos científicos recientes sobre las creencias folclóricas

*Patrick B. Mullen**

Desde el advenimiento de la etnografía reflexiva y las políticas culturales en el ámbito del folclore, los viejos paradigmas del romanticismo y del positivismo en el estudio de las creencias folclóricas han sido cuestionados y se han abierto nuevas perspectivas teóricas. Este ensayo es una crítica del trabajo reciente de algunos destacados estudiosos en los Estados Unidos e Inglaterra, tal como David Hufford, Elaine Lawless, Gillian Bennet, Bonnie O'Connor y Leonard Primiano y de teorías, tales como «la centrada en la experiencia», «la etnografía recíproca» y «la religión vernácula». Aunque estas perspectivas ofrecen posibilidades estimulantes para la investigación futura, los problemas de representación cultural aún persisten.

Palabras clave: creencia folclórica, etnografía reflexiva, políticas culturales, teoría del Folclore.

Desde la década de los '80s, el movimiento postmoderno en el saber folclórico ha alterado el modo en el que los folcloristas abordaron el estudio de las creencias folk. Un examen exhaustivo de las perspectivas teóricas previas revela presupuestos románticos y racionalistas sobre lo folk y las creencias folclóricas en la producción científica ya existente y en la que se desarrolla en la actualidad (Mullen 2000). Los estudios sobre las creencias folclóricas comenzaron entonces a trascender los viejos paradigmas, intentando evitar la idealización y la patologización de las creencias folclóricas.

Desde comienzos de la década del '80, los estudios de David Hufford establecieron un modelo menos condescendiente para el análisis de las creencias folclóricas. Sus investigaciones, basadas en una teoría de las creencias sobrenaturales centrada en la experiencia, han sentado las bases para estudios posteriores de carácter no prejuicioso. En un reciente trabajo señalaba que al recolectar creencias en áreas remotas, los folcloristas reforzaban el concepto de lo folk como algo exótico y marginal (1995:17). Los estudios de Hufford sobre «la vie-

ja bruja», sobre las experiencias extracorpóreas y de los visitantes del más allá (1982a, 1982b, 1995a, 1995b), los de Gillian Bennett sobre las creencias de las mujeres suburbanas de clase media en Inglaterra (1987), los de Elaine Lawless sobre las predicadoras de clase media (1992, 1993, 1996) y los de Bonnie Blair O'Connor (1995) sobre las creencias médicas en grupos étnicos urbanos (1995) ampliaron nuestra perspectiva y mostraron que las así llamadas creencias folk se encuentran en todas las clases socio-económicas, en todos los niveles de educación y en los ambientes rurales, urbanos y suburbanos. Lo que cambia es la etiqueta que le ponemos a esas creencias, que depende de la actitud del investigador sobre el grupo que sustenta dichas creencias, y que nos advierte sobre la importancia de tener en cuenta la subjetividad a la hora de hacer investigaciones en este tema.

Recientemente Hufford examinó los conceptos de reflexividad y subjetividad aplicados al estudio de las creencias (1995b). Enfatiza la importancia de situar al investigador dentro del estudio de las creencias, de tal manera que la

* *The Ohio State University, EUA. E-mail: mullen.4@osu.edu*

subjetividad, incluso el propio sistema de creencias del investigador, sea reconocido en las representaciones de los otros sistemas (1995b). Sostiene que, en el estudio del sistema de creencias del otro, la objetividad no existe debido a que se basa en una instancia de descreimiento (1982b, 1995b: 60-62). Examina el rol y la voz del investigador a fin de reconocer la importancia de las creencias del investigador mismo:

Un análisis reflexivo de nuestra producción científica nos permite distinguir entre las creencias de nuestros informantes, nuestro conocimiento científico, nuestras creencias personales y nuestra ideología laboral. Esto permite un discurso coherente y una variedad de acciones morales garantizadas (1995b:71).

Por lo tanto, la reflexividad puede llegar a ser una manera de impedir la patologización y la idealización del estudio de las creencias en tanto hay un reconocimiento de cómo nuestras creencias y actitudes tienen influencia en nuestras representaciones sobre las creencias del otro.

Susan Ritchie ha criticado el uso que hace Hufford del término reflexividad en los estudios sobre las creencias por ser una especie de «esencialismo estratégico» «utilizado para proveer una máscara a una variedad de reclamos ontológicos proselitistas», a diferencia del tipo de esencialismo estratégico originariamente formulado por Gayatri Spivak, en el que, tal como está implícito en la palabra «estratégico», se «insiste en la aplicabilidad transitoria y la eficacia de cualquier despliegue particular» (Ritchie 1995:5; Spivak y Rooney 1993:4). Ritchie no está en contra de la creencia en una dimensión espiritual, más bien está en contra del uso del término reflexividad con el fin de crear un espacio para afirmar las propias creencias religiosas, cualquiera sean éstas. La argumentación de Ritchie pareciera estar más cerca de la de Johannes Fabian en relación al peligro de la «ontologización» académica:

En la antropología actual, la preocupación por la objetividad etnográfica, como problema epistemológico, ha estado visiblemente ausente. Suponemos que esto ha sido así debido a que el objeto/los objetos de investiga-

ción han sido ontologizados. La ontologización, entendida como la asignación a uno o varios tipos de objetivación de un estatus de realidad comprensivo (el hombre es social, biológico, simbólico, etc.) [,] absorbe, como si fuera, la legitimación del conocimiento dentro de esta realidad (1994:88).

En términos de Fabian, Hufford ha «ontologizado» la experiencia de la espiritualidad, la ha convertido en una forma de ser, en vez de tratarla como una forma de conocimiento. Esta discusión filosófica sobre la finalidad última del investigador es significativa, pero, finalmente, no debe apartarnos de la importancia que tiene la reflexividad en el estudio de las creencias como un medio para «tratar los propios presupuestos y prejuicios como sujeto y objeto en la producción del conocimiento» (Ritchie 1999:2).

La reflexividad como correctivo puede funcionar bien cuando se examinan las etnografías históricas; una visión retrospectiva da al investigador la distancia necesaria para hacer una crítica más ajustada a las investigaciones previas, incluso la propia. Esto es válido, tanto para el caso de O'Connor, como para mi propia investigación sobre los pescadores comerciales (O'Connor 1995:41-44; Mullen 2000:128-129). Otro buen ejemplo de reflexividad en los estudios históricos sobre las creencias es la crítica de William Wilson sobre sus primeras investigaciones acerca de las creencias de los Mormones y su narrativa (1995). Revisando su propia producción, advierte que ha malinterpretado a su propio grupo religioso al concentrarse en géneros del folclore que satisfacían las expectativas académicas y las del lector. En vez de ocuparse de la narrativa referente a las expresiones de espiritualidad cotidiana, publicó aquella de tono más dramático, convirtiendo a los Mormones en un grupo folk exótico.

Otras investigaciones recientes han desarrollado aún más la importancia de las creencias del investigador que trabaja en un grupo del que él mismo forma parte o de los etnógrafos nativos: Kenneth R. DeShane escribe desde una perspectiva dual, en tanto es creyente e investiga la religión pentecostal (1996). Demuestra la amplia variedad de matices que un creyente puede aportar a la comprensión de un sermón, pero no dice mucho sobre los problemas que acarrea el hecho de pertenecer al grupo que se

estudia, por ejemplo, la imposibilidad de ver debido a la cercanía. Sin duda, tiene razón cuando dice: «Ya que las creencias religiosas son subjetivas, es sumamente importante que la voz del creyente sea escuchada en el ámbito de la producción científica del Folclore» (1996:107). Yo agregaría que también es importante que muchas voces diferentes sean escuchadas, incluyendo la del «descarriado» o «la del que reniega», es decir, la de un ex-creyente que cuestiona los presupuestos de un sistema particular de creencias religiosas.

Estos términos evangélicos y católicos podrían describir también mi posición en relación a las creencias de la iglesia en la que yo fui criado y también representan la posición de Jim Bradley en una reciente presentación en una conferencia sobre «¿Tradiciones de intolerancia?: Perspectiva interna y externa de la literatura regional sobre el Fundamentalismo Cristiano y la práctica evangélica» en las que él acepta muchos principios básicos de la doctrina de su iglesia, pero se distancia de las creencias que han causado intolerancia política hacia los homosexuales (1999). La apertura a una multiplicidad de voces en el ámbito académico podría conducir a la clase de intersubjetividad objetiva que Johannes Fabian reclamó tiempo atrás: «En las investigaciones antropológicas, la objetividad no reside en la consistencia lógica de la teoría, ni en la riqueza dada de los datos, sino en ser el fundamento (*Begrundung*) de la intersubjetividad humana» (1971), una posición que reafirmó y extendió recientemente (1994).

El reconocimiento de la subjetividad de las representaciones en el pasado, tal como Wilson y yo mismo lo hicimos, es más sencillo que traer a la luz los presupuestos ocultos en el presente, tal como lo hacen DeShane y Bradley: la conciencia de la reflexividad no implica necesariamente que no se hagan juicios patológicos o románticos subjetivos. Por ejemplo, Hufford formuló una metodología, centrada en la experiencia, con el fin de evitar los juicios patológicos sobre las creencias espirituales (1995a), pero su teoría aún contiene elementos románticos de lo folk. Al considerar las «experiencias fundamentales» humanas de lo sobrenatural como posiblemente reales, en vez de tomarlas como alucinaciones, como construcciones culturales o como mecanismos psicológicos, Hufford proporciona un modelo teó-

rico valioso para los estudiosos de las creencias, un modelo que rompe con lo que él llama la «tradición del descreimiento» en la producción folclórica (1982b). El abordaje metodológico centrado en la experiencia se basa en el respeto por el individuo que relata su contacto con una dimensión espiritual. De esta manera, se evitan los modelos científicos patológicos como primera explicación, lo que permite al investigador concentrarse en lo que el individuo «siente como real» (Mills 1993:179, 185). Margaret Mills ve en este «movimiento del estudio de las creencias orientados fenomenológicamente o centrados en la experiencia» una manera de comprender los significados que la gente le da a su propia experiencia, en vez de deconstruirlos como «alucinaciones localizadas» (1993: 179). La teoría de Hufford tiene implicaciones significativas en términos de la ética del trabajo de campo folclórico y de las representaciones folclóricas de los sistemas de creencias.

Sin embargo, existe un problema básico con la teoría centrada en la experiencia, ya que descansa en la vieja dicotomía de la creencia folclórica entendida como «no oficial» en oposición a la creencia «oficial»: «Las creencias folclóricas -las creencias no oficiales- son aquellas que se desarrollan y operan fuera de las estructuras sociales poderosas (Hufford 1995a:22). Esta es, obviamente, una definición muy útil cuando se investigan las políticas culturales de la creencia, pero cuando explica las diferencias entre lo folk y lo oficial, Hufford pareciera sugerir que las creencias folk se basan en un conocimiento directo de lo sobrenatural, sin el proceso de pensamiento racional asociado a lo oficial: «Muchas creencias espirituales se basan en la experiencia que refiere *intuitivamente* a espíritus *sin interferencia o interpretación retrospectiva...*» (énfasis agregado, Hufford 1995a:28). Se privilegia la intuición por sobre la racionalidad y la gente que tiene estas experiencias es vista como intuitiva y espiritual, una imagen no lejana a los «primitivos» de la antropología romántica que «han retenido un sentido de lo sagrado en la vida cotidiana» en oposición a los civilizados que «han perdido esta (visión espiritual)» (Marcus y Fisher 1986:129). Sin embargo, a diferencia de las viejas definiciones de lo folk y lo primitivo, la dicotomía de Hufford no depende de jerarquías de clase o educación. Un abogado, un

empleado de almacén o un pescador comercial pueden tener experiencias espirituales, toda clase de personas pueden conocer intuitivamente este tipo de cosas. Los términos «oficial» y «no oficial» usados por Hufford describen una realidad social en la que existen jerarquías de poder y el uso que hace del término «no oficial» para designar a lo «folk» no implica un juicio de valor. Sin embargo, el concepto de folk está aún asociado con la intuición y no con la racionalidad. Sugiero que lo racional puede ser también una parte de la experiencia espiritual, que a menudo la gente trata de entender qué es lo que esa experiencia significa, que la intuición y el pensamiento racional son ambas parte del proceso cultural y de experiencia que hemos llamado «no oficial» o «folk».

En los estudios sobre religión folclórica, la dicotomía oficial/no oficial es mucho más problemática. Tal como lo señala Leonard Primiano «los folcloristas han devaluado constantemente la «religión folk» al asignarle un estatus religioso no oficial» (1995:39). Examina cómo los estudiosos han marginado a los grupos religiosos etiquetándolos como folk o no oficiales. Propone un nuevo modelo en el que las creencias «vernáculos» trasciendan las categorías de lo oficial y no oficial y puedan ser encontradas en todos los ámbitos sociales y niveles educativos: el Papa, el Dalai Lama, la mayor autoridad entre los Rabinos, todos tienen una experiencia vernácula de su religión, a pesar de su posición dentro de las jerarquías religiosas. «Los miembros mismos de tales jerarquías creen y practican a la manera vernácula, aun cuando están representando los aspectos más institucionalmente normativos de su tradición religiosa» (Primiano 1995:46). Esto es posible porque: «La religión vernácula es, por definición, la religión tal como es vivida: tal como los seres humanos se aproximan a ella, la comprenden, la interpretan y la practican» (Primiano 1995:44).

El concepto de Primiano evita el problema que está presente en la distinción de Yoder (1974) y de Hufford entre lo folk y las religiones oficiales, pero, desafortunadamente, el término «vernáculo» aún conlleva algunas de las implicaciones de un significado jerárquico y de un juicio de valor implícito. Si bien Primiano reconoce esta posibilidad, sólo hace referencia a ella en una nota a pie de página:

La expresión «vernáculo» refleja una variedad de situaciones lingüísticas y culturales que revelan la existencia de uno o más lenguajes escritos, que pertenecen a una elite educada con al menos uno o más lenguajes vernáculos hablados o dialectos usados en el habla cotidiana. Lo «vernáculo» refiere a una jerarquía social, implícita en el código lingüístico (Primiano 1995:fn.5, 42).

Concuerdo en que este significado del término vernáculo es el más comúnmente aceptado (por ejemplo, es el mismo uso que hace Mark Twain del lenguaje vernáculo en *Las aventuras de Huckleberry Finn* y de la arquitectura vernácula como algo no oficial o no elitista), pero su uso no evita las connotaciones condescendientes inherentes al término folclore. Además, es claro que el uso de los términos «folk» y «vernáculo» no necesariamente condonan la jerarquía implícita en los mismos. Los términos «folk», «vernáculo», y «no oficial», tal como lo usan la mayoría de los folcloristas hoy, implican situar ciertos comportamientos dentro de las estructuras sociales, sin degradar a la gente asociada a dichos comportamientos. No estoy convencido de que el término «vernáculo» logre cumplir con este propósito en forma más acabada que el término «folk».

Otra destacada especialista contemporánea en el tema, Gillian Bennett, utiliza el término «folk», pero minimiza la dicotomía jerárquica mostrando que la creencia en lo sobrenatural está extendida entre las mujeres educadas de clase media de los suburbios ingleses (1987). Bennett analizó la historia de los estudios de las creencias folclóricas como base para romper con esta dicotomía prejuiciosa preexistente (1987:1-22, 1994). Sin embargo, existen otras sutiles actitudes condescendientes en la descripción que hace de las mujeres a las que entrevistó. En un artículo reciente, comenta: «Los dones psíquicos parecieran, pues, especialmente diseñados para el rol femenino tradicional, debido a que requieren paciencia, supervisión, aceptación de las normas, inacción» (Bennett 1995:135). Bennett comenta que al aceptar los dones psíquicos que no son buscados y al negar los fenómenos psíquicos activos (bola de cristal, lectura de las hojas de té, etc.), las mujeres que ella estudió mantienen sus roles tradicionales de pasividad y acatamiento a las normas (1995:135-38). Al explicar el comportamien-

to femenino en términos funcionales en lo que respecta a satisfacer los roles tradicionales de género, Bennett hace algo similar a lo que O'Connor señala en mi interpretación funcional de las creencias de los pescadores comerciales (1995:44): Bennett se ubica por sobre las mujeres a las que entrevista, identificando su comportamiento como anticuado, tal vez patológico, en contraste con su posición feminista implícita que rechaza tales comportamientos. Bennett está abierta a las experiencias de estas mujeres, pero su interpretación sobre los significados culturales de sus experiencias y de su narrativa ubica a estas mujeres en un status social inferior.

El método de investigación de la etnografía recíproca, propuesto por Elaine Lawless en su estudio sobre las mujeres predicadoras, abrió la posibilidad de usar la metodología feminista sin la necesidad de ser condescendiente con las creencias de las mujeres a las que se estaba estudiando (1992, 1993, 1996). Estableciendo un diálogo continuo con sus informantes, Lawless fue capaz de incluir las opiniones de estas mujeres sobre sus propias interpretaciones en la publicación de la versión final de su investigación. En su trabajo *Women Preaching Revolution: Calling for Connection in a Disconnected Time* (1996), la representación de las mujeres, que eran ministro de la iglesia, fue el resultado de una colaboración y, por lo tanto, no estaba sujeta al etnocentrismo de la investigadora; este es un buen ejemplo de intersubjetividad como medio de lograr una visión más objetiva de la cultura estudiada (Fabian 1971). De todos modos, la intersubjetividad es limitada cuando existen presupuestos compartidos entre el autor y los sujetos de estudio. El dilema posicional de Lawless es opuesto al de Bennett; ella está tan cercana a las mujeres que estudia en términos de educación, posición política y valores espirituales que la representación que hace de ellas es, de alguna manera, un autorretrato: ellas representan sus propios ideales. Se las describe como inteligentes, elocuentes y sabias en términos espirituales. Seguramente lo son, pero uno se pregunta qué es lo que ha quedado afuera del retrato. Los folcloristas podemos estar sujetos a una selectividad positiva en la representación de la gente educada de la clase media, como lo podríamos estar en nuestras descripciones de la gente de los Apalaches o de otra

gente del folclore rural. Al estudiar a grupos que no encajan dentro de los conceptos de lo folk, Lawless evita todos los estereotipos románticos y patológicos, pero sus representaciones pueden sugerir una idealización de ciertas mujeres como si fueran espiritualmente más avanzadas.

Sin embargo, su representación de las predicadoras no es monolítica; ella reconoce diferencias complejas dentro del grupo y enfatiza sus diferencias. Por ejemplo, en su investigación temprana de las mujeres pentecostales, Lawless se enfrentó a la situación de que una predicadora se enojara debido a las interpretaciones que había hecho de ella en uno de sus libros (1988). Durante un tiempo determinado ambas intercambiaron sus perspectivas sobre este tema. Esto ayudó a Lawless a modificar y extender su interpretación original, pero finalmente Lawless hizo valer su punto de vista en una serie de aspectos importantes (1992:307-11). Lawless comenta que su diálogo con la mujer indica que el etnógrafo *no* tiene la última palabra (1992:310), pero en la práctica los múltiples puntos de vista de la etnografía recíproca están contenidos dentro del marco de referencia construido por el etnógrafo mismo, esto es una manera más sutil de tener la última palabra. Lawless reconoce la importancia del marco de referencia impuesto por el etnógrafo, pero niega que esto privilegie la perspectiva del etnógrafo (1992:312). A pesar de estos problemas, la etnografía recíproca abre nuevos horizontes en el desarrollo de la metodología del trabajo de campo folclórico, debido a que proporciona un camino más respetuoso y humano para interactuar con la gente a la que se estudia y da la oportunidad de hacer interpretaciones más amplias e incluyentes, tanto de las expresiones culturales como de los comportamientos.

Al enfatizar el valor de las metodologías interdisciplinarias aplicadas al estudio de las creencias, el modelo vernáculo de Leonard Primiano va más allá de los límites de cualquier método académico, sea éste funcionalista o centrado en la experiencia. Primiano menciona la necesidad de estudiar la dimensión ideológica de las creencias vernáculos tal como existen en los contextos sociales de las relaciones de poder (1995:47) y sugiere la importancia de estudiar las artes religiosas, «visuales y escénicas,» «las expresiones religiosas que in-

cluyan una puesta en escena creativa y reafirmen la idea de que la vida cotidiana de la gente común es a la vez religiosa y artística» (1995:44). En lo que respecta al estudio de las creencias, esto proporciona un balance útil al énfasis dado por Hufford sobre las experiencias fundamentales. Los folcloristas dedicados al estudio de las creencias necesitan no sólo estar atentos a la experiencia humana de lo sobrenatural, sino también a cómo dicha experiencia es expresada a otros (a menudo de forma artística) en pequeños grupos y al modo en que la misma se comunica más extensivamente dentro de la cultura, incluso en el caso de que sea utilizada como un elemento de intercambio por razones políticas o con fines económicos. Los folcloristas necesitan también estar atentos a cómo las creencias se politizan o se emplean con fines redituables, tal como ocurre con la actual popularidad de los canalizadores o con los expertos en cultos satánicos (Berres 1997). A partir de esos estudios, podemos ver que la perspectiva científico-racional de Wayland Hand contiene algo de verdad: en algunos contextos, la creencia folclórica puede transformarse en algo dañino (Hand 1961, 1981). Necesitamos también estudiar las creencias en lo relativo a la cultura material, incluyendo el arte folclórico y la arquitectura vernácula.¹ Necesitamos mantener una perspectiva metodológica interdisciplinaria para el estudio de las creencias; los estudios sobre performance y las políticas culturales podrán adaptarse a los requerimientos específicos del estudio de las creencias.

En general, los estudiosos dedicados a performance han desestimado el género de las creencias porque pareciera carecer de una dimensión artística.² En un reciente artículo, Diane Goldstein señala que cuando las teorías sobre performance se aplican a los géneros religiosos considerados artísticos, tales como los testimonios y los sermones, el énfasis en el arte resulta en la secularización de la expresión religiosa.

Lo que ha sido desestimado en muchos de estos estudios es el núcleo «religioso» del discurso religioso mismo: el simple hecho de que tales performances salgan de y constituyan parte de un discurso de fe y de que sean juzgadas como tales por los creyentes, en bases a reglas y normas *espirituales* (1995:30).

El análisis de Goldstein de dos performances testimoniales indica que aquella que era más «artística» en términos de unidad, coherencia y uso efectivo de estrategias retóricas fue considerada por los miembros de la congregación como menos exitosa que un testimonio dubitativo, inconexo, pero que estaba más cercano a su ideal espiritual de un «compartir» directo e inspirador (1995:30-36).

Goldstein acierta en lo que dice, pero hay otros contextos religiosos y de creencias en los que las estrategias artísticas de la performance son consideradas apropiadas tanto por el que las realiza como por la audiencia misma. Los estudios de performance son un modo útil de aproximarse a esas expresiones de la creencia. Por ejemplo, en 1978, Geraldine Johnson y yo grabamos al predicador laico Quincy Higgins, del condado de Allegheny, en Carolina del Norte. «Hizo referencia a una experiencia trascendental que tuvo durante el sermón de un funeral. Mientras nos contaba la historia, repitió la performance original, cantando «Amazing Grace» en el estilo tradicional montañés. Esta performance dentro de otra fue un medio para revivir una experiencia religiosa y, al mismo tiempo, comunicar su identidad regional y religiosa como un hombre rústico («*hillbilly*» utilizando su expresión) que creía en la inspiración divina. La performance original se hacía dentro de su comunidad y la puesta en escena estaba dedicada a los forasteros, es decir, a los dos folcloristas visitantes. La perspectiva proporcionada por los estudios de performance fue el mejor método para examinar y entender los significados personales y culturales de la experiencia original y del relato de Quincy Higgins sobre la misma debido a que ambos contextos eran situaciones de performance (Mullen 1992:180-83; Wolfe 1981).

Al analizar la historia en términos de influencias culturales y de performance —en este caso, su pertenencia a determinada clase, su educación y los factores regionales— no niegan la posibilidad de que esta experiencia fuera real. Yo no compartía las creencias de Quincy Higgins, pero al analizar su narrativa como una performance cultural, no la tomé ni como alucinación, ni como una construcción cultural. De algún modo, mi análisis fue una interpretación de lo que Jeff Todd Titon llama un proceso de «ficción» en el relato de las historias de vida (1980), una perspectiva que Hufford condena

como «sin posibilidades» para un análisis apropiado de las narrativas sobre creencias, debido a que pareciera dejar de lado la veracidad de la experiencia del narrador (1995a:30-31).

Titon no se concentra en la narrativa de las creencias como tales, sino en las historias de vida que son narradas a distancia del evento al que hacen referencia. Uno de sus ejemplos más destacados trata sobre una conversión religiosa personal (1980:279-80). El foco de Titon se centra en el modo en el que el narrador da cuenta de su experiencia en la performance, pero no desestima la experiencia como si fuera una alucinación. «Pero la prueba no es un tema de discusión aquí, tampoco se discute si la religión a la que Son House se convirtió es un engaño» (1980:280). Los temas en los que Titon se centra no son los mismos que Hufford enfatiza cuando emplea la metodología centrada en la experiencia, pero la perspectiva de Titon sigue siendo relevante para el estudio de la narrativa sobre creencias, en especial para el estudio de «lo narrado» (*narrating*), esto es, el proceso de comunicar una experiencia sobrenatural o espiritual en un contexto cultural específico.

Creo que la «ficción» es una metáfora para un proceso cultural en donde los individuos toman sus experiencias fundamentales y les dan forma a fin de comunicárselas a otros, del mismo modo que la «performance» es una metáfora para un proceso de comunicación de mayor envergadura. El uso del concepto de «ficción» para el análisis del relato de las narrativas sobre creencias no invalida la experiencia; más bien reconoce que la gente realiza las experiencias a fin de atraer y mantener la atención del oyente. Este proceso puede ser tan básico como el de seleccionar u omitir detalles, o tan elaborado como el de usar metáforas e imágenes para dar un sentido a la experiencia; algunos de los ejemplos de Hufford relativos a encuentros espirituales están llenos de metáforas y de otros elementos retóricos (1995a:12-14). No todo relato de una experiencia sobrenatural será una performance en términos de Richard Bauman, esto es «un modo de comunicación con marcadores estéticos y distintivos, encarado de un modo particular y puesto en escena para una audiencia» (1992:41), pero muchos relatos pueden serlo. Los folcloristas deberán prestar atención al contexto de la narrativa para determinar cuándo es apropiado

aplicar la metodología empleada en los estudios de performance.

El abordaje centrado en la experiencia empleado por Hufford ha sido valioso pues ha hecho que los folcloristas tomaran seriamente las creencias de la gente que estudiamos. La investigación de Bonnie O'Connor muestra cómo el modelo de Hufford puede ser aplicado a una situación específica de conflicto entre dos sistemas de creencias, sin ser condescendiente con ninguno de los dos. Sin embargo, O'Connor va más allá de la experiencia, toma también en consideración la dinámica social de la creencia (1995:80-108). En su estudio sobre las creencias médicas tradicionales de los inmigrantes Hmong en Filadelfia, O'Connor los trata con el mismo respeto con el que trata al sistema médico científico con el cual los Hmong están en conflicto. Los Hmong encajan dentro de los viejos conceptos folk en tanto son considerados «gente que ha inmigrado recientemente desde lugares menos modernos» (Hufford 1995a:17) y su otredad es puesta de relieve por su diferente visión del mundo respecto de la mayoría de la población de Filadelfia. Sin embargo, O'Connor evita representarlos como un Otro exótico, dando detalles de su sistema de creencias religiosas y médicas y reconociendo su lógica interna. Más que desestimar la importancia de los paradigmas científicos aceptados, O'Connor trata a la tecnología de la medicina moderna como si fuera otro sistema de valores que contiene sus propios presupuestos y prejuicios frente a otras visiones del mundo (1995:13-15). El estudio de caso referido al Sr. L. muestra cómo las creencias de los Hmong sobre el hígado, entendido como el lugar en donde reside una de las almas, entraban en conflicto directo con la opinión médica acerca de que el Sr. L. necesitaba un trasplante de hígado (1995:92-9c2). O'Connor hace aparecer esta creencia como menos exótica, señalando la correspondiente importancia metafórica dada al corazón en Occidente como «el lugar de los sentimientos y la personalidad» (1995:92).

A través de su estudio, se concentra en la negociación de la creencia y la práctica entre los dos sistemas que finalmente resultan en la decisión familiar y comunitaria de permitir ciertos tipos de tratamientos, pero sin aceptar ningún tipo de cirugía. La comunidad Hmong y el grupo médico llegan a la misma conclusión, pero por razones completamente diferen-

tes (1995:103). Presenta a los Hmong como gente muy comprometida con sus creencias religiosas, pero también muy inteligente y analítica, capaz de llegar a concesiones por el bienestar de los miembros del grupo. Su sistema particular de creencias no es totalmente contradictorio con el sistema de la medicina moderna: «la mayor parte de los sistemas vernáculos de curación *acompañan*, más que reemplazan, el uso de la medicina occidental convencional» (1995:98). O'Connor no idealiza a los Hmong presentándolos como una cultura proveniente de una región agraria, aislada en las montañas, con ventajas espirituales por sobre la gente urbana civilizada, tampoco los patologiza como ignorantes atrapados en sus antiguas creencias. Por el contrario, se los presenta como iguales al estamento médico en lo que hace a inteligencia y a habilidad de razonamiento.

O'Connor sostiene la necesidad de poner énfasis en las similitudes más que en las diferencias a fin de minimizar la distancia entre el investigador y el Otro (1995:39-41). Esto parece necesario a fin de corregir el desbalance anterior en los estudios académicos que se concentraba casi exclusivamente en las diferencias; sin embargo, no debemos olvidar cuán significativas son las diferencias en los trabajos de campo. Tal como Allesandro Portelli comenta respecto de su propio trabajo de campo:

Comencé a sentir que entrevistar consiste en la revelación y confrontación de las diferencias y semejanzas entre yo mismo y la gente que aceptó hablar conmigo. El diálogo no se hace posible por la simulación de una identificación recíproca, sino por la puesta de relieve de las diferencias en un contexto de búsqueda de la igualdad (1997:52).

Puedo ser honesto con un predicador bautista sobre mi agnosticismo sin que esto me lleve a un juicio negativo en cuanto a sus creencias y, al mismo tiempo, puedo compartir con él la información sobre cómo fui criado en una iglesia fundamentalista sureña. Un folclorista que estudie las creencias de la «New Age» puede entrevistar a alguien que cree en la magia de los cristales sin simular ser un creyente, ni desacreditar dichas creencias. Es probable que una discusión sobre creencias conduzca a una comprensión intersubjetiva más que a una «identificación recíproca».

Los folcloristas necesitan más centrarse en comprender cómo las prácticas y las expresiones de la creencia son un modo de encontrar sentidos en la vida, tanto para la gente a la que estudiamos como para nosotros mismos. Esto recoge el énfasis puesto por Motz en la creencia como forma de conocimiento más que como una categoría de expresión:

El análisis del creer (*believing*) como una práctica más que como una entidad -el uso de una forma verbal, en vez de un sustantivo- es una distinción crucial. La utilidad de los estudios folclóricos no radica en su habilidad para recolectar y categorizar las creencias, sino en su habilidad para explorar cómo cree la gente (1998:349).

La conclusión de Motz es un desarrollo lógico que surge del cambio del paradigma teórico dentro del Folclore en los últimos cuarenta años, desde el texto al contexto, de los ítems a los procesos, pero, comparados con otras áreas del Folclore, el estudio sobre las creencias ha presentado problemas teóricos y metodológicos más complejos en su alejamiento del romanticismo y el cientificismo hacia las perspectivas postmodernas.

Los análisis postmodernos en el Folclore sugieren que las creencias no son ya un componente necesario en la definición de lo folk, ya que las creencias existen a todo nivel y en todo contexto social, oficial y no oficial, institucional o no institucional, representados o no representados, en el centro y las periferias, en pequeños y grandes grupos. No existen razones científicas para categorizar las creencias de ciertos grupos como supersticiones y otras como religión; esto revela más sobre el grupo que aplica la etiqueta que sobre la naturaleza y las prácticas de las creencias mismas. Tal vez lo mejor sea extender el concepto de vernáculo de Primiano más allá de la religión e incluir la vida misma, la vida «tal como es vivida: cómo los seres humanos se aproximan a ella, la comprenden, la interpretan y la practican» (Primiano 1995:44), al mismo tiempo que se reconoce que «folk» es tan útil como el término «vernáculo» para la vida cotidiana. Los folcloristas estudian las experiencias cotidianas centrándose en el conocimiento, los comportamientos y las expresiones culturales que son tradicionales en el sentido que existen en

el presente como una interpretación del pasado (Handler y Linnekin 1984). Las creencias son una parte de esos procesos culturales, pero no deben ser usadas para distinguir jerárquicamente un grupo de otro. Al utilizar este concepto, los folcloristas podrían continuar centrándose en nuestra temática ideológica tradicional, sin marginar a los grupos y, al mismo tiempo estudiar también al que emplea computadoras, a los abogados, los sacerdotes, los profesores y otras «elites», así como también analizar la tecnología, los medios electrónicos y otros aspectos de la modernidad en tanto forman parte de la vida cotidiana.

En el ámbito de la investigación, la etnografía reflexiva y la conciencia resultante de las políticas culturales han abierto nuevas posibilidades para que los folcloristas estudien los sistemas de creencias sin caer en los viejos paradigmas románticos y cientificistas. Sin embargo, es claro que los folcloristas continúan haciendo sutiles juicios subjetivos sobre las creencias de otros idealizándolas y patologizándolas. Nuestras propias creencias han sido intencionalmente puestas de relieve en muchas oportunidades, pero esto no nos ha eximido de

identificarnos con o de desacreditar los sistemas de creencias que estudiamos. Existe aún el peligro de marginación en el proceso de representación, a menos que continuemos viendo nuestro sistema de creencias como algo aprendido culturalmente y reconozcamos nuestras propias influencias individuales en las representaciones que hacemos de la gente que estudiamos. Existe aún el peligro de idealizar, si no reconocemos que uno de los fines de la investigación puede ser una búsqueda espiritual propia, tratando de encontrar una verdad personal en las creencias de los grupos que estudiamos. No hay nada malo en esto mientras reconozcamos y hagamos explícita las influencias que tiene en nuestra representación del grupo. Pueden hacerse juicios acerca de lo patológico, basados en la posición ideológica y cosmológica del folclorista, pero dicha posición tiene que estar claramente establecida. La reflexividad y la conciencia sobre las políticas culturales no son panaceas para el problema de la representación cultural, pero podemos aprender de los errores del pasado a fin de corregir los terribles abusos de la actual producción científica.

Notas

¹ Un buen ejemplo de dicho estudio es el ensayo de Joseph Schiorra sobre una gruta religiosa en la isla de Staten (1993).

² Una excepción es la obra de Gary Butler: *Saying Isn't Believing: Conversation, Narrative and the Discourse of*

Belief in a French Newfoundland Community que se centra en las creencias seculares (1990), sin embargo, existen aún problemas con los estudios de performance sobre las creencias sagradas.

Bibliografía citada

BAUMAN, Richard (1992) «Performance». **Folklore, Cultural Performances, and Popular Entertainments: A Communications Centered Handbook**, ed. Richard Bauman, pp. 29-40. New York, Oxford University Press.

BENNETT, Gillian (1987) **Traditions of Belief**. London, Penguin. (1994) Geologists and Folklorists: Cultural Evolution and «The Science of Folklore.» **Folklore** 105:25-37.

BENNETT, Gillian (1995) «If I Knew You Were Coming, I'd Have Baked a Cake»: The Folklore of Foreknowledge in a Neighborhood Group. **Out of the Ordinary: Folklore and the Supernatural**, ed. Barbara Walker, pp. 122-142. Logan, Utah State University Press.

BERRES, Allen (1997) «The Odds are This is Happening in Your Town»: Cult Cops as Performers of

Folklore. Annual Meeting of the American Folklore Society. Austin, Texas.

BRADLEY, Jim (1999) Traditions of Intolerance?: Insider/Outsider Perspectives of Fundamentalist Christian Tract Literature and Evangelical Practice. Paper presented at the «Going Native: Recruitment, Conversion, and Identification in Cultural Research» Conference, Columbus, Ohio, May.

BUTLER, Gary R. (1990) **Saying Isn't Believing: Conversational Narrative and the Discourse of Tradition in a French-Newfoundland Community**. St. John's Institute of Social and Economic Research.

DESHANE, Kenneth R. (1996) «Sometimes it takes experts to tell the difference»: A Believer's Perspective on Pentecostal Sermons». **Southern Folklore** 53:91-111.

FABIAN, Johannes (1971) History, Language and Anthropology. **Philosophy of the Social Sciences** 1:19-47.

FABIAN, Johannes (1994) Ethnographic Objectivity Revisited: From Rigor to Vigor. **Rethinking Objectivity**, ed. Allan Megill, pp. 81-108. Durham, Duke University Press.

GOLDSTEIN, Diane E. (1995) The Secularization of Religious Ethnography and Narrative Competence in a Discourse of Faith. **Western Folklore** 54:23-36.

HAND, Wayland D. (1961) Introduction to **Popular Beliefs and Superstitions from North Carolina**. Vol. 6 of The Frank C. Brown Collection of North Carolina Folklore, ed. Newman Ivey White, xix-xlvii. Durham, Duke University Press.

HAND, Wayland D. (1981) Introduction to **Popular Beliefs and Superstitions: A Compendium of American Folklore**, eds. Wayland D. Hand, Anna Casetta, and Sondra B. Thiederman, xxv-lviii. Boston, G.K. Hall and Company.

HANDLER, Richard y Jocelyn LINNEKIN (1984) Tradition, Genuine or Spurious. **Journal of American Folklore** 97:273-90.

HUFFORD, David J. (1982a) **The Terror That Comes in the Night: An Experience-Centered Study of Supernatural Assault Traditions**. Philadelphia, University of Pennsylvania Press.

HUFFORD, Davis J. (1982b) Traditions of Disbelief. **New York Folklore Quarterly** 8:47-56.

HUFFORD, Davis J. (1995a) Beings Without Bodies: An Experience-Centered Theory of the Belief in Spirits. **Out of the Ordinary: Folklore and the Supernatural**, ed. Barbara Walker, pp. 11-45. Logan, Utah State University Press.

HUFFORD, Davis J. (1995b) The Scholarly Voice and the Personal Voice: Reflexivity in Belief Studies. **Western Folklore** 54:57-76.

LAWLESS, Elaine J. (1988) **Handmaidens of the Lord: Pentecostal Women Preachers and Traditional Religion**. Philadelphia, University of Pennsylvania Press.

LAWLESS, Elaine J. (1992) «I Was Afraid Someone Like You . . . an Outsider . . . Would Misunderstand»: Negotiating Interpretive Differences Between Ethnographers and Subjects. **Journal of American Folklore** 105:302-15.

LAWNESS, Elaine J. (1993) **Holy Women, Wholly Women: Sharing Ministries Through Life Stories and Reciprocal Ethnography**. Philadelphia, University of Pennsylvania Press.

LAWNESS, Elaine J. (1995) **Women Preaching Revolution: Calling for Connection in a Disconnected Time**. Philadelphia, University of Pennsylvania Press.

MARCUS, George E. y Michael M. J. FISCHER (1986) **Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences**. Chicago, University of Chicago Press.

MILLS, Margaret (1993) Feminist Theory and the Study of Folklore: A Twenty-Year Trajectory toward Theory. **Western Folklore** 52:173-92.

MOTZ, Marilyn (1998) The Practice of Belief. **Journal of American Folklore** 111:339-55.

MULLEN, Patrick B. (1978) «I Heard the Old Fishermen Say: Folklore of the Texas Gulf Coast». Austin, University of Texas Press. (Rpt. 1988. Logan, Utah State University Press).

MULLEN, Patrick B. (1992) **Listening to Old Voices: Folklore, Life Stories, and the Elderly**. Urbana, University of Illinois Press.

MULLEN, Patrick B. (2000) Belief and the American Folk. **Journal of American Folklore** 113:119-143.

O'CONNOR, Bonnie Blair (1995) **Healing Traditions: Alternative Medicine and the Health Professions**. Philadelphia, University of Pennsylvania Press.

PORTELLI, Alessandro (1997) **The Battle of Valle Giulia: Oral History and the Art of Dialogue**. Madison, University of Wisconsin Press.

PRIMIANO, Leonard Norman (1995) Vernacular Religion and the Search for Method in Religious Folklife. **Western Folklore** 54:37-56.

RITCHIE, Susan (1999) Strategic Belief: The Positionality of Conviction in the Secular University. Paper presented at the «Going Native: Recruitment, Conversion, and Identification in Cultural Research» Conference, Columbus, Ohio, May.

SCIORRA, Joseph (1993) Multivocality and Vernacular Architecture: The Our Lady of Mount Carmel Grotto in Rosebank, Staten Island. **Studies in Italian-American Folklore**, ed. Luisa Del Giudice, pp. 203-43. Logan, Utah State University Press.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty y Ellen ROONEY (1993) In a Word: Interview. **Outside in the Teaching Machine**, by Gayatri Chakravorty Spivak, pp. 1-23. New York, Routledge.

TITON, Jeff Todd (1980) The Life Story. **Journal of American Folklore** 93:276-92.

WILSON, William A. (1995) Folklore, a Mirror for What? Reflections of a Mormon Folklorist. **Western Folklore** 54:13-21.

WOLFE, Charles, ed. (1981) **Children of the Heav'nly King: Religious Expression in the Central Blue Ridge**. Record Album AFS L69 L70. Washington, D.C., American Folklife Center, Library of Congress.

YODER, Don (1974) Toward a Definition of Folk Religion. **Western Folklore** 33:2-15.

Cultura popular, relativismo cultural y diversidad

*Diarmuid Ó Giolláin**

Este artículo examina los estudios folclóricos en el contexto del posmodernismo y la globalización. Presenta el desarrollo del folclore como parte de un movimiento nacional en dos pequeños países europeos como ejemplo de la defensa de la diversidad cultural. Dado que el folclore como concepto se remonta a la primera defensa de la diversidad cultural, en las postrimerías del siglo XVIII, la coyuntura actual debería ser favorable al florecimiento de tradiciones que configuren una disciplina multicéntrica y multilingüe.

Palabras clave: folclore, nacionalismo, diversidad cultural, posmodernismo.

Este ensayo intenta hacer algunas observaciones sobre la tradición etnológico-folclórica. Es probable que el ejemplo de dos pequeños países europeos contrabalanceen algunos de los juicios negativos sobre esta tradición intelectual, que derivan de una perspectiva demasiado extendida, iniciada en los países metropolitanos. El tema de la tensión entre el universalismo y el relativismo está especialmente vigente hoy, en un clima posmoderno y en el contexto de la globalización; una tensión que nunca superamos y que, en cierto modo, garantiza determinados derechos, de la misma manera que Durkheim (cf. Giddens 1978:22-23; Girola 1998:37-50) había señalado cómo los grupos basados en el parentesco o en la ubicación existen como una forma de contrapeso del poder del estado, siendo el conflicto una precondition de la libertad individual. El posmodernismo nos recuerda algunas de las premisas de los estudios folclóricos y especialmente el rescate, a menudo populista del valor de la diversidad cultural (cf. la crítica de Brass 2000).

Construyendo el estado-nación

Según el antropólogo Ernest Gellner (1983:35, 61), el nacionalismo es una respuesta a la transformación de una sociedad agraria en una industrial. Gellner sostiene que en la época industrial floreció lo que él denominó una alta cultura universal. Los estados-naciones, que desde el siglo XVIII reemplazaron a los estados dinástico-religiosos, tuvieron dos posibilidades en la transición: el desarrollo, ya sea desde los estados o las altas culturas pre-existentes, o bien, desde las culturas campesinas. En este segundo caso era preciso crear una conciencia y una memoria y, por lo tanto, «la exploración etnográfica» era necesaria, mientras que, en el primero, la obliteración de la cultura campesina era inevitable. Las dos opciones eran «la memoria producida o el olvido inducido» (Gellner 1996:138-139). El historiador Miroslav Hroch (1996:79-85) señala dos posibles vías hacia una economía capitalista y una sociedad civil en Europa. En una, el temprano

* *Department of Folklore and Ethnology, National University of Ireland, Cork, Irlanda. E-mail: dog@ucc.ie*

- *Este artículo fue escrito en castellano por el propio autor y la revisión del mismo fue realizada por Silvia Balzano.*

estado moderno se desarrolló bajo el dominio de una sola cultura étnica, tal como ocurrió en Inglaterra, Francia y Suecia. El régimen feudal tardío se transformó así, a través de una reforma o de una revolución, en una moderna sociedad civil junto con la construcción del estado-nación como una comunidad de ciudadanos. En la otra, una clase gobernante «exógena» dominó a los grupos étnicos que ocupaban un territorio compacto, tal es el caso de Estonia, Ucrania, y las tierras checas. Carecían de una nobleza, de unidad política y de una tradición literaria propia. También hubo un tipo transicional, en el que una comunidad étnica poseía su propia clase dominante y sus tradiciones literarias, pero estaba desprovista de un estado común, como fue el caso de Alemania, Italia y Polonia, después de la partición.

El movimiento nacional es un fenómeno moderno. Cuando la clase dominante era «exógena», la modernidad tomó un matiz étnico. La clase dominante era la clase más cosmopolita y la vía de acceso a las ideas modernas, mientras que los grupos dominados eran mayoritariamente campesinos. A partir del Romanticismo se opuso la autenticidad de una cultura autóctona al cosmopolitismo de la cultura hegemónica y la competencia etnopolítica se tradujo en el discurso de la tradición *contra* el discurso de la modernidad. Aunque las remotas regiones agrarias fuesen simbólicamente centrales -Carelia para los finlandeses o el oeste de habla gaélica para los irlandeses-, Hroch (1996:88) señala que las espacios fuertes de los movimientos nacionales eran las regiones rurales con las mejores redes de comunicación, con las tasas más altas de alfabetismo, de instrucción y de relaciones con el mercado. Había así una contradicción entre el campo modernizado, que era la base de la construcción física de la nación, y el campo tradicional, fuente de valores «espirituales» y materiales para la construcción de la cultura nacional. Hroch (1996:81) señala que hubo tres fases estructurales en la vida de los movimientos nacionales. En la primera fase, los intelectuales se interesaban en la lengua, la cultura y la historia de las capas populares de manera apolítica. En la segunda fase, durante el así llamado «despertar nacional», se preparaban programas de acción y se establecían contactos entre el pueblo y los activistas. En la tercera fase había un movimiento de masas, que involucraba

a amplios sectores de la población. La exploración etnográfica comenzó ya en la primera fase y alcanzó su apogeo, al menos antes de restringirse al ámbito académico, en la tercera fase. En esta parte del proceso, la nación se desarrolló a partir de la cultura campesina.

Norbert Elias (1994:4-5) señala la distinción entre la noción inglesa o francesa de *civilización* y la noción alemana de *Kultur*. El universalismo de la primera era el resultado de la expansión constante de pueblos para quienes la identidad y las fronteras nacionales no eran objeto de discusión. La noción de *civilización* implica un proceso. La noción de *kultur* resalta las diferencias entre los pueblos y es el resultado de la condición de una nación que se consolida tardíamente y que no está segura de su identidad. La noción de *kultur* delimita, hace referencia a elementos que ya existen y expresa la individualidad de un pueblo. La diversidad histórica entre la antropología y el folclore deriva, en cierto modo, de esta distinción. Orvar Löfgren (1996:23-24) hace algunas observaciones respecto de ella: «Lo que en el mundo a comienzos de los años 1800 era un estudio común de la cultura fue separándose en disciplinas distintas. Interesados por diferentes campos del saber, se convirtieron en arqueólogos, etnólogos o antropólogos». Destaca también el interés del estado en el desarrollo de la disciplina. Esto fue, por ejemplo, el motivo para el establecimiento temprano de la etnología - *folkliv*, «vida del *folk*»¹- en Suecia. Los grandes poderes coloniales de los años 1800, como Inglaterra y Francia, crearon la antropología para estudiar a los pueblos «primitivos» fuera de Europa, en sus colonias. Por el contrario, los países europeos que no tenían colonias o tenían pocas, como los países nórdicos y centroeuropeos, desarrollaron una antropología doméstica para estudiar su propio campesinado. Otro factor en el desarrollo de la etnología fue la industrialización y la urbanización tardía,² por lo tanto, el mundo campesino vigente podía ser descrito en los trabajos de campo.

El papel de la cultura popular en la construcción de las naciones

Desde el medievo, la tierra y los habitantes de los territorios que ahora se conocen como Estonia eran posesión de la aristocracia latifundista alemana. Desde el siglo XVIII gober-

naron las provincias bálticas —de las cuales Estland y el norte de Livland eran mayoritariamente estonias— en favor del Imperio Ruso. Hasta la abolición de la servidumbre, entre 1816 y 1819, y las reformas agrarias de 1849 y de 1856, los campesinos (*maarahvas*, «pueblo de la tierra», es decir, estonios) no podían comprar tierra. Según Gellner (1983:124), la «ideología nacionalista asegura que defiende a la cultura *folk*, mientras que de hecho sirve a la construcción de una alta cultura...». Pero esto no es necesariamente contradictorio. Desde los años 1870, en Estonia, las asociaciones agrícolas, con el fin de estimular la gestión racional de las granjas y los nuevos métodos de agricultura, constituyeron una parte importante del movimiento nacional. Puesto que tenían por objeto mejorar la condición de los campesinos en general y, puesto que los campesinos eran en su gran mayoría estonios, estas asociaciones participaron de la construcción de una nación estonia (Ó Giolláin 1996). El desarrollo de una sociedad civil y de una esfera pública estonia fue importantísimo porque no se pudo formar un partido político estonio hasta después de la Revolución de 1905. La región más destacada en el movimiento nacional fue Viljandimaa por la riqueza de su tierra, por su elevada tasa de crecimiento económico y por la mayor adquisición de granjas por parte de los campesinos (Loit 1985:62).

La abundante recolección de manifestaciones folclóricas de los años 1880 y 1890 fue un proyecto llevado a cabo por dos pastores: Jakob Hurt y Mattias Johann Eisen. Desde 1871, Hurt pedía ayuda por medio de los periódicos para dicha recolección. Respondían individuos de casi todos los sectores de la sociedad -artesanos rurales, agricultores, maestros, alumnos, obreros de fábricas- y sus contribuciones sumaron más de 200.000 páginas (Masing 1984:480; Laugaste 1986:112-113). Sin embargo, en un informe del año 1911 del Museo Nacional Estonio, fundado dos años antes, Oskar Kallas (citado en Kanike 1994:21), el primer folclorista estonio de formación profesional, tuvo que justificar el interés de los estonios en su patrimonio. «Se nos ha dicho: no somos nada, no poseemos nada. Y se nos ha explicado tan cuidadosamente que hasta nosotros mismos nos lo creemos, sin que podamos sentir ni existir a nuestra manera. Tenemos que luchar contra esta opinión». En aquel entonces no había apo-

yo público por parte de los estonios educados para preservar la cultura campesina. La sociedad de estudiantes estonios de la Universidad de Tartu (Dorpat) constituía una minoría que no consideraba a la recolección de manifestaciones folclóricas y de artefactos campesinos como una actividad prestigiosa (Kanike 1994:21). En aquel período de «rusificación», la lengua de la universidad era el ruso. Desde el medioevo en adelante, el alemán había sido la lengua de la elite, de la «alta cultura», de la administración y del poder económico.

Durante el primer período de la independencia estonia, el folclorista Oskar Loorits (1932:7-8) identificó cinco fases en el desarrollo de los estudios folclóricos estonios. La primera fue la de los «estófilos», intelectuales que pertenecían a la elite alemana. La segunda fue el período de «los grandes soñadores e idealistas del despertar nacional, quienes deseaban dar una historia y una épica al pueblo...». La tercera fase fue la de «los días de gloria» de los pastores Hurt y Eisen. La cuarta fue el comienzo de la investigación científica y la última fue la de la institucionalización de los estudios, que permitió la creación de un estado estonio en 1920. Concluido el período de la independencia con la anexión soviética en 1940, se suprimió la cátedra de folclore en la Universidad de Tartu, el Museo Nacional se transformó en el Museo Etnográfico y muchos estudiosos huyeron (Loorits, entre otros, a Suecia) o se mantuvieron en silencio.

La recolección de manifestaciones folclóricas fue una parte importante en la construcción de una nación. Según la opinión de Josep M.^a Comellas respecto del caso del estado español, se puede oponer el folclore, «que es un discurso particularista sobre la identidad», con la antropología, que es un «discurso científico sobre la humanidad» (citado en Prat 1991:14). Al no lograr establecer departamentos propios en las universidades, era mucho más fácil relegar al folclore a una fase pre-científica de la antropología. El tipo de movimiento nacional en el cual el folclore tenía un papel importante no fue solamente un proyecto de elites. Es cierto que, en la construcción simbólica de la nación, la ideología «ruralista» de tales movimientos tuvo una lógica conservadora e ignoró al mundo proletario de las ciudades y aun del campo. Sin embargo, si los folcloristas despreciaron a las ciudades, tam-

bién los antropólogos lo hicieron, desde Tylor (1871:38-39) que contrastó la superioridad moral del salvaje al proletariado lumpen de Londres, hasta Redfield quien «esencializó la 'Pequeña Comunidad' de un modo bucólico» (Kearney 1996:78).

En Estonia, los campesinos más ricos, junto con la pequeña clase media estonia que iba creciendo en las ciudades, eran los partidarios más fuertes del ideal nacional. A principios del siglo XX, la base económica y política de la clase media estonia era tan débil frente a los alemanes que la mayoría de los socialdemócratas descartó a la «alta cultura» estonia como la creación de una pequeña elite que producía para su propio consumo (Raun 1984:138). La clase obrera era grande -las provincias bálticas eran las más industrializadas del imperio ruso- y, a finales del siglo XIX, el 60% de la población rural no poseía tierras. En las elecciones de 1917, el ala bolchevique de los socialdemócratas ganó el 40% de los votos (Kirby 1995:268). Aunque fue una construcción moderna y homogeneizante, como toda cultura nacional, podría decirse que la cultura nacional estonia promovió la supervivencia de la lengua y su tradición cultural de un modo que hubiera sido imposible de hacer en el imperio ruso o en su sucesor soviético.

Hasta el siglo XVII la población de Irlanda constaba de los gaelos, antiguos habitantes del país, y de los «viejos ingleses», descendientes de los conquistadores anglo-normandos del siglo XII, ambos de extracción católica. Las campañas del siglo XVII, que fueron producto de la geopolítica inglesa, unieron definitivamente a Irlanda con Inglaterra e introdujeron una nueva colonia: la de los «nuevos ingleses» protestantes. De ahí en adelante, la nueva minoría monopolizó el poder político, económico y eclesiástico y apareció una nueva división étnica, con fachada religiosa. Sin el patronazgo de la elite gaélica, despojada de sus tierras o exiliada, toda la cultura gaélica y, en particular, la «alta cultura» decayó. Hacia principios del siglo XIX, la lengua gaélica era hablada por menos de la mitad de la población. Hasta la emancipación católica en 1829 y la separación oficial de la Iglesia anglicana del estado en 1864, como resultado de masivas campañas de lucha, las leyes discriminaban especialmente a los católicos, que eran casi tres cuartos de la población, y a los protestantes disidentes,

mayoritariamente presbiterianos de origen escocés. Son testimonio de las atroces condiciones sociales: la emigración de alrededor de cinco millones de personas en el siglo XIX, el millón de muertos a raíz de la «Gran Hambruna» de 1845-1847, el desalojo de 500.000 personas entre 1849 y 1882, la violencia agraria crónica y las rebeliones periódicas. A consecuencia de las campañas de lucha por la «Guerra de la Tierra» de 1879 a 1882, el gobierno británico adoptó una serie de medidas (los «Land Acts», especialmente los de 1870, 1881, 1885, 1891 y 1903) que culminaron en la compra de la tierra por parte de los campesinos.

Los primeros estudiosos irlandeses de la cultura popular fueron de origen colonial, y mezclaban lo culto y lo popular gaélico, ambos 'subalternos' en su campo de interés. A finales del siglo XIX, la tradición gaélica -la recién descubierta y traducida literatura heroica y mitológica medieval y el folclore campesino- se convirtieron en la inspiración de un renacimiento cultural, destacándose en particular el establecimiento de la Liga gaélica en 1893. En ese momento, el gaélico era sólo hablado por el 15% de la población, la mayoría de los hablantes eran analfabetos y habitaban las regiones más pobres y aisladas del oeste. La liga gaélica fue el motor de un nuevo movimiento nacional llamado Sinn Féin («nosotros»), que ganó las elecciones de 1918 y, después de una lucha violenta, consiguió un estado independiente en 1921. En 1920, el gobierno británico ya había establecido «Irlanda del Norte», una nueva entidad política con mayoría protestante pro-británica.

El folclore encontraba un nuevo rol como testimonio de la vieja cultura nacional. El discurso de Douglas Hyde de 1892, «The Necessity for de-Anglicising Ireland» («La necesidad de desanglicizar a Irlanda»), estableció el orden del día para el renacimiento gaélico. Hyde sostenía que Irlanda había perdido su derecho al reconocimiento de una nacionalidad distinta porque había renunciado a la base cultural de su lengua y a sus propias costumbres. El discurso de Hyde daba comienzo al «indigenismo» irlandés. La idealización de las regiones remotas de habla gaélica legitimaba a una cultura reprimida y despreciada. Los campesinos de esas regiones eran los más aislados y económicamente más retrasados, pero las regiones más activas en el movimiento nacional eran aque-

llas en donde las granjas estaban por encima del nivel de subsistencia, existía un estrato de campesinos ricos y los centros urbanos estaban bien desarrollados (Garvin 1981:102). Durante el siglo XIX, la Gran Hambruna y la emigración redujeron el proletariado rural a una pequeña minoría. La única región industrial importante alrededor de Belfast tenía una clase obrera dividida entre protestantes y católicos, estos últimos limitados a los trabajos más bajos. Aunque una pequeña milicia obrera luchó con los insurgentes durante la Rebelión de 1916, que inició la campaña armada para la independencia, el Partido Laborista no se presentó en las elecciones de 1918.

Renato Ortiz (1992:66) afirma que la cultura popular «es el elemento simbólico que permite a los intelectuales tomar conciencia y expresar la situación periférica que experimentan sus países». Se pregunta «si para esos intelectuales, el estudio del folclore no sería una forma de afirmación, en contraposición a la producción cultural dominante de la cual son excluidos». Concluye que, en el caso de Inglaterra, Francia, Italia y Brasil, «el estudio de la cultura popular sería una especie de conciencia regional que se contrapone al trazo centralizador del Estado» (Ortiz 1992:68). En el caso de los países dominados por elites exógenas, la cultura popular daba a los intelectuales provincianos la posibilidad de «nacionalizarse». En este sentido, podría contrastarse la figura de Thomas Crofton Croker (1798-1854), pionero anglo-irlandés del folclore que desde Londres publicó cuentos irlandeses para lectores metropolitanos, con las de W. B. Yeats (1865-1939) y Lady Gregory (1852-1932), anglo-irlandeses también, que utilizaron el folclore para crear una literatura nacional. La institucionalización de los estudios folclóricos fue el resultado de los esfuerzos de individuos formados en la ideología de la Liga gaélica y de la política cultural del nuevo estado irlandés. La Comisión de Folclore Irlandés (Irish Folklore Commission, 1935-1971), una sección del Ministerio de la Educación, destaca que los «recopiladores» crearon un archivo de alrededor de 3.000.000 de páginas (Ó Giolláin 2000).

Según Ortiz (1992:49-50), un problema para los historiadores que querían utilizar los materiales recogidos por los folcloristas fue que

«la 'historia del pueblo', tal como es sugerida por las corrientes marxista y socialista, se hace 'desde abajo', mientras que el enfoque folclórico correspondería a una visión 'desde arriba'. La observación es en parte pertinente. De hecho el conservadurismo epistemológico se torna insensible a las cuestiones políticas».

El conservadurismo se debía a los orígenes filológicos y románticos de los estudios, que buscaban la integridad cultural en el pasado, y al populismo, que idealizaba al campesinado, no como una clase social, sino como germen de la nación. Sin embargo, el hecho de contraponer la historia «de los de abajo» a los estudios folclóricos románticos pasa por alto los grandes cambios que tuvieron lugar en la posguerra en los estudios folclóricos. Parte de los cambios en las ciencias sociales y en las humanidades son el resultado de tomar en consideración la historia «de los de abajo». La creación de las naciones no es exclusividad de las elites; no puede dejar de tomarse en consideración el papel que en ella han tenido las movilizaciones populares. Los grandes proyectos folclóricos también son complejos. El folclorista norteamericano Richard Dorson (1976:187), quien en 1951 pasó una semana como etnógrafo (*collector*, «recopilador») de la Comisión de Folclore Irlandés (Irish Folklore Commission), señaló:

«Anteriormente los recopiladores venían desde fuera y desde arriba: de la clase educada, aristocrática y profesional, para mirar con curiosidad la cultura campesina que estaba por debajo de ellos. Ahora los recopiladores vienen del pueblo y hablan con su propio pueblo, no para publicar libros curiosos, sino para registrar su patrimonio común y honrar a sus portadores».

El relativismo cultural

Los esfuerzos de los folcloristas se concentraron en regiones remotas y aisladas, lejos de la modernidad y de los valores cosmopolitas. Según Ortiz (1996:32):

«el folclorista supone la existencia de mundos limitados, estancos, en cuyo interior las

manifestaciones populares evolucionan necesariamente. Porque se encuentran «aisladas» de la dinámica social, estas manifestaciones representan un tipo de formación cultural reveladora del pasado. Su autenticidad está asegurada por la distancia que las separa de las imposiciones de la vida actual».

Claude Grignon y Jean-Claude Passeron (1989:19) se preguntan si «para comprender una cultura popular en su coherencia simbólica es preciso tratarla como un universo simbólico autónomo, olvidando todo lo que está fuera de ella y por encima de ella» o «al contrario, es necesario salirse del marco de la dominación social que la constituye como cultura dominada para interpretar desde los comienzos el principio de heteronomía de todos sus procedimientos y sus producciones simbólicas». Mientras Néstor García Canclini (1993:65-67, 71-73) apunta que por decenios el folclore y la antropología fueron las únicas disciplinas dedicadas al estudio de lo popular. Los estudios de estas disciplinas:

«Sensibles a lo específico de cada grupo, tienden a marcar la diferencia sin explicar la desigualdad que los confronta y los vincula a otros sectores. Pretenden disimular las distancias entre culturas desiguales con la doctrina del relativismo cultural, afirmando que todos son valiosos a su manera».

Refiriéndose a América Latina, afirma que ese «pseudo igualitarismo relativista» fue utilizado en la política indigenista que, al preservar ostensiblemente las tradiciones de los grupos indígenas, en realidad, institucionalizaba su marginación.

Desde luego hay razones fácilmente entendibles -no necesariamente científicas- por las cuales el relativismo cultural debe funcionar. La exaltación de una cultura históricamente oprimida puede ser una fuente importante de legitimación y dignidad y, por lo tanto, el movimiento nacional buscó su realización no en la «alta cultura», porque era la prueba de la humillación extranjera, sino en las tradiciones más autóctonas que habían sobrevivido. Su autenticidad presuponía que estaban fuera y por encima de la dinámica social. Ésta fue la necesidad retórica detrás de lo nacional y popular. El purismo de la planificación lingüística es

otro modo de pruebas de una subordinación histórica, fenómeno bastante común en Europa respecto de la construcción de los idiomas oficiales.

¿El folclore: ciencia posmoderna?

Según Gramsci (1992:16), no hay «nada más contradictorio y fragmentario que el folclore» porque «ha estado siempre ligado a la cultura de las clases dominantes y se ha dedicado a aspectos que se han ido insertando conjuntamente con las tradiciones precedentes». Compara la relación entre el folclore y la cultura de la clase dominante con la relación existente entre «las artes menores» (la creación de artesanía) y «las artes mayores» (la creación de arte). «Las artes menores han estado siempre ligadas a las artes mayores y han sido dependientes de estas últimas». A pesar de la dependencia, hay una distinción fundamental entre «nacional» y «folclórico» porque lo folclórico «se aproxima a lo 'provinciano' en todo sentido, es decir, en el 'particularismo', en el 'anacronismo' y, en un sentido propio, en tanto se asemeja a una clase que está privada de características universales, o al menos de las características europeas» (1992:44). Por su parte, Ortiz (1992:49-50) establece una distinción semejante. Sostiene que «el folclorista tiene conciencia de que opera al margen de la Historia Oficial» y que se puede contrastar su mundo 'a cualquiera tendencia globalizadora'. «Introduce una escala reducida de aprehensión de los fenómenos sociales». Compara al folclorista con el anticuario, que «siempre estuvo más ligado a la historia local que a la universal; su particularismo contrasta con el cosmopolitismo ilustrado» (Ortiz 1992:20).

Por mucho tiempo, los etnólogos en Europa se dedicaron al estudio minucioso de la vida campesina. El primer catedrático de etnología en Suecia, Nils Lithberg (citado en Löfgren 1997:96), escribió en 1918 que «un proyecto de recolección, habiendo satisfecho los requerimientos científicos, no debe descuidar ninguna minucia». Su sucesor Sigurd Erixon y sus contemporáneos, en su anhelo de salvar la cultura campesina en vías de desaparición, «infatigablemente creaban terminologías científicas para todo, desde herramientas agrícolas y estructuras de la granja hasta los detalles del mobiliario de la casa». El celo taxonómico de-

rivaba del papel de la cultura material como elementos únicos en los estudios sobre difusión (Löfgren 1997:96). Los proyectos cartográficos para dibujar esta diversidad comenzaron en Alemania con los atlas de dialectos desde 1876 y con los atlas de la cultura tradicional desde los años 1930 y fueron imitados en otros países. El positivismo de estos proyectos ocultaba el hecho de que, detrás de la diversidad superficial dibujada, afirmaban la unidad de una cultura nacional. Los folcloristas documentaban muchos aspectos autóctonos de las culturas regionales y locales. Los archivos de folclore contienen una abundancia de tales saberes: estrategias para edificar o cultivar según las condiciones locales, los nombres y las propiedades de la flora y fauna de un distrito, un conocimiento increíblemente minucioso del ambiente físico, hasta los nombres y los relatos acerca de las rocas y de los campos. Este tipo de saber va desapareciendo, dando evidencias cada vez más reducidas de una diversidad biológica y cultural anterior. Si el subdesarrollo es un concepto reciente, la noción de carencia que conlleva ha motivado, ya hace siglos, la intervención del Estado y de agentes privados, a menudo terratenientes, en las sociedades agrarias. El campesino europeo era la primera víctima del desarrollo.

Akhil Gupta (1998:172) señala que, en la actualidad, «el saber indígena» es un concepto clave en discursos transnacionales sobre ecología, agronomía y desarrollo. Gupta entiende «el saber indígena» como una «categoría residual, donde se inserta todo aquello que no es parte del sistema occidental, internacional del saber», y argumenta que en «un esfuerzo por describir lo que son 'saberes indígenas', en lugar de los que *no* lo son, se improvisan elementos de orientaciones epistemológicas e ideológicas distintas en una mezcla irregular» (173). Vincula lo «indígena» con lo «tradicional» como conceptos gemelos, lo Otro de la modernidad (179). El «saber indígena», como el buen salvaje para Rousseau, es la medida para la crítica a la modernidad. Posiblemente la diferencia entre el «saber indígena» de hoy en día y lo «tradicional» de los románticos y de los folcloristas anteriores es que, aunque los últimos otorgaban el status de cultura a la *forma* de lo tradicional, no concedían el estatus de saber a su *contenido*. Si se puede incorporar el «saber indígena» al saber en general, del cual

la ciencia occidental es solamente una expresión, es debido al fracaso de los reclamos universales de la modernidad.

Con respecto a América Latina, Martín Hopenhayn (1994:64-65) insiste que se ha invertido «la ecuación histórica en que el mejoramiento de la calidad de vida aparecía como una variable dependiente-positiva del proceso de modernización». Jean Franco (1999:215) sostiene que «la narrativa de la Ilustración deja de tener un poder explicativo universal, cuando aparece una división fundamental entre la cosmovisión metropolitana y su resignificación por parte de la periferia». En tanto que Gianni Vattimo (2000:8-9) sugiere que «la modernidad ... acaba cuando -por razones múltiples- no es más posible hablar de la historia como algo unitario». Añade que «tal visión de la historia, de hecho, implicaba la existencia de un centro alrededor del cual se recogen y se acomodan los acontecimientos». Señala que no es «solamente en comparación con otros universos culturales, (por ejemplo, el «tercer mundo»), sino también en su propio interior, Occidente vive una situación explosiva, una pluralización que parece irresistible y que hace imposible concebir al mundo y a la historia según puntos de vista unitarios» (Vattimo 2000:13).

Los estudios folclóricos y la diversidad cultural

Los estudios folclóricos perduran siguiendo tradiciones nacionales de investigación y utilizando varias lenguas nacionales en sus publicaciones. Muchas veces tienen lazos estrechos con museos y archivos regionales. Isac Chiva (1991:204) ha lamentado la falta de conceptos y de denominaciones comunes y de una *lingua franca* en la etnología europea. Hablando de la situación europea, señala que «por razones extra-científicas, tenemos que tratar con una situación de producción en una docena de lenguas». Pero admite el predominio de artículos en inglés en el *Social Sciences Citation Index*. Josep R. Llobera (1990:114) constata «el hecho de que en la actualidad la antropología se escribe fundamentalmente en inglés, se concentra cualitativa y cuantitativamente en los países anglosajones (EE.UU. en particular) y maneja teorías y prácticas del Norte». García Canclini (1999:138) habla de «esta tendencia expansiva de las universidades, los museos y

las galerías estadounidenses, mientras los españoles y latinoamericanos estudian sólo sus propias sociedades y se interesan por su arte doméstico». Lo que falta en la etnología europea son las características de una disciplina centralizada, «universal», equipada con su propio gran relato y de hecho organizada por países metropolitanos. Los estudios folclóricos nunca tuvieron un gran relato. Sus orígenes se remontan a una crítica del primer gran relato moderno, la Ilustración, de la cual deriva su sensibilidad a las diferencias y a los particularismos.

Se estima que hoy en día se hablan 6.800 lenguas, de las cuales la mitad están moribundas. Del resto, los lingüistas sostienen que el 90% morirá dentro de un siglo. En este contexto, la publicación de estudios científicos en una variedad de lenguas aparece como una parte de la infraestructura necesaria para garantizar el futuro de estos idiomas. La dominación creciente del inglés ha reducido la amplitud de citas -y de perspectivas- en los estudios científicos (cf. Calvet 2002:135-138). Ya han pasado los días en que todos los etnólogos europeos leían alemán, francés e inglés. Por ejemplo, las citas en lenguas extranjeras en los estudios etnológicos publicados ahora en sueco están hechas casi totalmente en inglés. Esto refleja también el cambio de paradigmas de los años 1960, desde el modelo erixoniano hasta la antropología anglosajona. El problema de las ciencias «universales» es que -si se puede perdonar la ironía- la universalidad se consigue más fácilmente en el centro que en la periferia. En Europa, la denominación «etnología europea», sugerida en un congreso de 1955, en lugar de las diversas denominaciones nativas, tales como *folklivsforskning* («investigación de la vida del folk» en sueco), *traditions populaires*, *demologia*, *folklore*, *Volkskunde*, ha reemplazado a las mencionadas denominaciones en al-

gunos departamentos universitarios. Pero las tradiciones nacionales o regionales de investigación están todavía vigentes.

A diferencia de la antropología o aún más de la sociología, no hay textos nítidamente clásicos, «universales» y fundadores en el folclore. Es una razón más por la cual no se ha desarrollado una disciplina unificada. Los «clásicos» folclóricos son textos importantes para la historia de los estudios folclóricos mismos -y aún por la historia de las literaturas nacionales- pero no como modelos para sentar las bases de una disciplina. Los textos clásicos de Van Gennep sobre ritos, de Propp sobre cuentos, los estudiosos norteamericanos sobre *performance*, abren especializaciones, no disciplinas. La falta de esfuerzo por alcanzar una «universalidad» era y es, a veces, un problema, dado que ha habido ocasiones en que el folclore se redujo a un tipo de esencialismo atávico. Pero también existen aspectos positivos de esta historia: la legitimación de culturas subalternas, la recopilación de cosmovisiones en vías de desaparición, la protección de cierta diversidad cultural y la creación de historias y literaturas por parte de los «pueblos sin historia», para utilizar la expresión desafortunada de Marx y Engels. También el escribir en lenguas nacionales mantiene un «mercado» bastante amplio para trabajos en este campo de investigación. Los orígenes de la disciplina en una corriente del pensamiento crítico de la Ilustración y del universalismo conllevan una sensibilidad hacia la diversidad y hacia su conservación. Desde luego la invención y el inventario del patrimonio no puede ser inocente, dadas las ineludibles desigualdades de poder involucrado en el proceso. La declaración de la UNESCO es un buen ejemplo de la influencia de este modo de pensamiento que nunca ha perdido su valor humanístico.

Notas

¹ Como la palabra volk en alemán, folk en sueco se distingue del inglés folk en su amplitud semántica, significando ambas cosas, lo nacional y lo popular, según la observación de Gramsci.

² Por ejemplo, hacia 1850, el 55% de la población de Gran Bretaña era urbana, el 34% de la población activa trabajaba en la industria y solamente el 22% en la

agricultura. Hacia la misma fecha, el 65% de la población de Alemania era rural, el 75% en Francia y el 88% en Suecia (Todd 1996: 179-180). En la víspera de la Segunda Guerra Mundial, 6% de la población activa trabajaba en la agricultura en Gran Bretaña, 26% en Alemania, 36% en Francia, 29% en Suecia, 48% en Irlanda, 57% en Finlandia y 59% en Estonia (Therborn 1995: 66).

Bibliografía

- BRASS, Tom (2000) **Peasants, Populism and Postmodernism. The Return of the Agrarian Myth**. Londres y Portland, OR, Frank Cass.
- CALVET, Louis-Jean (2002) **Le marché aux langues. Les effets linguistiques de la mondialisation**. Paris, Plon.
- CHIVA, Isac (1991) 'Les revues ethnologiques en Europe: richesses et paradoxes'. Christiane Amiel, Jean-Pierre Piniès y René Piniès (red.), *Au miroir des revues. Ethnologie de l'Europe du Sud. Hésiode Cahiers d'ethnologie méditerranéenne*. Carcassonne y París, Garae/Hésiode y Ent'revues: 201-209.
- DORSON, Richard M. (1976) **Folklore and Fakelore**. Cambridge, Massachusetts y Londres, Harvard University Press.
- ELIAS, Norbert (1994 [1939]) **The Civilizing Process**. Trad. Edmund Jephcott. Oxford, Gran Bretaña y Cambridge, EE.UU., Blackwell.
- GARCÍA CANCLINI, Néstor (1993) 'Gramsci e as culturas populares na América Latina'. Carlos Nelson Coutinho y Marco Aurélio Nogueira (red. y trad.). **Gramsci e a América Latina**, 2ª edición. São Paulo y Rio de Janeiro, Paz e Terra: 61-83.
- GARCÍA CANCLINI, Néstor (1999) **La globalización imaginada**. Buenos Aires, Barcelona y México, Paidós.
- GARVIN, Tom (1981) **The Evolution of Irish Nationalist Politics**. Dublín, Gill and Macmillan.
- GELLNER, Ernest (1983) **Nations and Nationalism**. Oxford, Inglaterra y Cambridge, EE.UU., Blackwell.
- GELLNER, Ernest (1996) 'The Coming of Nationalism and Its Interpretation: The Myths of Nation and Class'. Gopal Balakrishnan (red.), **Mapping the Nation**. Londres y Nueva York, Verso: 98-145.
- GIDDENS, Anthony (1978) **Durkheim**. Glasgow, Fontana/Collins.
- GIROLA, Lidia (1998) 'Durkheim y el diagnóstico de la modernidad'. Gina Zabłudovsky (red.), **Teoría sociológica y modernidad**. México, Plaza y Valdés.
- GRAMSCI, Antonio (1992) **Folclore e senso comune**. Roma, Editori Riuniti.
- GRIGNON, Claude y Passeron, Jean-Claude (1989) **Le savant et le populaire. Misérabilisme et populisme en sociologie et en littérature**. Paris, Seuil.
- GUPTA, Akhil (1998) **Postcolonial Developments. Agriculture in the Making of Modern India**. Durham y Londres, Duke University Press.
- HOPENHAYN, Martín (1994) **Ni apocalípticos ni integrados. Aventuras de la modernidad en América latina**. Santiago de Chile, Fondo de Cultura Económica.
- HROCH, Miroslav (1996) 'From National Movement to Fully-formed Nation: The Nation-building Process in Europe'. Gopal Balakrishnan (red.), **Mapping the Nation**. Londres y Nueva York, Verso: 78-97.
- KANIKE, Anu (1994) '«Rahvuslik» rahvakultuur / «National» Folk Culture'. **Pro Ethnologia** 2:17-29.
- KEARNEY, Michael (1996) **Reconceptualizing the Peasantry. Anthropology in Global Perspective**. Boulder, Colorado y Oxford, Westview Press.
- KIRBY, David (1995) **The Baltic World 1772-1993. Europe's Northern Periphery in an Age of Change**. Londres y Nueva York, Longman.
- LAUGASTE, Eduard (1986) **Eesti rahvaluule**, 3ª edición. Tallinn, Valgus.
- LLOBERA, Josep R. (1990) **La identidad de la antropología**. Barcelona, Editorial Anagrama.
- LÖFGREN, Orvar (1996) **Vardagslivets etnologi. Reflektioner kring en kulturvetenskap**. Estocolma, natur och Kultur.
- LÖFGREN, Orvar (1997) 'Scenes from a Troubled Marriage: Swedish Ethnology and Material Culture Studies'. **Journal of Material Culture** Vol. 2:95-113.
- LOIT, Aleksander (1985) 'Die nationalen Bewegungen im Baltikum während des 19. Jahrhunderts in vergleichender Perspektive'. Aleksander Loit (red.), **National Movements in the Baltic Countries during the 19th Century. Studia Baltica Stockholmiensia 2**. Estocolma, Centre for Baltic Studies: 59-81.
- LOORITS, Oskar (1932) 'Eesti rahvaluuleteaduse tänapäev'. **Õpetatud Eesti Seltsi Kirjad 1: Vanavara vallast**. Tartu, Õpetatud Eesti Selts: 7-8.
- MASING, Uku (1984) 'Esten'. Kurt Ranke et al. (red.), **Enzyklopädie des Märchens 4**. Berlín y Nueva York, Walter de Gruyter: 479-491.
- Ó GIOLLÁIN, Diarmuid (1996) 'Colonialism in the Eastern Baltic? The Estonian and Finnish Cases'. Ensayo inédito leído en el congreso de la Anthropology Association of Ireland, St. Patrick's College, Maynooth, 1996.
- Ó GIOLLÁIN, Diarmuid (2000) **Locating Irish Folklore. Tradition, Modernity, Identity**. Cork, Cork University Press.
- ORTIZ, Renato (1992) **Românticos e folcloristas**. São Paulo, Olho d'Água.
- ORTIZ, Renato (1996) **Otro territorio. Ensayos sobre el mundo contemporáneo**. Trad. Ada Solari. Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes.

PRAT, Joan (1991) 'Historia'. Joan Prat, Ubaldo Martínez, Jesús Contreras e Isidoro Moreno (red.), **Antropología de los Pueblos de España**. Madrid, Taurus Universitaria: 13-32.

RAUN, Toivo (1984) 'The Estonians and the Russian Empire, 1905-1917'. **Journal of Baltic Studies** XV 2/3:130-140.

TYLOR, Edward B. (1871) **Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art and Custom**. Londres, John Murray.

VATTIMO, Gianni (2000) **La società trasparente**. Nueva edición aumentada. Milano, Garzanti.



Aurora boreal: transformaciones de las teorías clásicas del folclore nórdico*

*Galit Hasan-Rokem***

El artículo perfila una reconsideración sistemática de tres enfoques teóricos en la investigación del folclore nórdico que han sido centrales en la formación de la disciplina, más allá de los confines de los países donde fueron concebidas inicialmente y que han inspirado e influenciado la teoría del Folclore y las metodologías folclóricas por todo el mundo. Estas son: las leyes épicas de Olrik, el método histórico geográfico de Arbeit tal como fuera desarrollado por Kaarle Krohn, y el concepto de oicotipo, o ecotipo, enunciado por Carl Wilhem von Sydow.

Cada una de estos enfoques es reinterpretado en el marco de un desarrollo teórico posterior, de esta manera quizás sea útil para la investigación en el presente y en el futuro. Las leyes del danés Olrik serán mostradas con el objeto de obtener un nuevo sentido en referencia al análisis contextual de la actuación. Los principales términos teóricos del método histórico geográfico, tipo y motivo, han logrado un nuevo significado dentro del marco de nuevos armazones teóricos, especialmente de los formalistas, estructuralistas y semióticos. El oicotipo de von Sydow es revitalizado desde una perspectiva funcionalista y neofuncionalista, así como por la introducción del punto de vista de la identidad colectiva.

El adelanto perfilado por la presente discusión podría entenderse en el contexto de la teorización postmoderna, que privilegia la inclusión y sincronización de discursos diacrónicos. También el objetivo del trabajo es promover la elaboración de una historia independiente e integradora de la disciplina del Folclore, reinterpretando la pasada historia inspirada por la hermenéutica, e incluyendo, consecuentemente, los desarrollos posteriores de la disciplina en nuestra comprensión de la teoría de los comienzos.

Palabras clave: teoría, oicotipo, método histórico geográfico, leyes épicas, actuación, semiótica, identidad.

En memoria de Matti Kuusi
Un gran folclorista nórdico, maestro y amigo

Introducción: En el siguiente artículo mi objetivo es perfilar una reconsideración sistemática de un número de teorías nórdicas de folclore que han sido centrales en la formación de la disciplina más allá de los confines de los países donde ellas fueron concebidas inicialmente. Estas formulaciones teóricas han inspirado e influenciado la teoría del Folclore y las metodologías folclóricas a lo largo del mundo. Tres claras expresiones extraídas de los temas teóricos de la erudición nórdica parecen haber hecho el más fuerte impacto en la disciplina

más allá de la región: las leyes épicas de Olrik, el método histórico-geográfico de Arbeit según lo desarrolló Kaarle Krohn, y el concepto de oicotipo, o ecotipo, enunciado por Carl Wilhelm von Sydow.

Cada uno de estas será reinterpretada en el marco de un desarrollo teórico posterior, de esta manera, quizás se preste utilidad a la investigación en el presente y el futuro. Las leyes del danés Olrik en absoluto serán expuestas como superorgánicas como él postulaba. Esta caracterización fue repetida por Alan

** «Max and Margarethe Grunwal» Professor of Folklore, The Hebrew University of Jerusalem, Israel.
E-mail: hasan@h2.hum.huji.ac.il
Traducido por Flora Losada

Dundes en su nota de comienzo de 1965 que introduce el artículo para los lectores internacionales en *The Study of Folklore* (no variado sustancialmente en su volumen de 1999 *International Folkloristics* (Olrik 1919; 1965; Dundes 1965; 1999). Más bien parece que estas leyes logran un nuevo sentido y son, hasta cierto punto, sistemáticamente explicables en referencia al análisis contextual de la actuación, que obtuviera un lugar central en los estudios de folclore en los Estados Unidos desde fines de los sesenta en adelante, y a su vez, influenciara a los estudiosos alrededor del mundo.

De igual modo los propósitos originales del método histórico-geográfico, también denominado Escuela Finesa, cuya *oeuvre* clásica -el método Arbeit de Krohn- fue publicada en Noruega; es decir, el buscar los tipos y formas originales o el delinear la vía exacta de distribución y transmisión, ha perdido su interés para la investigación folclórica (Krohn 1926; 1971). No obstante los principales términos teóricos del método, tipo y motivo, han obtenido un nuevo significado dentro del marco de nuevos armazones teóricos, especialmente formalistas, estructuralistas y semióticos. Así entonces, contextualizados, tipo y motivo, están integrados en un sistema, en lugar de estar tratados atomísticamente o *per se*.

El *oicotipo* de von Sydow fue revitalizado por la reevaluación teórica investida en el término por Lauri Honko (1979; 1981), desde un punto de vista funcionalista y neofuncionalista. La integración del concepto en la construcción de la identidad nacional por Dov Noy (1978) fue seguida por varios de sus estudiantes a fines de los ochenta y los noventa en estudios más explícitos conectados con la identidad política de diversos órdenes.

El movimiento delineado por la presente discusión podría ser entendido en el contexto de la teorización postmoderna, que privilegia la inclusión y sincronización de discursos diacrónicos. Mi objetivo también es promover, mediante este trabajo, la elaboración de una historia independiente e integradora de la disciplina del Folclore. Los últimos casi veinte años han atestiguado una dichosa tendencia general en las humanidades tanto como en las ciencias sociales y naturales a sostener metodologías tanto como teorización interdisciplinarias. Lo que sugiero no es la reversión de

esa tendencia. Pero creo que el estudio interdisciplinario es más fructífero llevado a cabo desde una sólida base disciplinar. Algunos estudiosos en el campo del Folclore han insistido en ser identificados con otras identidades disciplinares en vez de la del Folclore, llamándose por otros nombres antes que folcloristas y, en varios países, existe un serio desmoronamiento de las estructuras institucionales de los departamentos de Folclore. Así entonces, es más importante la corroboración de una historia interna integradora de la disciplina del Folclore. La historia, como sabemos, se escribe siempre desde una perspectiva presente y sirve a la construcción de la identidad. Más que minimizar esa perspectiva en una manera típicamente positivista quiero destacarlo al reinterpretar el pasado inspirado por la hermenéutica, incluyendo en consecuencia los tardíos desarrollos de la disciplina en nuestra comprensión de la teoría temprana.

1. Prefiero comenzar con Olrik, no sólo porque sus leyes épicas fueron publicadas antes que la internacionalmente distribuida formulación germana del trabajo de Krohn, sino también porque su introducción teórica es la más simple y puede ser también la más simplista de las tres. Parecería por lo tanto la más fácil de desechar del uso posterior.

El desafío intelectual de la proposición de Olrik está, no obstante, no en lo que él dice sino en lo que no dice. A saber, qué razones dan cuenta del hecho que precisamente las leyes específicas que él advirtió parecieron estar tan extendidas en los materiales que estudió. La visión superorgánica de la cultura, característica de un paradigma de fin-de-siècle (!Y qué fin-de-siècle!) con fuertes inspiraciones hegelianas, no satisfacerán nuestras mentes entrenadas en los variados modos funcionalistas de pensamiento (que incluyen aparte del funcionalismo antropológico, también el marxismo y el psicoanálisis, especialmente freudiano). La mayoría de los modelos funcionales de análisis de las leyes épicas de Olrik fácilmente disponibles parecen extraídos del análisis de la actuación y la comunicación. Un ejemplo de tal análisis es la afirmación innovadora de Jakobson acerca de la función del lenguaje en la comunicación, especialmente en la comunicación literaria.

Los criterios y elementos puntualizados por Jakobson en su modelo funcional para el análisis

sis del lenguaje en la comunicación indican los principios de la comunicación efectiva, en la cual son minimizados el efecto de alteración y los elementos ambiguos. Divide, sistemáticamente, el acto comunicativo en seis componentes: emisor, destinatario, canal, contexto, mensaje y código. El carácter de una instancia de comunicación es entonces analizado para determinar su foco en uno de los componentes arriba mencionados; el foco que definirá la función dominante de esa instancia. Las funciones incluidas son: la *emotiva*, focalizada en el emisor; la *conativa* enfocada en el destinatario; la *fática* (un término tomado de Malinowski) dirigida al canal; la *referencial* focalizada en el contexto; la función *poética* focalizada en el mensaje; y finalmente, la función *metalingüística* focalizada en el código.

El modelo analítico privilegia una función para cada instancia pero, al aplicar otro de los magistrales artículos de Jakobson, que clarifica el concepto de lo «predominante» en un sistema dado, es posible refinar el análisis en una dirección señalada por él en la afirmación original (Jakobson 1971). En consecuencia, una instancia puede, y casi debe, involucrar más de una función, pero es posible determinar, en cada caso, el orden de predominancia en que aparecen las variadas funciones.

Se piensa, usualmente, como el principal marco teórico de Jakobson al estructuralismo, no obstante este particular modelo analítico revela posibles vetas funcionales en su pensamiento estructural, presentes en una forma incluso más fuerte en los análisis estructurales de Claude Lévi-Strauss (Lévi-Strauss 1967; Leach 1970). En el presente contexto de la construcción de una historia disciplinar del Folclore, es particularmente significativo mencionar que Roman Jakobson fue uno de los primeros en formular una definición teóricamente lógica del folclore como una forma específica de creatividad (Bogatyrev y Jakobson 1929). Esa formulación, hasta donde conozco, no ha sido sobrepasada por ninguno de los intentos posteriores para definir nuestro campo de estudio.

Las leyes de Olrik pueden relacionarse por una similar complejidad de los factores estructurales y funcionales con el modelo de Jakobson, aunque el método de Olrik es más intuitivo que sistemático, su terminología es mucho menos exacta que la de Jakobson, y su

análisis menos sofisticado. Las leyes, según las define, probablemente todas revelan, principalmente, la función poética focalizada en el mensaje; en consecuencia el revelador interés de Olrik en la cualidad artística de la narrativa folclórica. Asimismo también puntualizan funciones adicionales de la comunicación narrativa folclórica. Considero, por ejemplo, las leyes de apertura y cierre. Ellas sirven como un perfecto dispositivo de encuadre, que recuerda el trabajo de Erving Goffman (cfr. 1973; 1974) que tuviera una influencia tan profunda sobre la «etnografía del habla» desarrollada por el etnolingüista Dell Hymes (1974) y, en su despertar, por los folcloristas Roger Abrahams, Richard Bauman, Barbara Kirshenblatt-Gimblett y Joel Sherzer, entre otros. El encuadre sirve para resaltar la integridad de la actuación artística dentro del flujo continuo del lenguaje hablado. En términos jakobsonianos su función es además de la poética, que refiere a la estructura del mensaje, también fática, al cerciorarse de las condiciones de la comunicación.

Después de haber puntualizado la afinidad básica de las leyes épicas de Olrik con el modelo de la comunicación de Jakobson y la correlación de los aspectos estructurales y funcionales en la obra de ambos, consideraré los aspectos estructurales y funcionales de las otras leyes épicas sin necesariamente correlacionarlas al modelo de Jakobson. La ley de la repetición es un efectivo artificio nemotécnico insertado en la actuación lineal de la narración folclórica en la cual, a diferencia del texto escrito, la vuelta a las páginas previas es técnicamente imposible. La repetición también sirve como una forma de énfasis (Rimmon-Kenan 1987).

La ley de los dos en la escena hace sentido perfectamente si el arte narrativo del narrador de historias es considerado como una actuación monodramática. Cualquier añadido a los dos «roles» confundiría seriamente la habilidad de la audiencia para discernir que uno de los *dramatis personae* de la narrativa está hablando, en cada caso, por la boca del narrador. De aquí surge también la importancia de la ley de contraste y polaridad en la caracterización que agudiza la clara percepción de la figura corporeizada en la narración (muchacho vs. gigante, mujer vs. hombre, etc.) promoviendo, en consecuencia, la efectividad de la comuni-

cación. La unilinealidad de la trama y la centralidad del diálogo hablado también señalan la comunicación oral como el fondo explicativo de estas leyes.

La ley del tres es delicada para interpretar en términos estrictamente funcionales pero más fácil para apoyarse en el pensamiento estructural. Annikki Kaivola-Bregenhøj, en su libro *Narrative and Narrating - Variation in Juho Oksanen's Storytelling*, ha situado a Olrik al comienzo de la tradición estructuralista de investigación de las narrativas folclóricas, que se continua con Propp, Bremond, Jason, Lévi-Strauss y otros. Pero Kaivola-Bregenhøj también indica los aspectos de actuación y comunicación del trabajo de Olrik cuando trata acerca de la influencia de la repetición y el uso de los artificios paralingüísticos como elementos integrales de la comunicación oral. Señala, entonces, a Olrik quien: «considera la repetición como un artificio épico cuya ocurrencia debe ser advertida en el folclore. La repetición es un efecto que hace surgir la tensión y agrega completitud al producto folclórico. La repetición de esta clase es una forma implícita de meta-narración». De esta manera, al citar la terminología narratológica de Barbara Babcock (Babcock-Abrahams 1976:182) Kaivola-Bregenhøj conecta claramente a Olrik con el estudio de la actuación y la comunicación. Como consecuencia, le es necesario hacer distinciones más menudas en las formas de la repetición que las de la proposición general de Olrik. Basada en su trabajo de campo con el narrador Juho Oksanen distingue las formas siguientes de repetición:

- 1) Repetición de parte de la historia por medio del comentario personal.
- 2) Repetición de una línea hablada por un personaje en la historia.
- 3) Repetición o variación de un concepto determinado.
- 4) Repetición de una palabra usada por el entrevistador.

La repetición también puede analizarse como un mecanismo del discurso que permite el recurso a las dimensiones psicológicas y psicoanalíticas de la narración como actuación (Rimmon-Kenan 1987) permitiéndonos, de esta manera, refinar el entendimiento de la interacción narrador-audiencia o narrador-entrevistador.

El retornar a la ley de tres, probablemente la más famosa «ley» de Olrik, supondría que, a pesar de la vacilación arriba citada, también podía estar relacionada a la actuación y la comunicación. Su aspecto predominante es probablemente lógico ya que representa el concepto mínimo de «muchos» (tómese, por ejemplo los primeros intentos de los niños para contar «uno, dos, muchos»). No obstante, si nosotros consideramos la distribución de las artes de Ephraim Gotthold Lessing en un tiempo y un espacio, el narrador de relatos orales (como teatro) necesariamente desafía la distribución por la presencia espacial tanto de los cuerpos de los narradores como, igualmente, de las audiencias. En el texto las repeticiones triangulares acuñadas por Olrik como una ley separada, juntas pueden intensificar la presencia de la tridimensionalidad en el flujo narrativo obviamente bidimensional.

2. El método finlandés histórico geográfico fue ideado y nutrido en el contexto teórico del evolucionismo positivista. Mientras la base filosófica como tal ha sido radicalmente transformada parece que, al menos, las herramientas bibliográficas trabajadas por los maestros del método -especialmente Antti Aarne cuya obra fue más tarde aumentada por Stith Thompson- los índices de tipos y motivos, están allí para permanecer. El deseo de su actualización ha sido renovado en cada conferencia de la International Society of Folk Narrative Research (ISFNR). Hoy en día un equipo con el capaz liderazgo de Hans-Jörg Uther está preparando una revisión aumentada y puesta al día (Uther 1996;1998).

En un artículo anterior propuse «Una reconsideración semiótica del método comparativo de investigación de la narrativa folclórica» (Hasan-Rokem 1987). Ofrecí una expansión del sistema conceptual que incluye el tipo y el motivo adicionando el concepto de tema que, aunque brevemente mencionado por Propp en su *Morphology of the Folktale* (Propp 1928), no ocupó una posición central en la temprana investigación de la narrativa folclórica. Buscando transformar lo que fue designado como una descripción evolucionista de la tradición narrativa en un sistema heurístico de interpretación sugerí que, mientras que el motivo es un signo que representa la conexión

entre diferentes textos, el tema podría considerarse como el signo de la conexión entre textos y experiencias. Tomando prestado el empleo de Lotman del motivo (Lotman 1978, diferente desde la tradición de investigación de la narrativa folclórica) y el de cronotopo de Bakhtin (Bakhtin 1978), analicé un relato del tipo «El monstruo (la serpiente) en la cámara nupcial» AT 507B, y su formación ecotípica judía AT 934*B, especialmente en la antigua literatura rabínica tardía. Mientras que los motivos incluían «el recién casado muere en la noche de bodas», motivos T172, T211, el tema de la «muerte prematura» fue reconocido como un **tema** dominante del relato. El tema, como un concepto estructural, naturalmente no puede ser único y así, más que hablar acerca de EL tema del relato, solamente podemos hablar acerca de temáticas dominantes, siguiendo también aquí la definición estructural de Jakobson de elementos dominantes en un sistema (Jakobson 1971).

El interés que han mostrado los estructuralistas en la metodología histórico-geográfica, motivado por las afinidades básicas entre estas dos teorías, se revela también en el interés de la folclorista israelí Heda Jason en los índices, en el despertar de su importante trabajo estructuralista (1965;1975). Su propuesta de un índice que contenga tipos de la épica oral es única al no haberse rendido al desafío de combinar un análisis estructural de «niveles» con la tradición tipológica heredada de la escuela histórico geográfica (Jason 1998), mientras que otros se declararon incapaces de conseguir tales intentos (Goldberg 1998:249). Esto, a pesar del hecho de que ella estuvo entre los primeros, si no fue la primera, en introducir a los folcloristas occidentales en la crítica de los formalistas rusos dirigida contra el método histórico-geográfico.

Una presunción básica que conecta las dos teorías yace en la idea mejor formulada por el lingüista estructural Ferdinand de Saussure como la dinámica de la «lengua» y el «habla» en el sistema lingüístico. El **Problemstellung** central del método histórico geográfico, a saber la dinámica del tipo y las versiones, aunque originalmente concebida en términos no estructurales, es asimilable a la de *langue* y *parole* al ser reinterpretada en un marco de referencia estructural. Entre las sugerencias para unir las dos aproximaciones teóricas han

estado las de Haring (Haring 1982) y Nagy (Nagy 1998:311).

El concepto de motivo ha experimentado reevaluaciones narratológicas por parte de Dundes (1962; 1980), Bremond (1982, ver Ben-Amos 1995:79) y Ben-Amos (1980; 1995), situándolas en un sistema analítico tal como el de los alomotivos sugeridos por Dundes, o el diagrama de flujo del argumento concebido por Bremond. El tipo ha permanecido, en relación con el motivo, una entidad menos teorizada desde que lo introdujo la escuela finesa. Su naturaleza, como emerge de las formulaciones de diversos tipos en los *Types of the Folktale* de Aarne y Thompson (1961), vacila entre una abstracción argumental derivada de un común denominador entre un número de versiones diferentes y la síntesis de una versión particularmente bien conocida. La versión bien conocida debería ser una incluida, preferentemente, en el *Kinder-und Haus-Märchen* de los hermanos Grimm, tal como Cenicienta, El asesino del dragón, Jorinda y Joringel, etc. Si no estuvieran incluidas en el canon de Grimm, deberían estarlo las versiones clásicas griegas tales como Polycrates y Edipo.

En el artículo mencionado anteriormente mi sugerencia fue considerar el tipo como un signo repositorio desde el que podrían ser contemplados los signos particulares en la interpretación de un relato concreto. El procedimiento sugerido fue recurrir a la convergencia entre los elementos culturales específicos relevantes para el relato, lo textual, lo co-textual y lo intertextual y los elementos paralelos que figuran en el índice de tipos interculturales. De esta manera el relato rabínico del novio condenado a morir en su día de bodas compartió, con relatos de Grecia y el Caucaso, la presencia de una serpiente como la encarnación de la condena. Estos y otros lugares donde se encontró el relato estaban suficientemente cerca de las áreas de actividad de los rabinos en Palestina y Babilonia como para permitir una teoría de la distribución más que una teoría del inconsciente colectivo. Por otra parte, la serpiente del mundo del relato en la cámara nupcial resonaba a través de varios signos intertextuales, tanto la serpiente del relato de la creación del génesis como los dragones escatológicos.

Anteriormente he tomado prestado el concepto de intertextualidad, desarrollado por Ju-

lia Kristeva al elaborar la idea de Bakhtin (Bakhtin 1968; 1984; Kristeva 1968; 1970) para comparar entre el uso del proverbio y la cita (Hasan-Rokem 1982). No obstante, críticamente, al reflexionar sobre mi trabajo anterior considerando el tipo, sugiero reexaminar y reconfirmar la correlación entre tipo e intertextualidad. Los tipos del cuento folclórico son una clase específica de haces intertextuales en que los contactos culturales tanto como las correspondencias fenomenológicas en el pensamiento humano (esprit de Lévi-Strauss) interactúan en grados variados de intensidad. Tal aproximación al tipo puede volver a agregar a los índices (e idealmente un índice actualizado que incluya relatos de fuera de la ruta India-Irlanda-Norteamérica favorecida por Thompson), como listas mecánicas de información bibliográfica, el potencial para llegar a ser herramientas vitales en la interpretación cultural.

3. El tercero de los constructos teóricos que he elegido para discutir, el oicotipo o ecotipo del folclorista sueco Carl Wilhelm, se ha mostrado como un concepto vital con grandes capacidades como para adaptarse a las nuevas teorías, tantas como el fenómeno que procura explicar.

El concepto de oicotipo o ecotipo denota una variación en un tipo internacional específico (usualmente un relato-tipo) para un área o un grupo. Presenta uno de los mejores modelos en la investigación de la narrativa folclórica que dirige el tema axial surgido en todas las teorías de investigación de la narrativa folclórica, a saber la dialéctica entre la estabilidad y el cambio. Se ha sostenido, a lo largo del tiempo que el concepto de ecotipo presupone una visión esencialista del tipo como una configuración normativa desde cual se desvían ciertas formaciones locales o particulares. Su formulación tiende a reflejar una relación entre tipo y ecotipo en la cual el tipo es anterior y el ecotipo, en forma secundaria, se deriva del tipo.

El término fue acuñado por el folclorista sueco Carl Wilhelm von Sydow en su artículo «Sobre la extensión de la tradición» (1948:11-43). La formulación inicial del concepto de von Sydow incluía un amplio rango de significados que fueron más tarde elaborados por él tanto como por otros estudiosos: «La tradición en

cuestión llegará, entonces a experimentar un proceso de unificación dentro de su propia área a través del mutuo control y la recíproca influencia de sus portadores e independiente, en conjunto, de las tradiciones correspondientes en otros países. Por lo tanto, también recibirá un carácter nacional más o menos distintivo: está formado un oicotipo característico de su área cultural» (von Sydow 1948:16; 1932:325). En una nota a pie de página von Sydow explica el origen del término en la botánica, el que refiere a «una forma heredada de adaptación a un medio específico, común a diferentes individuos de una especie» (nota 1). Von Sydow distinguió entre ecotipos de orden «más bajo» - más limitado localmente- y «más alto», y sugirió el término «etnotipo» (que no obtuvo popularidad) para los ecotipos comunes a grandes áreas.

En su artículo «Geography and Folktale Oicotypes» (1934; reproducido en 1948:44-59) von Sydow elaboró el término con especial referencia al estudio de los relatos folclóricos. Al integrar en su estudio la transmisión y la dinámica de la tradición, exigió un estudio de los relatos folclóricos «como parte de una totalidad natural viviente» (1948:44), al tiempo de rebatir la metodología de la entonces influyente escuela histórico geográfica («finlandesa»). Más tarde reformuló el concepto varias veces (por ejemplo, su «*Folktale Studies and Philology - Some Points of View*» 1948:189-219; reproducido en Dundes 1965:219-243). La metáfora del ecotipo, que von Sydow aplicó creativamente, deriva de la botánica y refiere a la adaptación ecológica de plantas a áreas donde no han crecido inicialmente. Se sugirió, explícitamente, replicar las metáforas sugeridas por los maestros de la escuela geográfica, especialmente Kaarle Krohn a saber, que la tradición se extiende como una corriente de agua o como círculos en el agua cuando se arroja una piedra (ver también: Hafstein 2000).

La investigación de von Sydow enfatizó, en general, la relación entre la tradición y su entorno, especialmente su entorno ecológico en la naturaleza y presentó numerosos ejemplos de la función de los árboles, piedras, ríos y lagos en la producción de las creencias, narrativas y costumbres.

El concepto de ecotipo sirve como un correctivo funcional a la teoría general del tipo, como había sido primeramente desarrollada en el

marco del trabajo de la escuela histórico-geográfica. La investigación en ecotipos desvía, inicialmente al menos, el foco desde el interés diacrónico dominante del método histórico-geográfico tradicional, a un punto de vista más sincrónico. Más que analizar los cambios que ocurren en los tipos como una dinámica de desarrollo interno, la observación de los ecotipos está basada en una visión contextual y funcional de la transmisión y el cambio en la tradición.

La emergencia del concepto de ecotipo ocurrió en un período en que ya habían sido introducidos otros modelos alternativos de cambio en la teoría de la escuela histórico-geográfica (tal como la «Ley de la autocorrección» de Walter Anderson de tipo del relato, 1923:397 ff.). El concepto de ecotipo contribuyó activamente a la desaparición del concepto de origen y de tipo Ur, que llegó a ser paulatinamente menos aplicado en la investigación en la segunda mitad del siglo veinte, después de la segunda guerra mundial (la crítica de von Sydow del estudio del origen 1948:207). En este artículo posterior distinguió el ecotipo de las «mutaciones» causadas por adaptaciones más conscientes en situaciones específicas: «...oicotipificación, que consiste de una cierta unificación de variantes dentro de una y la misma área lingüística a causa del aislamiento de otras áreas. Puede originarse en la circunstancia de que una mutación ha prevalecido sobre el resto como para llegar a ser el oicotipo del relato dentro del área de interés» (1948:213). La definición más amplia de ecotipo abarca el nexo con el área, el lenguaje y la nación.

El concepto de ecotipo también puede considerarse como una de las aperturas para una vía de pensamiento no esencialista acerca de la tipología de la cultura, en que los tipos sirven como abstracciones derivadas de las concretas negociaciones llevadas a cabo en cada situación de actuación, negociaciones que construyen la específica configuración. No obstante, puede aseverarse que la investigación al concentrarse sobre los ecotipos, en muchos casos ha transformado, el potencial sincrónico corporeizado en ella, en diacronías más particulares y menos comparativas (Hasan-Rokem 2000).

El término ecotipo fue lentamente integrado en la investigación posterior que siguió la línea del método histórico-geográfico y modifi-

có algunos de sus preceptos. El índice internacional de tipos de los relatos mencionados arriba tiene una marca de asterisco, siguiendo el número de relato tipo, Thompson intentó distinguir los tipos que, de acuerdo al material que existía antes, estaban limitados sólo a ciertas áreas. La representación gráfica de esos «ecotipos» incluye el rótulo más pequeño y la letra menos oscura. Muchos de ellos estaban en la primera revisión del índice incluido en un suplemento titulado «Tales Not Included», usualmente los que aparecen muy raramente o en un solo país (Thompson 1961, Prefacio 7). El término «ecotipo» no es mencionado por Thompson en su «Preface to the second Revision» del índice. Leal a la escuela histórico-geográfica, discutió el concepto brevemente, con profundo escepticismo, en su obra principal (1951:440-441). Stith Thompson parece haberse reconciliado con la innovación de von Sydow hacia el fin de su carrera, en un artículo donde también renuncia claramente al estudio de los tipos originales: «El grupo [al que S.T. denomina hipotéticamente subtipos] puede constituir seguramente lo que von Sydow denomina un 'oicotipo'» (Thompson 1968:370).

La investigación de las áreas geográficas antiguamente rechazadas revela a menudo que un relato tipo considerado más temprano un ecotipo puede tener variantes heredadas en lugares indocumentados. Por ende AT 872 * «Hermana y hermano» que, de acuerdo al índice de Arne-Thompson documentó variantes en Noruega y Cataluña, Hasan El-Shamy mostró que tenía una distribución extensa y característica en Medio Oriente (El-Shamy 1979). Como resultado de la clasificación de repertorios colectivos no europeos, especialmente africanos, emergieron enormes montos de relatos tipo «nuevos» antiguamente no observados en el ámbito internacional. Lee Haring informó sobre cuatrocientos tipos desconocidos antiguamente en el índice de relatos folclóricos impreso en Malagasy, que él consideró «oicotipos». En proporción, el reconoció treinta y un relatos tipo internacionales en el mismo repertorio (Haring 1982).

Por otra parte, la investigación en modelos de cambio similares no ha incluido siempre el concepto de ecotipo debido a variaciones en los puntos teóricos de partida y la terminología y, especialmente, a las tradiciones de investigación nacionales, (cfr. el sistemático y com-

prensivo estudio informe basado en materiales africanos de Calame-Griaule et. al. 1984).

Cuando, al fin de los sesenta y especialmente durante los setenta, el paradigma investigativo de los folcloristas americanos cambió hacia la etnografía contextualista, aunque hubiera parecido como un recurso natural, solamente unos pocos estudiosos adoptaron el ecotipo como una herramienta analítica. Linda Dégh caracterizó, en su *Narratives in Society: A Performer-Centered Study of Narration* (1995:47-49), el criticismo de von Sydow de la escuela histórico-geográfica como el cambio de la filología a la biología del relato folclórico. La escuela húngara de Gyula Ortutay, en la que se educó, focalizaba especialmente la etnografía empírica del relato de historias en contexto. Ortutay formulaba el fenómeno como sigue: «Los desplazamientos de un tipo permiten el surgimiento de otro tipo emparentado», alabando la contribución de von Sydow con alguna reserva: «No podemos negar que, por el examen de los ecotipos y la clasificación de varios subtipos C. W. von Sydow y su escuela han promovido igualmente la elucidación del problema en cuestión (por ejemplo, el estudio de las afinidades en el contexto de los tipos internacionales)» (Ortutay 1959:47-49, puntualizando, especialmente, la obra de los discípulos de von Sydow, Rooth 1951 and Swahn 1955).

Una interesante conjunción teórica fue creada por Alan Dundes que, además de reintroducir el concepto de ecotipo de von Sydow en América y el mundo de los folcloristas, en su influyente antología de artículos, *The Study of Folklore* (ya mencionada arriba), también incluyó el ecotipo como una herramienta analítica dentro de su formulación estructural-comparativa de la teoría del Folclore (Dundes 1976). No obstante, Dundes en la práctica ha sugerido un modelo alternativo de análisis comparativo. Su método estructural-tipológico, basado en el concepto de «alomotivos», libera al análisis de la necesidad de establecer un centro o una norma de la cual se desvía el ecotipo pero, por otra parte, necesita la construcción de un sistema estructural dentro del cual ocurren los cambios alomotivos (Dundes 1980; 1984).

La importante excepción en el descuido general del concepto de ecotipo en la investigación folclorística de los contextualistas americanos es su uso sistemático por parte de Roger

Abrahams, al analizar las tradiciones urbanas étnicas en su *Deep Down in the Jungle* (1964). Abrahams aplicó el concepto poniendo de relieve la especificidad de la cultura expresiva de los afroamericanos de Filadelfia. Los límites del uso de Abrahams de la transformación del término conduce a un índice de las características del grupo. Mientras von Sydow formuló el proceso de adaptación del ecotipo en términos de los elementos de la tradición que adquieren «carácter nacional» (1948:16), parece no haber considerado los ecotipos como índices para un «carácter nacional» esencializado.

Más allá del estudio que aplica el ecotipo como un concepto analítico su uso es generalmente escaso entre los estudiosos americanos y británicos. Puede entonces ser útil mencionar las pocas excepciones a esta regla. En un extensivamente documentado artículo de revisión, «The Concept of Ecotypes in American Folklore» (1987) el autor Timothy Cochrane reveló una ambivalencia similar para el concepto, como la que él trazó para la investigación americana en general. Su apreciación más positiva es, no obstante, con respecto a la aplicación de ecotipo de Abrahams en su investigación mencionada arriba. En un estudio relativamente reciente, Linda-May Ballard presentó sus hallazgos respecto a un ecotipo irlandés aplicando, conscientemente, la versión «corregida» del procedimiento de investigación histórico-geográfico (1983). Basado en métodos cuantitativos tradicionales y mapas, su conclusión muestra la necesidad de ajustar el estudio de los ecotipos a nuevas aproximaciones analíticas, interpretativas y teóricas para mantener la relevancia del concepto en la investigación folclórica presente y futura.

La mayor investigación teórica del concepto de ecotipo fue realizada por el folclorista finlandés Lauri Honko, inspirado por los etnólogos escandinavos que habían estudiado los aspectos ecológicos de la tradición en las pisadas del etnólogo sueco Albert Eskeröd. En su magistral artículo, «Four Forms of Adaptation of Tradition» (1981), Honko introdujo una sistematización significativa del concepto de ecotipo dentro de un más amplio sistema de procesos de cambio en las tradiciones. Como von Sydow, Honko caracterizó el ecotipo como el resultado de un proceso que insume tiempo, al que siguen cambios más parciales y temporarios, que incluyen la «adaptación a la

morfología del entorno», «la adaptación a la morfología de la tradición», «la adaptación funcional». En la primera clase de adaptación, las tradiciones importadas se agregan a los «ambientes dominantes» del nuevo entorno, tales como piedras irregulares, rajadas, cuevas, árboles inusualmente grandes, manantiales y ríos que funcionan extrañamente, etc. En la segunda clase de adaptación, el elemento de la tradición recientemente adquirido se agrega a la «tradición dominante» ya existente en la tradición en que ha entrado: si una narrativa o una creencia respecto a un viajero eterno se transmite por alguna tradición cercana a la tradición finlandesa, es propensa a ser transformada en la mítica figura de Väinämöinen, una figura nativa cuyas características tradicionales se superponen con las de los «recién llegados». Asimismo las historias acerca de sentencias inteligentes tienden a poner de relieve la figura de Harun A-Rashid, como el juez según se dice que en la tradición arábiga se identificaba como relacionado a las «Mil y una noches», y el Rey Salomón según se dice en la tradición judía. Honko considera estas dos clases de adaptación como las mejores y ocurren, de acuerdo al autor, en el período transitorio cuando el elemento de la tradición es recientemente introducido en su nuevo entorno y tienden a tener efectos relativamente estables e irreversibles.

En ambos de los mencionados procesos Honko usa el concepto de dominante en un modo cercanamente parecido al de su formulación por Jakobson (Jakobson 1971). Honko no sólo parece haber encontrado el concepto en otro lugar ya que Jakobson permanece inadvertido en su artículo, sino que también abandona lo «dominante» en el modo de adaptación para el cual habrían sido más relevantes los aspectos de la comunicación y la actuación lingüística, estudiadas por Jakobson. No obstante, esta tercera clase de adaptación, la adaptación funcional, es la que en el análisis de Honko se aparta de modo más significativo del tradicional método histórico-geográfico. El toma ventaja allí de los logros teóricos de los folcloristas contextuales neofuncionalistas, especialmente tanto los elaborados por la escuela húngara como también los de los «nuevos folcloristas» americanos a partir de finales de los sesenta. La adaptación funcional ocurre en los aspectos performativos de la tradición y relaciona a la

personalidad del actor con lo que, desde que ha sido denominado por Annikki Kaivola-Bregenhøj (1996:52), el contexto situacional.

Finalmente Honko define el cambio comprensivo y estable que ocurre en un elemento «importado» de la tradición y aprecia rasgos característicos de una cierta área o grupo, como el ecotipo. Lo distingue por los siguientes rasgos: 1) está extendido y, por lo tanto, está articulado en varios medios y géneros; 2) su apariencia es estable y frecuente; 3) es generativo y productivo; 4) es altamente adaptable al entorno; 5) resiste la contaminación de elementos extraños e irregulares; 6) es específico. Aunque la obra de Honko no conserva la conceptualización esencialista de un tipo internacional del cual se desvía el ecotipo, no formula una crítica explícita en su contra.

La relación inherente entre el concepto de ecotipo y la conceptualización de identidad colectiva, especialmente identidad nacional, está atestiguada por el hecho de que ha sido especialmente aplicada con frecuencia por estudiosos de pequeños pueblos que se esfuerzan por construir una identidad nacional separada. Advértase por ejemplo la poética descripción del folclorista irlandés Delargy acerca de la emergencia de los ecotipos irlandeses: «El poder irlandés de absorción de elementos étnicos extraños debe ser observado también en el tratamiento de los términos étnicos. Desde el caldero gaélico del renacimiento emergieron gaélicos en lengua tanto como en apariencia, al tomar el vestido, los nombres y la ciudadanía irlandesa, en libertad para moverse libremente en la compañía del conjunto de caracteres de la ficción oral irlandesa. Así, a través del tiempo es el disfraz que solamente el experto, familiarizado mediante una larga relación con sus fuentes, puede detectar al extranjero en el apropiado friso gaélico» (Delargy 1945:36).

La misma razón puede subyacer al frecuente uso del concepto en la investigación del folclore judío en Israel. En el contexto del proceso de construcción de la nación en el moderno Israel, los folcloristas han usado el término ecotipo para sugerir varias bases diferentes en la formación de la identidad para el folclore judío en Israel. El maestro de los estudios folclóricos israelitas, Dov Noy ha construido una identidad judía histórico-narrativa, basada en la investigación de la sucesión de textos escri-

tos y orales. El análisis de Noy sugiere también una serie de tres reglas de ecotipificación de tipos de relatos internacionales en la tradición judía. Una lectura crítica de las reglas que formuló puntualiza que, al menos la primera de ellas -los cambios ocurren al comienzo y al final, mientras que el medio de la trama permanece más bien cercano al tipo internacional- no es necesariamente específica culturalmente. Las otras dos: asociación con versos bíblicos u otros textos canónicos, y juegos de palabra (algunas veces multilingües), bien pueden reflejar el carácter específico de la literatura folclórica judía que aparece, tradicionalmente, como la estampa de la interacción puesta de relieve entre las tradiciones orales y literarias. Su obra se apoya fuertemente sobre la conjetura de un relato tipo «standard» internacional del cual se desvía el relato culturalmente específico.

Heda Jason trabajó, especialmente, en la formación ecotípica sobre la expresión de una identidad común a Medio Oriente. Mientras su investigación, reconocida internacionalmente, se dirige principalmente a los métodos formalistas y morfológicos, asociada primeramente con Propp, su designación de los ecotipos no ha conectado, hasta ahora, el concepto con aquellos modelos de investigación (Jason 1965; 1975). Eli Yassif ha discutido la emergencia de los modernos ecotipos israelitas como transformaciones de los ecotipos tradicionales judíos en contextos históricos, y ha puntualizado una gran variación en el nivel de intensidad de estos procesos de re-ecotipificación (Yassif 1999). Al interpretar los ecotipos como índices de identidad, la implicación de su análisis enfoca a procesos de formación de identidad graduales, variables y parciales de los modernos israelíes en relación a la tradicional identidad judía. Tamar Alexander ha discutido étnicamente la específica identidad dentro del más grande contexto israelí, compuesto de un elemento lingüístico, en su caso el judeo-español de los judíos sefarditas, tanto como un elemento local, Jerusalén (Alexander 1986). Alexander ha desarrollado además el concepto de ecotipo en el trabajo de campo basado en la investigación, incluyendo la adaptación del término a las tradiciones específicas de pequeños grupos, tales como la familia y el análisis detallado de actuaciones y discursos particulares. En mi propio trabajo he empleado el concepto de

ecotipo para articular la interface entre clases, géneros, subculturas, grupos étnicos y grupos religiosos en Palestina en la Antigüedad Tardía -especialmente entre judíos y cristianos- según emerge de la literatura rabínica. El énfasis se ha puesto sobre el proceso de formación mutua de las narrativas más que sobre el producto. Los relatos del nacimiento del Mesías en Belén y los relatos martirológicos de las mujeres llamadas Miriam (cuñada de María) (Hasan-Rokem 1998; 2000:114-125; 152-160) son ejemplos para tales tradiciones dialógicas, en las cuales la ecotipificación enfatiza cada identidad particular, y la comunicación mutua.

La variación mostrada en la aplicación del concepto de ecotipo en la construcción de identidades ejemplifica la indeterminación de la definición inicial del concepto y sus límites. Una formulación más positiva del mismo sería, por una parte, el potencial interpretativo que el concepto presta a varios modelos hermenéuticos y desalienta su uso para propósitos puramente clasificatorios, tal como el del Índice de Aarne-Thompson y sus paralelos (Kovács 1981 opta solamente por «subtipos»).

Puede mostrarse, entonces, que la relevancia del concepto de ecotipo sobrevive cuando es reinterpretado en nuevos marcos teóricos e ideológicos, algunas veces aún «a contrapelo» de su contexto original de articulación. La oscilación entre la identidad nacional y la ecología regional no es solamente una selección teórica a realizarse en el análisis de la narrativa folclórica sino también, principalmente, una elección política a realizarse en muchas áreas en el mundo. El análisis de las narrativas folclóricas usando la terminología sugerida y los antecedentes teóricos pueden, no obstante, ser uno de los modos más gratificadores de estudiar este tema en profundidad.

El análisis anterior de la transformabilidad de las teorías del folclore nórdico es una sugerencia inicial. Otro pensamiento ha sido dedicado a la relación entre el trabajo de campo, el trabajo de archivo y los procedimientos académicos descriptivos, analíticos e interpretativos. Es posible que las leyes de Olrik que han sido sobrepasadas por mejores modos de analizar la actuación estén destinadas solamente al interés histórico. El concepto de tipo, aunque estructuralmente transformable como lo he

sugerido, puede hacer su mejor servicio en contextos clasificatorios y bibliográficos. El ecotipo, por otra parte, podría acabar de trastornar la clasificación pero enriquecer el análisis desde diversos enfoques.

La historia de los estudios de Folclore puede estudiarse a través de muchas trayectorias diferentes y algunas han sido sugestivas. Aunque la historia del folclore americano ha sido delineada por la tensión entre las fuentes de autoridad antropológicas y las literarias (Levy-Zumwalt 1988), la historia escrita acerca de los estudios folclóricos europeos ha situado al cen-

tro el romanticismo alemán y sus vástagos (Cocchiara 1981). Una historia de los estudios del folclore nórdico, que ilumine su invaluable contribución a la teoría de la disciplina, es un proyecto concebible. Sus posibles dimensiones pueden encontrarse en los artículos de los jóvenes estudiosos cuyas obras fueron presentadas a los participantes de la Conferencia Nórdica de Etnología en Hank para conmemorar el nombramiento de Kaarle Krohn en la Universidad de Helsinki, como el primer profesor de estudios folclóricos en el mundo (Wolf-Knuts 2000).

Notas

* Aunque no particularmente largo este artículo abarca ideas adquiridas a lo largo de varios años en varios marcos académicos. La fase de escritura fue directamente nutrida por tres instituciones patrocinantes: el Programa de Graduados en Folclore de la Universidad de Pensilvania en Filadelfia, Estados Unidos de Norteamérica, donde estoy especialmente agradecida a un brillante grupo de estudiantes; el Foro Einstein en Potsdam, Alemania; y la Enzyklopädie des Märchens, afiliada con la Academia Alemana de las Ciencias, en Göttingen, Alemania. Más que en cualquier otra institución he testeado estas ideas allí donde pertenezco, la Universidad Hebrea de Jerusalén, Israel, en el Progra-

ma de Folclore Judío y Comparativo y los cursos de literatura folclórica del Departamento de Literatura Hebrea. Agradezco a Roger Abrahams, Dan Ben-Amos, Regina Bendix, Ulrich Marzolph, Naam Rokem y Han-Jörg Uther por su generoso consejo y ayuda. Ellos no son responsables por cualquiera de mis errores o conceptos erróneos.

Nota de la Traductora: se han mantenido aquellos términos que, en el original, figuraban en otros idiomas distintos al inglés por considerarse que son de conocimiento común para los lectores de la Revista de Investigaciones Folclóricas.

Referencias bibliográficas

AARNE, Antti and Stith THOMPSON (1961) **The Types of the Folktale- A Classification and Bibliography**. Folklore Fellows Communications 182. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica (3ra. edición 1987).

ABRAHAMAS, Roger (1964) **Deep Down in the Jungle..., Negro Narrative Folklore from the Streets of Philadelphia**. Hatboro, Penn, Folklore Associates (Rev. ed Chicago: Aldine 1970).

ALEXANDER, Tamar (1986) «A Sephardic Version of a Blood Libel Story in Jerusalem». **International Folklore Review** VI, pp.131-152.

ANDERSON, Walter (1923) **Kaiser un Abt. Die Geschichte eines Schwanks**. Folklore Fellows Communications 42. Helsinki, Academia Scientiarum Fennica.

BABCOCK-ABRAHAMAS, Barbara (1976) «The Story in the Story: Metanarration in Folk Narrative», Juha Pentikäinen & Tuula Juurikka (eds.) *Folk Narrative Research*. Some Papers Presented at the VI Congress of the International Society for Folk Narrative Research. **Studia Fennica** 20. Helsinki.

BAKHTIN, Mikhail (1968) **Rabelais and his World**. Traducido por Helene Iswolsky. Cambridge Mass, MIT Press.

BAKHTIN, Mikhail (1978) «Time and Chronotopos in the Novel». **Poetics and the Theory of Literature** 3, pp.493-528.

BAKHTIN, Mikhail (1984) **Problems of Dostoevsky's Poetics**. Editado y traducido por Cary Emerson, introducción por Wayne C. Booth. **Theory and History of Literature** v.8. Minneapolis, University of Minnesota Press.

BALLARD, Linda-May (1983) «The Formulation of the Oicotype: A Case Study», **Fabula** XXIV, pp.233-245.

BAUMAN, Richard (1984) **Verbal Art as Performance** con ensayos suplementarios de Barbara Babcock [et al.]. Rowley, Mass, Newbury House 1977, Prospect Heights, III, Waveland Press.

BAUMAN, Richard (1986) **Story, Performance and Event: Contextual Studies of Oral Narrative**. Cambridge and New York, Cambridge University Press.

BAUMAN, Richard and Joel SHERZER (editors) (1974;1989) **Explorations in the Ethnography of Speaking. Studies in the Social and Cultural Foundations of Language**. Cambridge and New York, Cambridge University Press.

BEN-AMOS, Dan (1980) «The Concept of Motif in Folklore». **Folklore Studies in the Twentieth Century**, editado por Venetia Newall. London, pp. 17-36.

BEN-AMOS, Dan (1995) «Are There Any Motifs in Folklore? Criticism and Defense of Motif». **Thematics Reconsidered: Essays in Honor of Horst S. Daemmerich**. Editado por Frank Trommler. Internationale Forschungen zur Allgemeine und Vergleichender Literatur-wissenschaft 9. Amsterdam-Atlanta, Rodopi, pp. 71-85.

BEN-PORAT, Ziva (1985) «Inter-textuality: Theoretical Inter-textuality, Rhetorical Inter-textuality, Allusion, and Parody». **Ha-sifrut/Literature** N.S.2 (34). Hebrew, pp. 170-188.

BOGATYREV, Peter and Roman JAKOBSON (1929) «Die Folklore als eine besondere Form des Schaffens». **Donum Natalicium Schrijnen**, Nijmegen. Pp. 900-913. Versión revisada: Jakobson, Roman (1982) «Folklore as a Special Form of Creativity» en **The Prague School: Selected Writings 1929-1946**. Editado por Peter Steiner. Traducido por Manfred Jacobson. University of Texas Press, Slavic Series 6. Austin, University of Texas Press.

BREMOND, Claude (1982) «A Critique of the Motif», en **French Literary Theory today**. Editado por Tzvetan Todorov. Cambridge, Cambridge University Press.

CALAME-GRIAULE, Geneviève, Veronika GOROG-KARADY, Suzy PLATIEL, Diana REY-HULMAN, Christiane SEYDOU (1984) «De la variabilité du sens et du sens de la variabilité». **Le conte-pourquoi? Comment? - Folktales why and how?** Paris, Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, pp. 201-226.

COCCHIARA, Giuseppe (1981) **The History of Folklore in Europe**. Traducido por John Mc Daniel. Philadelphia, Institute for Study of Human Issues.

COCHRANE, Timothy (1987) «The Concept of Ecotypes in American Folklore». **Journal of Folklore Research** XXIV, pp.33-55.

DÉGH, Linda (1995) **Narratives in Society: A Performer-Centered Study of Narration. Folklore Fellows Communications** 255. Helsinki.

DELARGY, J. H. (1945) «The Gaelic Story-teller. With Some Notes on Gaelic Folktales». **The Sir John Rhys Lecture**. Read 26 November.

DUNDES, Alan (1962) «From Etic to Emic Units in the Structural Study of Folklore», **Journal of American Folklore** 75, pp.95-105.

DUNDES, Alan (editor) (1965) **The Study of Folklore**. Englewood Cliffs, N.J., Prentice-Hall.

DUNDES, Alan (1976) «Structuralism and Folklore», Juha Pentikäinen & Tuula Juurikka (editores), **Folk Narrative Research**. Some Papers Presented at the VI Congress of the International Society for Folk Narrative Research. **Studia Fennica** 20. Helsinki, pp.75-93.

DUNDES, Alan (1980) «The Symbolic Equivalence of Allomotifs in the Rabbit Herd (AT 570)», ARV: **Scandinavian Yearbook of Folklore** 36, pp.91-98.

DUNDES, Alan (1984) «The Symbolic Equivalence of Allomotifs: Towards a method of Analyzing Folktales». **Le conte pourquoi? Comment? - Folktales, Why and How?** Eds. Geneviève Calame-Griaule et al. Paris, Éditions de CNRS, pp. 187-199.

DUNDES, Alan (editor) (1999) **International Folkloristics: Classical Contributions by the Founders of Folklore**. Lanham, Md: Rowman and Littlefield.

EL-SHAMY, Hasan (1979) **Brother and Sister, Type 872*- A Cognitive Behavioristic Analysis of a Middle Eastern Oikotype**. Folklore Publications Group Monograph Series, volume 8, Bloomington, Indiana.

GOFFMAN, Erving (1973) **The Presentation of Self in Everyday Life**. Woodstock, N.Y., Overlook Press. (Hay traducción al castellano).

GOFFMAN, Erving (1974) **Frame Analysis: an Essay on the Organization of Experience**. Cambridge, Harvard University Press.

GOLDBERG, Christine (1998) «Some Suggestions for Further Folktale Indexes». **Die heutige Bedeutung oraler Traditionen: Ihre Archivierung, Publikation und Index-Erschliessung/The Present Day Importance of Oral Traditions: Their Preservation, Publication and Indexing**. Editors Walther Heissig and Rüdiger Schott. *Abhandlungen der Nordrhein-westfälischen Akademie der Wissenschaften*. Opladen/Wiesbaden, Westdeutscher Verlag, pp. 249-262.

HAFSTEIN, Valdimar Tr. (1999) «Biological Metaphors in Folklore Theory», **The Krohn Prize**, editado por Ulrika Wolf-Knuts, pp.7-32.

HARING, Lee (1982) **Malagasy Tale Index**. Folklore Fellows Communications 231. Helsinki, Academia Scientiarum Fennica.

HASAN-ROKEM, Galit (1982) **Proverbs in Israeli Folk Narratives: A Structural Semantic Analysis**. Folklore Fellows Communications 232, Helsinki.

HASAN-ROKEM, Galit (1987) «The Snake at the Wedding: Semiotic Reconsideration of the Comparative Method of Folk Narrative Research». ARV, **Scandinavian Yearbook of Folklore** 43, pp. 73-75.

HASAN-ROKEM, Galit (2000) **Web of Life: Folklore and Midrash in Rabbinic Literature**. Traducido por Batya Stein. Stanford, California, Stanford University Press.

HASAN-ROKEM, Galit (2000) «Ökotip». **Enzyklopädie des Märchens**, vol 10, 1, cols.257-262.

HOLBECK, Bengt (1982) «Epische Gesetze». **Enzyklopädie des Märchens**. Bd.4, Berlin, Walter de Gruyter, cols. 58-69.

HONKO, Lauri (1981) «Four Forms of Adaptation of Tradition». **Studia Fennica** 26, pp.19-33.

HYMES, Dell (1974) **Foundations of Sociolinguistics: an Ethnographic Approach**. Philadelphia, University of Pennsylvania Press.

JAKOBSON, Roman (1960) «Concluding Statement: Linguistics and Poetics». In **Style in Language**, editado por Thomas Sebeok. Cambridge, Mass, MIT Press.

JAKOBSON, Roman (1971) «The Dominant». **Readings in Russian Poetics: Formalist and Structuralist Views**. Editores Ladislav Matejka and Krystyna Pomorska. Cambridge Mass, The MIT Press.

JASON, Heda (1965) «Types of Jewish Oriental Oral Tales» (part 1). **Fabula** 7, pp.115-224.

JASON, Heda (1970) «The Russian Criticism of the 'Finnish School'». **Folktales Scholarship**. Norveg, n.s. 14:287-94.

JASON, Heda (1975) **Types of Jewish Oriental Oral Tales** (part2). Jerusalem, Israel Ethnographic Society.

JASON, Heda (1998) «Index of Content Types for Oral Epics: A Report». **Die heutige Bedeutung oraler Traditionen: Ihre Archivierung, Publikation und Index-Erschliessung/The Present Day Importance of Oral Traditions: Their Preservation, Publication and Indexing**. Editores: Walther Heissig y Rüdiger Schott. Abhandlungen der Nordrhein-westfälischen Akademie der Wissenschaften. Opladen/Wiesbaden, Westdeutscher Verlag, pp.269-278.

KAIIVOLA-BREGENHØJ, Annikki (1996) **Narrative and Narrating-Variation in Juho Oksanen's Storytelling**. Folklore Fellow's Communications No.261. Helsinki, Academia Scientiarum Fennica.

KOVÁCS, Agnes (1981) «The Literary Genres of Folktales and the Hungarian Folktales Catalogue». **Studia Fennica** 26, pp. 105-131.

KRISTEVA, Julia (1968) «Problemes de la structuration du texte». **Théorie d'ensemble**. Collection Tel Quel. Paris, Editions du Seuil.

KRISTEVA, Julia (1970) **Le Texte du Roman**. Le Haye/Paris, Mouton.

KROHN, Kaarle (1926) **Die folkloristische Arbeits-methode**. Oslo. Traducido como: **Folklore Methodology**. Austin and London, 1971.

LEACH, Edmund (1970) **Lévi-Strauss**. Modern Masters. London, Fontana. Edición revisada New York, Viking Press, 1974.

LÉVI-STRAUSS, Claude (1967) «The Story of Asdiwal». **The Structural Study of Myth and Totemism**. London, Ed. Edmund Leach, pp.1-48.

LEVY-ZUMWALT, Rosemary (1988) **American Folklore Scholarship: A Dialogue of Dissent**. Bloomington, Indiana University Press.

LOTMAN, Yuri (1978) «The Theme of Cards and the Card Game». **Poetics and the Theory of Literature** 3, pp. 455-492.

NAGY, Ilona (1998) «Classification of Origin Legends». **Die heutige Bedeutung oraler Traditionen: Ihre Archivierung, Publikation und Index-Erschliessung/The Present Day Importance of Oral Traditions: Their Preservation, Publication and Indexing**. Editores: Walther Heissig y Rüdiger Schott. Abhandlungen der Nordrhein-westfälischen Akademie der Wissenschaften. Opladen/Wiesbaden: Westdeutscher Verlag, pp.307-314.

NOY, Dov (1971) «The Jewish Versions of the 'Animal Languages' Folktales (AT 670) - A Typological-Structural Study». **Scripta Hierosolymitana** 22. Jerusalem, The Magnes Press, pp. 171-208.

OLRIK, Axel (1919) **Folkdigtningens Episke Love. Folkelige Afhandlinger. Efter forfattarens død udvalgte or udgivne af Hans Ellekilde**. Kjöbenhavn - Kristiania. Traducción inglesa: «The Epic Laws of Folk Narrative» in **The Study of Folklore**, editado por Alan Dundes. Englewood Cliffs: Prentice Hall 1965: 129-141; también en Axel Olrik, **Principles for Oral Narrative Research**, traducido por K. Wolf and J. Jensen. Bloomington and Indianapolis 1992:41-61.

ORTUTAY, Gyula (1959) «Principles of Oral Transmission in Folk Culture (variations, affinity)». **Acta Ethnographica** VIII/3-4, p.175-221.

PROPP, Vladimir (1977) **The Morphology of the Folktales**. Austin and London. Originalmente publicado en Rusia, Moscow, 1928.

RIMMON-KENAN, Shlomith (1987) «Narration as repetition: the case of Günter Grass's Cat and Mouse», in Discourse **Psychoanalysis and Literature**. Editado por Shlomith Rimmon-Kenan. London, Methuen, pp.176-187.

ROOTH, A.B. (1951) **The Cinderella Cycle**. Lund, C.W.K. Gleerup.

SWAHN, Jan-Öjvind (1955) **The Tale of Cupid and Psyche**. Lund, CWK. Gleerup.

von SYDOW, Carl Wilhelm (1948) «On the Spread of Tradition». **Selected Papers on Folklore**, Copenhagen, Rosenkilde and Bagger, pp.11-43; Original sueco «Om traditions-spridning». **Scandia** V 1932, pp.321-344, basada en la presentación oral en el encuentro de historiadores nórdicos en Helsinki en Julio de 1931.

von SYDOW, Carl Wilhelm (1934) «Geography and Folktales Oicotypes». **Beáloideas** VII. Reproducido en

Selected Papers on Folklore. Copenhagen, Rosenkilde and Bagger 1948, pp.44-59.

von SYDOW, Carl Wilhelm (1948) «Folktale Studies and Philology - Some Points of View», pp. 189-219. Reproducido en **The Study of Folklore**, editado por Alan Dundes, Englewood Cliffs NJ, Prentice Hall 1965, pp. 219-243.

THOMPSON, Stith (1946) **The Folktale**. New York, Holt, Rinehart and Winston.

THOMPSON, Stith (1968) «Hypothetical Forms in Folktale Study». **Volksüberlieferung-Festschrift für Kurt Ranke**, hrsgg. F. Harkort, Karel C. Peeters und Robert Wildhaber. Göttingen, Otto Schwartz & Co.

UTHER, Hans-Jörg (1996) «Type-and Motif-Indices 1980-1985: An Inventory». **Asian Folklore Studies** 55, pp.299-317.

UTHER, Hans-Jörg (1998) «Typen-und Motivindices 1980-1995: Eine Bestandsaufnahme». **Die heutige Bedeutung oraler Traditionen: Ihre Archivierung, Publikation und Index-Erschliessung/The Present Day Importance of Oral Traditions: Their Preservation, Publication and Indexing**. Editores: Walther Heissig y Rüdiger Schott. Abhandlungen der Nordrhein-westfälischen Akademie der Wissenschaften. Opladen/Wiesbaden, Westdeutscher Verlag, pp. 227-247.

WOLF-KNUTS, Ulrika (editora) (2000) **The Krohn Prize 1999**. Abo, Nordic Network of Folklore.

YASSIF, Eli (1999) **The Hebrew Folktale: History, Genre, Meaning**. Traducido por Jacqueline S. Teitelbaum. Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press.

Folclore: una disciplina científica. Algunos fundamentos epistemológicos

Liliana Clement*

El presente trabajo intenta aportar ciertas reflexiones epistemológicas al quehacer de la folclorística. Las propuestas no-standard de la filosofía de la ciencia nos permitieron realizar una lectura interpretativa donde arriesgamos algunas consideraciones que posibilitan posicionar esta disciplina dentro de la actividad científica. Pensamos que el debate por la científicidad de la folclorística, es una tarea propia de la Epistemología y que ésta no había realizado.

Palabras clave: folclorística, epistemología, Lakatos.

Introducción

Hablar de Ciencia siempre resulta una problemática interesante. En el presente trabajo intentaremos realizar una lectura epistemológica que le brinde sustento a esta ciencia llamada folclorística.

En principio debemos posicionarnos acerca del criterio con el que manejaremos el término Ciencia, para luego hacer una delimitación plausible de este campo disciplinar. ¿Qué es la ciencia? ¿Qué es una teoría científica? ¿Ciencia y teoría son sinónimos? ¿Existe un método científico? ¿En qué consiste el quehacer científico? ¿Hay un desarrollo en ciencia? Nuestras preguntas no son originales, ni es la primera vez que se formulan, ni será la última; a pesar de ello, pretendemos dar algunas respuestas que permitan esclarecer ciertos aspectos de la folclorística.

El epistemólogo Ricardo Gómez (Gómez 1995), se cuestiona:

¿Qué diferencia a la ciencia de otros discursos y/o actividades humanas? (...) Tal pregunta supone la posibilidad de demarcar cla-

ra y tajantemente a la ciencia: responderla supone la posibilidad de enunciar un criterio de demarcación aceptable que explicita las notas que caractericen distintivamente a la ciencia y que permiten diferenciarla de aquello de lo que se pretende distinguirla; ello varía según la corriente epistemo-lógica y/o autor».

Aunque creemos que es muy difícil demarcar «clara y tajantemente», nos parece un criterio adecuado el tener en cuenta que las respuestas varían «según la corriente epistemo-lógica y/o autor». Coincidimos en que el quehacer científico por ser una actividad humana está teñida de subjetividad y responde a diferentes situaciones sociales. Los científicos están inmersos dentro de un sistema que de alguna manera va a condicionar su actividad;

«por ello el problema de la demarcación entre ciencia y pseudociencia no es un pseudoproblema para los filósofos de salón, sino que tiene serias implicaciones éticas y políticas» (Lakatos 1998).

* Universidad Nacional de Mar del Plata. E-mail: lmclen@mdp.edu.ar

La ciencia: concepción standard. Concepción no-standard

Por razones de espacio no desarrollaremos en profundidad este tema; bastará con una presentación lo suficientemente expositiva. Debe destacarse -asimismo- que dentro de cada una de estas posiciones existen importantes diferencias.

La concepción standard de la ciencia es una propuesta «internista». La preocupación por el avance científico y los logros resultan una cuestión intrínseca de la propia disciplina. El progreso depende de la consistencia interna de las teorías y de la posibilidad de comprobación empírica de los postulados teóricos. Encontrar la unidad de ciencia a partir de un lenguaje unificado resultó un punto fundamental del programa pues esto significa avanzar científicamente. Aquí el concepto de progreso es entendido en tanto que proporciona un acercamiento a aquella unicidad buscada.

A la posición no-standard también le preocupa el concepto de progreso, pero éste dependerá no sólo de factores internos de la disciplina, sino -y principalmente- está también condicionado por un afuera de ella. Aquí podemos mencionar conceptos claves como lo son: Paradigma y Revolución Científica de Kuhn; Epistemología Normativa Naturalista y Tradiciones Científicas de Laudan; Anarquismo Metodológico y Todo Vale de Feyerabend; Programa de Investigación Científica, Núcleo Firme y Cinturón Protector de Lakatos.

Programa de Investigación Científica (PIC)

El Programa de Investigación Científica (PIC) propuesto por Lakatos, debe poseer un grado de coherencia que posibilite la elaboración de un programa definido para la futura investigación. En este sentido, advertimos que las diferentes teorías del Folclore que hemos analizado en el presente trabajo (Augusto Raúl Cortazar, Manuel Dannemann, Martha Blache y Juan Angel Magariños de Morentin) nos permiten articularlas de manera que conformarían un programa común de investigación. Básicamente, las tres ostentan una misma preocupación: el fenómeno folk. Las diferencias son superadas y explotadas en pos del crecimiento disciplinar. El programa tiende al descubri-

miento de nuevos fenómenos en cada nueva propuesta teórica, constituyéndose -así- en un programa **progresivo**, en términos lakatosianos. «*Se dice que un programa de investigación **progresa** mientras sucede que su crecimiento teórico se anticipa a su crecimiento empírico; esto es, mientras continúe prediciendo hechos nuevos con algún éxito*» (Lakatos 1998:146). Los primeros estudios de la folclorística consideraban ciertos aspectos del fenómeno estudiado; a medida que los folclorólogos avanzan en sus investigaciones, comienzan a tenerse en cuenta otras particularidades que permiten ir delimitando hechos y acontecimientos de manera que la disciplina se ve capacitada para predecir además de describir o sólo explicar el fenómeno.

Asimismo, advertimos que pueden trazarse líneas-guías para la futura investigación, las que le imprimen al programa una estructura definida y le posibilitan desarrollarse. Ejemplo de estas consideraciones son las importantes investigaciones que surgen a partir de las propuestas de Blache y Magariños de Morentin y que se nuclean alrededor de la *Revista de Investigaciones Folclóricas*. Estas líneas-guías expresadas en forma **negativa** y **positiva** constituyen lo que Lakatos denomina **heurísticas**, a partir de las cuales el programa podrá expandirse y crecer teniendo en cuenta la posibilidad de **predecir** nuevos fenómenos. «*El programa consiste en reglas metodológicas: algunas nos dicen las rutas de investigación que deben ser evitadas (**heurística negativa**), y otras, los caminos que deben seguirse (**heurística positiva**)*» (Lakatos 1998:65).

En el PIC de la folclorística encontramos que las teorías analizadas se estructuran de manera progresiva en tanto que la teoría siguiente excede en contenidos empíricos a su predecesora; a la vez que la nueva propone nuevos caminos y delimita cuáles no seguir. Así, la propuesta de Blache y Magariños de Morentin supera a la propia cortazariana, proponiendo nuevos fenómenos y abriendo la disciplina a la posibilidad de predecir futuros fenómenos.

«*La metodología de programas de investigación (...) enfatiza la rivalidad prolongada, teórica y empírica, de programas mayores de investigación, problemáticas estancadas y progresivas, y su victoria, lentamente con-*

seguida, de un programa sobre otro» (Lakatos 1998:38).

La folclorística ostenta un programa progresivo donde se amplía el camino para identificar y establecer la significación social de los fenómenos estudiados. La propuesta cortazariana permitió seleccionar cierto contenido empírico; Blache y Magariños de Morentin -mediante un enfoque renovado- ampliaron el recorte y dieron lugar a la posibilidad de continuar con la descripción, explicación y predicción de nuevos fenómenos. Esta conducta disciplinar es la que nos lleva a proponer a la folclorística como un Programa de Investigación Científico.

La línea de coherencia del programa la estructuraremos a partir de las comparaciones realizadas de las tres teorías, donde pudimos establecer la delimitación del objeto de estudio y los diferentes tratamientos según las propuestas estudiadas.

Núcleo Firme (NF)

«Este núcleo es irrefutable por decisión metodológica de sus defensores» (Lakatos 1998: 67).

Nuestra preocupación consistía en poder decidir si el Folclore podía definirse como una sola disciplina pero con diferentes objetos se-

gún cada teoría (lo que sería simplemente compartir un mismo nombre para el estudio y tratamiento de diferentes acontecimientos) o ver si se podían articular las distintas propuestas en un programa de investigación. Luego del análisis realizado advertimos que el aparente «caos teórico» que veíamos, no era sino una postura nuestra demasiado ingenua. ¿Qué tienen en común?, ¿Qué problemáticas las agrupa?, ¿En torno a qué fenómenos desempeñan su tarea? Estas cuestiones nos llevaron a problematizar acerca de lo que Lakatos denomina el **Núcleo Firme**. Y encontramos que tanto estas tres teorías como otras que nos sirvieron de lectura complementaria (Bauman, Bausinger, Dundes, Lombardi Satriani, Honko, Ben-Amos) presentaban un núcleo incuestionable y metodológicamente aceptado como irrefutable.

Para delimitarlo establecimos el fenómeno folclórico como el posible **NF**, del Programa de la folclorística, atendiendo a las conceptualizaciones propuestas por los propios autores.

Trazamos una isotopía con los términos empleados por los autores estudiados y pudimos ver la estructura semántica que subyace en las tres teorías y que las articula dándoles una coherencia que permite unificarlas y reconocer el **NF** que las sustenta. Así arribamos al siguiente esquema:

Colectivo	Fenómeno social	Comunitario
Tradicional	Vigente con similar estructura significativa en el pasado	Tradicional Carga significativa
Empírico	Tiene soporte material	
Funcional		Función
Identifica (regional)	Identidad	Identidad Representativo
(Oral)	Mensaje	Comunicación

Si bien el rastreo semántico se complejizó pues debimos realizarlo entre adjetivos y sustantivos, pudimos advertir -igualmente- que las características terminológicas aluden a un tipo de conducta humana que se manifiesta tradicionalmente aportando rasgos diferenciales

y diferenciables, posibilitando la emergencia de una identidad.

En nuestro esquema se destacan dos términos que son compartidos por las tres teorías, aportándonos ciertos datos que queremos analizar.

En principio :	COLECTIVO Adjetivo	FENÓMENO SOCIAL Sustantivo	COMUNITARIO Adjetivo
----------------	-----------------------	-------------------------------	-------------------------

En vez de entrar en rivalidad o confrontación, podemos arriesgar que las tres constitu-

yen una única propuesta:

FENÓMENO SOCIAL	COLECTIVO	y	COMUNITARIO
Sustantivo	Adjetivo		Adjetivo

(Del conector nos hacemos responsables).

Sabemos que la interpretación precedente constituye un desafío y -como toda interpretación- presupone un posicionamiento que asumimos. Estas teorías comparten y aceptan este postulado como el **NF** del programa. El Núcleo se constituye en inmovible punto de partida, aceptándose que:

- El hombre es un ser social
- El hombre en sociedad desarrolla conductas diferenciables.

- Las conductas diferenciables del hombre en sociedad constituyen los rasgos característicos y de identificación de ese grupo social.

- Estas conductas diferenciables y de identificación tienen características que permiten recortarlas dentro de las conductas sociales; una de ellas es la tradicionalidad.

En segundo lugar:

TRADICIONAL	VIGENTE CON SIMILAR ESTRUCTURA SIGNIFICATIVA EN EL PASADO	TRADICIONAL CARGA SIGNIFICATIVA
-------------	--	------------------------------------

Las tres hacen referencia a un mismo campo semántico: *la tradición*. El fenómeno folclórico es tradicional por definición. Este rasgo forma -también- parte irrenunciable de su **NF** y le aporta la caracterización más importante.

La línea isotópica nos permitió articular una coherencia discursiva y leer las tres teorías como un solo y único discurso. Esta articulación que hemos realizado en lo semántico pue-

de extenderse a partir de **una interpretación** que la trascienda y así podemos arriesgar que: el fenómeno folclórico es definido como un tipo de comportamiento social diferenciable en el conjunto de los fenómenos sociales y que se manifiesta en forma de una conducta *colectiva, comunitaria y tradicional*. Así delimitado mediante la precedente definición, quedaría conformado el **NF** del programa de la folclorística.

Pero llegado a este punto nos parece sumamente interesante realizar algunas consideraciones. Lo expuesto anteriormente constituye una «primera lectura», basada casi exclusivamente en lo semántico; es **una interpretación**. Así hemos visto que el Núcleo Firme de la folclorística lo constituye un **fenómeno social tradicional**. Evidentemente en esta interpretación ha primado la obviedad, y el detenimiento en el nivel semántico casi exclusivamente. Ello ha motivado que el folclore sea tomado como un tipo de saber que por lo poco delimitado ha sido considerado sólo superficialmente en el ámbito académico, generando consecuencias más allá de las epistemológicas. Ahondando en las teorías, traspasando esta primera lectura, y auxiliándonos van Dijk cuando dice: «*Los grupos sociales (...) están constituidos por varias formas de **discurso intragrupal** (...) la identidad social está también especialmente construída por el **discurso intergrup**al» (van Dijk 1999:161), pensamos que lo que constituye el Núcleo Firme es la posibilidad de la **conformación grupal a partir del uso de un metacódigo no-institucional** que lo reafirma como tal. Así, el dis-*

curso intragrupal que sería el metacódigo, al decir de Blache y Magariños de Morentin; podría asimilarse (con algunas modificaciones) a lo no-institucional cortazariano; y lo propio-aglutinante-común-representativo en Dannemann. El **NF** de la folclorística será el fenómeno social (tradicional por definición) y su particularidad es la forma comunicativa específica que se genera en el grupo social de ocurrencia del fenómeno. De esta manera se deslinda claramente de otras disciplinas (la Antropología, por ejemplo) y recorta definitivamente su objeto. Llegar a este punto fue un desafío muy importante para la Ciencia. Si bien hemos realizado un recorte teórico basándonos solamente en Cortazar, Blache y Magariños de Morentin y Dannemann, debe advertirse que actualmente los últimos trabajan en consonancia con las propuestas más vanguardistas extranjeras, lo que les permite reflexionar y reconsiderar sus propios postulados, generando un avance disciplinar importantísimo.

Ahora, sí, creemos que es tiempo de realizar un salto interpretativo sustantivo y poner en consideración un esquema que intentará ser demostrativo de lo que venimos exponiendo:



Veremos más adelante que el programa se valdrá de su Cinturón Protector en cuyas hipó-

tesis se encontrará el sustento epistémico de este rasgo. A partir de aquí salimos del NF y

el programa de investigación comenzará a desarrollar su **Cinturón Protector** el que le permitirá identificar la heurística positiva.

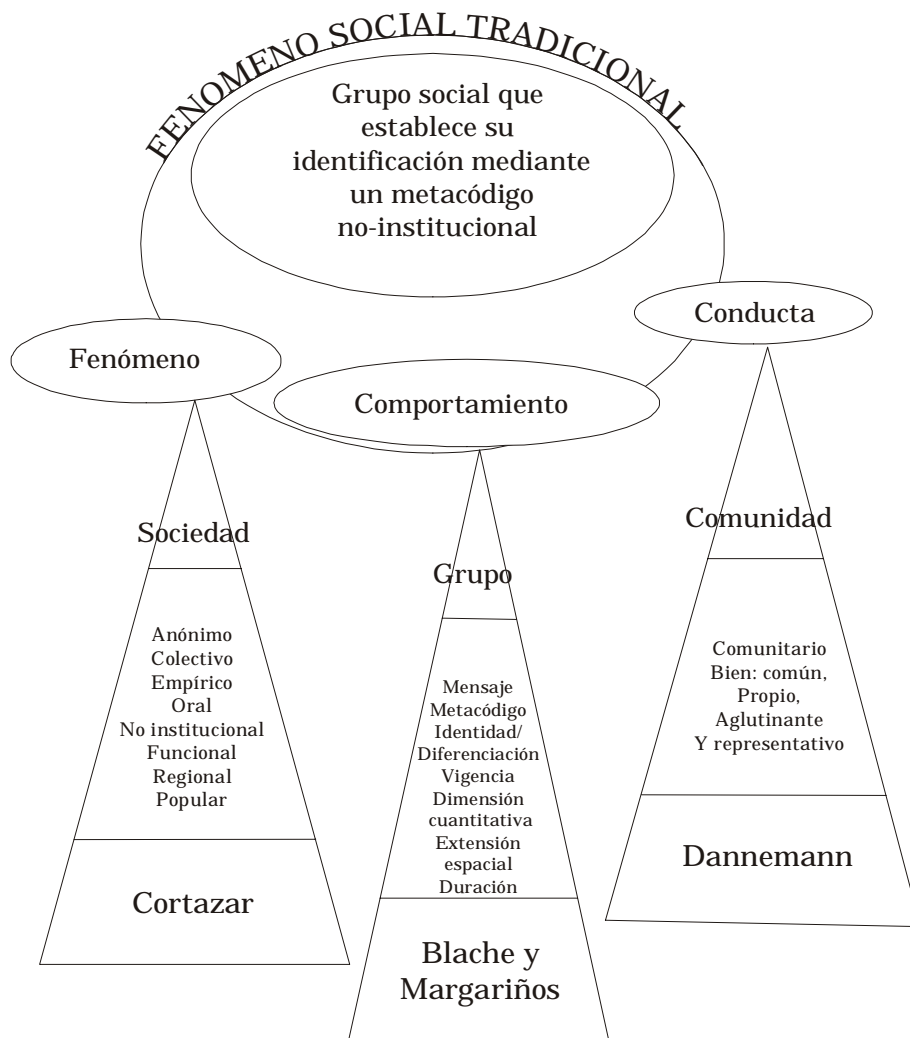
Cinturón Protector (CP)

Para Lakatos la heurística positiva es «(...) un conjunto, parcialmente estructurado, de sugerencias o pistas sobre cómo cambiar y desarrollar las 'versiones refutables' del programa» (Lakatos 1998:69). Esta heurística positiva le impide al científico que se pierda en un océano de anomalías. Así, ella configura un programa en el que se enumera una secuencia de *modelos* que se van complejizando de manera creciente, actuando como «simuladores de la realidad».

El científico centrará su atención en la construcción de su propio modelo teniendo en cuenta

cuáles son las guías o instrucciones que se establecen en la parte positiva del programa.

A continuación exponemos un gráfico que intenta mostrar la estructura básica de la folclorística. En el mismo se puede ver cómo **NF** está reforzado por lo *folclórico*, que para Cortazar será un *fenómeno*, para Blache y Magariños de Morentin un *comportamiento* y para Dannemann una *conducta*. Todos admiten la existencia de un tipo especial y diferenciado de manifestación del hombre en sociedad; esta diferenciación está dada -básicamente- por la posibilidad de establecer una identificación a partir de un metacódigo no-institucional, lo que constituye su Núcleo propiamente dicho. Aquí comienzan las distintas propuestas a resguardar el **NF**. Cada una de ellas arma su propio **Cinturón Protector** que les permitirá acceder a lo folclórico siguiendo un modelo de heurística positiva.



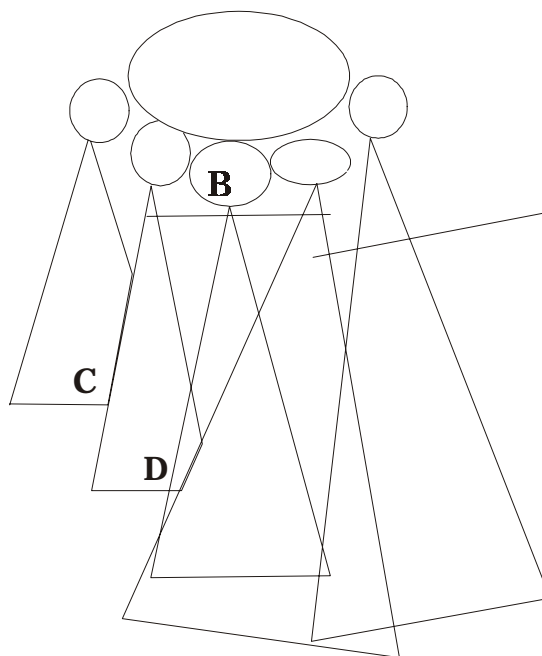
Advertimos que las tres teorías siguen una línea de trabajo similar en cuanto a reconocer un **NF** y armar alrededor de él un **CP** que les permitirá consolidar la estructura disciplinar. Vimos cómo comparten el **NF** y éste se presenta irrefutable, lo que las articula en un **PIC**. La folclorística constituye actualmente un Programa de Investigación que reconoce como Núcleo Fuerte a la conformación de un grupo social que establece su identificación mediante un metacódigo no-institucional.

Las diferentes teorías presentan -principalmente- distinción en cuanto al enfoque del objeto y metodologías de estudio diversas. Ciertamente la «rigurosidad científica» ostenta diferentes grados en cada una de ellas; pero podemos arriesgar que la folclorística se presenta como una Ciencia particularizada y progresiva. Es probable que su etapa progresiva se deba a su juventud, pero creemos que se debe a los prestigiosos estudiosos que en el mundo se dedican a ella.

Las teorías conforman una red inter-comunicada donde cada una perfila su propuesta pero deja al descubierto ciertos aspectos com-

partidos con las otras. Siguiendo a Lakatos, podemos decir que la folclorística se presenta como una disciplina científica progresiva donde los teóricos van superándose y encontrando nuevas predicciones. Por un razonamiento lógico, es esperable que ocurra la aparición de nuevas propuestas que aportarían nuevas predicciones y permitirían continuar la etapa progresiva de esta ciencia joven.

La folclorística conforma un Programa de Investigación Científica cuyo principal sustento epistémico es el propio quehacer constante de los investigadores, los que no van contra el Núcleo Firme del programa, sino que constantemente abren las posibilidades a través del Cinturón Protector. Entender la disciplina en estos términos se constituye en un desafío tanto dentro como fuera del programa, pues cada nueva teorización permitirá ensanchar la disciplina en vez de ser tomada como rival. Así, no hay cambios de paradigmas, ni de tradición científica; la folclorística desarrolla su actividad en forma progresiva dando cuenta de mayores acontecimientos a medida que crece en las posibilidades de predicción.



Bibliografía

BACHELARD, Gastón (1974) **Epistemología**. Barcelona, Editorial Anagrama.

BAUMAN, Richard (1989 [1972]) «Identidad diferencial y base social del Folclore». **Serie de Folclore** 7:27-

46. Buenos Aires, Instituto de Ciencias Antropológicas, Universidad de Buenos Aires.

BLACHE, Martha. (1995) «Tradición y modernidad: una falsa dicotomía». **Humanismo Siglo XX. Estudios dedicados al Dr. Juan Adolfo Vázquez**. Juan Schobinger, compilador. San Juan, Editorial Fundación Universidad de San Juan

BLACHE, Martha (1991) «Folclore y nacionalismo en la Argentina: su vinculación de origen y su desvinculación actual». **Revista de Investigaciones Folclóricas** 6:56-66. Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires.

BLACHE, Martha (1988) «Folclore y cultura popular». **Revista de Investigaciones Folclóricas** 3:23-34. Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires.

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. Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires.

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

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

BLACHE, Martha y Juan Angel MAGARIÑOS de MORENTIN (1980) **Síntesis crítica de la teoría del folclore en Hispanoamérica**. Buenos Aires, Tekné.

CORTAZAR, Augusto Raúl (1976) **Ciencia folclórica aplicada**. Buenos Aires, Fondo Nacional de las Artes.

CORTAZAR, Augusto Raúl (1975) «Los fenómenos folklóricos y su contexto humano y cultural. Concepción funcional y dinámica». **Teorías del Folclore en América Latina** (pp.47-86). Caracas, INIDEF.

CORTAZAR, Augusto Raúl (1965) **Esquema del folclore**. Buenos Aires, Editorial Columba.

CORTAZAR, Augusto Raúl (1964) **Folclore y Literatura**. Buenos Aires, EUDEBA.

CORTAZAR, Augusto Raúl (1954) **¿Qué es el folclore?** Buenos Aires, Lajouane.

CHALMERS, Alan (1987) **¿Qué es esa cosa llamada ciencia?** México, Siglo Veintiuno Editores.

DANNEMANN, Manuel (1998) **Enciclopedia del folclore de Chile**. Santiago de Chile, Editorial Universitaria.

DANNEMANN, Manuel (1995) «Apuntes sobre la metodología de la investigación del cuento folklórico». **Revista de Investigaciones Folclóricas** 10:74-78. Buenos Aires.

DANNEMANN, Manuel (1991) «Paraguas folklórico y folclore desechable». **Revista de Investigaciones Folclóricas** 6:14-16. Buenos Aires.

DANNEMANN, Manuel (1984) «El folclore como cultura». **Revista Chilena de Humanidades** 6:29-37. Santiago de Chile, Facultad de Filosofía.

DANNEMANN, Manuel (1983) «La cultura de la simetría. El viejo Thoms y el nuevo folclore». **Aisthesis** 15:29-36. Santiago de Chile, Instituto de Estética, Universidad Católica

DANNEMANN, Manuel (1975) «Teoría folclórica. Planteamientos críticos y proposiciones básicas». **Teorías del Folclore en América Latina** (pp.13-43). Caracas, INIDEF.

FEYERABEND, P.K. (1982) **La ciencia en una sociedad libre**. Madrid, Siglo XXI.

FEYERABEND, P.K. (1975) «Cómo defender a la sociedad contra la ciencia». **Revoluciones científicas**. (pp.294-314), Compilador: Ian Hacking. México, Fondo de Cultura Económica.

GOMEZ, Ricardo «Sobre la vigencia del concepto aristotélico de Ciencia». **Cuadernos del Instituto de Lógica y Filosofía de las Ciencias**. La Plata, Universidad Nacional de La Plata.

GOMEZ, Ricardo (1995) **Neoliberalismo y seudociencia**. Buenos Aires, Lugar Editorial.

HACKING, Ian (compilador) (1984) **Revoluciones científicas**. México, Fondo de Cultura Económica.

KUHN, T.S. (1971) **Las estructuras de la revoluciones científicas**. México, Fondo de Cultura Económica.

LAUDAN, Larry (1984) «Un enfoque de solución de problemas al progreso científico». **Revoluciones científicas**. Compilador Ian Hacking (pp.273-293). México, Fondo de Cultura Económica.

LAKATOS, Imre (1998) **La metodología de los programas de investigación científica**. Madrid, Alianza Editorial.

LAKATOS, Imre (1974) **Historia de la ciencia y sus reconstrucciones racionales**. Madrid, Ed. Tecnos.

MAGARIÑOS de MORENTIN, Juan Angel (1996) **Los fundamentos lógicos de la semiótica y su práctica**. Buenos Aires, Edicial S.A.

MAGARIÑOS de MORENTIN, Juan Angel (1994) «El código folklórico en la narrativa oral». **Revista de Investigaciones Folclóricas** 9:14-17. Buenos Aires.

MAGARIÑOS de MORENTIN, Juan Angel y BLACHE, Martha (1992) «Enunciados fundamentales tentativos para la definición del concepto de Folclore: 12 años después». **Revista de Investigaciones Folclóricas** 7:29-34. Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires.

POPPER, K.R. (1967) **La lógica de la investigación científica**. (Traducción de Víctor Sánchez Savala). Madrid, Tecnos.

SAMAJA, Juan (1994) **Epistemología y metodología. Elementos para una teoría de la investigación científica**. Buenos Aires, EUDEBA.

Van DIJK, Teun A. (1999) **Ideología. Una aproximación multidisciplinaria**. Barcelona, Gedisa.

VERON, Eliseo (1993) **La semiosis social**. Barcelona, Gedisa Editorial.

VERON, Eliseo (1981) **Construir el acontecimiento**. Barcelona, Gedisa Editorial.

As festas populares como processos comunicacionais: revisitando o pensamento de Luiz Beltrão¹

*Roberto Benjamin**

O trabalho, que se enquadra na perspectiva das novas estruturas globais da Folkcomunicação, vertente dos estudos proposta pelo cientista brasileiro Luiz Beltrão estabelece as variadas categorias em que possam ser classificadas as festas, para posterior abordagem dos seus processos comunicacionais.

Palavras-chave: festas, folkcomunicação.

«I) Fiesta tanto quiere deir, como dia honrrado en que los christianos devem oir las oras, e fazer e dezir cosas, que sean a alabança e servicio de Dios, e a honrra del Santo, en cuyo nomen la fazen...»

Pero en realidad hay tres clases de fiestas:

II) La primera es aquella que manda Santa Eglefia guardar, a honra de Dios e de los Santos, ansi como los Domingos, e las fiestas de Nuestro Señor Jesus Christo e de Santa Maria, e de los Apostoles, e de los otros Santos e Santas.

III) La Segunda es aquella que mandan guardar los Emperadores e los Reyes, por honrra de si mismos, assi como los dias en que nascen ellos, o sus fijos que deuen otrosi reynar, e aquellas en que son bien andantes, auiendo gran batalla com los enemigos de la Fe, e veciendolos, e los otros dias que mandan guardar por honrra dellos, de que fabla en el titulo de los Emplazamientos.

IV) La tercera manera es aquella, que es llamada ferias, que son prouecho comunal de los omes, assi como aquellos dias en que cogen sus frutos, segun dize en el titulo sobredicho de los Emplazamientos.»

Texto jurídico medieval do rei Alfonso X, de Castela (in Código de las Siete Partidas, I, en Los códigos españoles concordados y anotados, II, Madrid, 1848, p. 307 a-b)

Introdução

«Naquele dia de festa, o povo tomava de assalto a principal elevação, a elevação consagrada à Virgem dos Prazeres, e se entregava, primeiro, às suas devoções, cantando hinos com os pa-

* Presidente da Comissão Nacional de Folclore. E-mail: robertob@fisepe.pe.gov.br

dres, respondendo ladainhas, rezando terços ou ouvindo a palavra de Deus, que vinha do púlpito em palavras e sentenças repetidas há dois mil anos, com a mesma atualidade e a mesma beleza poética. Depois da visita à igreja, o povo se entregava à alegria despreocupada de um dia inteiro de folguedo. Não era feriado, as fábricas funcionavam, o comércio tinha as suas portas abertas. Mas, o pessoal estaria desfalcado porque para a maior parte da população, especialmente entre os mais pobres, entre os que não conheciam domingos nem dias feriados, a festa da Virgem dos Prazeres era a mais santificada do ano, tão grande e tão santa como a de São João, Xangô dos candomblés, cujos toques encheriam a noite num ritmo pesado de mistério e sortilégio. Batucadas e orquestras regionais, com violões, cavaquinhos e pandeiros enchiam de sons profanos o pátio da igreja ainda recendendo a incenso. As sanfonas gemiam doces melodias. Pares dançavam no chão batido em pistas improvisadas (...) Enquanto o sol esquentava, desenhando sombras em baixo dos bastos arvoredos, a alegria despreocupada ia se apoderando mais e mais do povo. (...) Dia de Festa dos Prazeres, o dia mais cheio do ano, que começava na noite do domingo, vencida toda a segunda e entrava pela madrugada da terça-feira, quando à primeira claridade, o grosso do povo começava a descer da colina sagrada, agitando galhos de mato, como numa procissão de Ramos. As mulheres enfeitavam os cabelos com flores silvestres colhidas nas encostas. Os homens e os meninos traziam nas mãos cachos de pitomba, que era tempo. (...) O Monte Guararapes ia ficando deserto, silencioso.»

Esta descrição da Festa de Nossa Senhora dos Prazeres, também conhecida como Festa da Pitomba, não integra a obra científica de Luiz Beltrão. Entremeia a narrativa do romance «Os senhores do mundo», publicado em 1950 e baseado em material levantado nas andanças de repórter pelos arredores da Praça do Mercado de São José, no Recife.

Luiz Beltrão não foi um etnógrafo. O material etnográfico que aparece na sua obra científica reflete a sua vivência como repórter dos jornais do Recife e são anteriores à formulação de «Folkcomunicação» a sua tese de doutoramento. O material bibliográfico, de natureza etnográfica, de que se valeu para a elaboração da tese foi produzido por folcloristas e

antropólogos que não tinham uma preocupação com o enfoque que foi pioneiramente tratado no Brasil por Beltrão. As poucas leituras -cujas citações são acrescentadas na elaboração do livro Folkcomunicação- a comunicação dos marginalizados, pouco acrescentam à obra original.

Por tudo isso -e em razão da dinâmica da vida cultural no Brasil- os escritos de Luiz Beltrão precisam ser apreciados como obra fundadora, que abre uma nova perspectiva no caminho dos estudos da Comunicação e que requer uma revisitação que permita expandir a sua proposta para compreender os fatos culturais e comunicacionais do nosso tempo.

No momento em que há uma reunião científica para tratar de festas, não é possível se restringir à classificação apresentada por Beltrão, nem se limitar às interpretações constantes da sua obra que, neste momento, devem ser tomadas apenas como exemplos, a partir de descrições etnográficas, algumas das quais merecedoras de restrições do ponto de vista da pesquisa científica, como, por exemplo, o trabalho de Alceu Maynard de Araújo.

Paulo de Carvalho-Neto lembra -no Dicionário de Teoria Folclórica- que «a festa é um conjunto orgânico de várias manifestações de uma só vez, isto é, um complexo (= conjunto de fatos culturais interligados)».

«Festas» não constituem um padrão único, com características próprias e exclusivas. Ainda que se possa estabelecer características comuns, os seus propósitos e as suas motivações são muito variados. Estamos muito distantes do tempo em que a festa poderia ser definida como um momento de quebra espontânea do cotidiano de trabalho e da inversão das posições sociais naquilo que tem sido chamado de «o mundo pelo avesso». Nem mesmo o carnaval, em todas as suas múltiplas e variadas manifestações -que alguns analistas ainda consideram como o momento típico desta subversão de valores- pode ser considerado como quebra espontânea do cotidiano.

Festas: categorias

Passemos, portanto, a tentar estabelecer as variadas categorias em que possam ser classificadas as festas, para facilitar a posterior abordagem dos seus processos comunicacionais.

Uma primeira distinção é entre festas públicas e privadas. Entre as festas privadas

devem ser registradas aquelas relativas aos ritos de passagem, comemorados no âmbito da família e das pequenas comunidades (batizados, aniversários, casamentos; comemorações de aprovação em vestibular; festas de formatura; ascensão em vida funcional etc.).

São, no entanto, as festas públicas, as que merecem mais atenção. Uma distinção essencial está entre as festas institucionalizadas -aquelas realizadas por iniciativa de uma instituição, com rituais normatizados e sujeitas aos ditames de autoridade e hierarquia. Tais eventos, no decorrer do tempo, podem cair no gosto popular e serem folclorizados integralmente ou -como no caso de algumas festas religiosas- manter dois momentos distintos, ditos sagrado e profano ou, mais apropriadamente, sujeitos a normatização hierárquica e folclorizados. Este é, por exemplo, o caso das festas de reis negros, que se realizam no âmbito das comemorações de Nossa Senhora do Rosário ou de São Benedito, com a participação do sacerdote católico e das irmandades -em nome da hierarquia da Igreja- e dos grupos populares, de variadas denominações, tais como congos, taieiras, ticumbis, moçambiques, etc.

A outra categoria são as festas espontâneas, tanto os festejos folclóricos tradicionais, como as comemorações públicas de conjuntos de parcela da população urbana, como as comemorações de vitórias esportivas, por exemplo. Aqui ocorre o fenômeno inverso, ou seja, a institucionalização da festa. Vale dizer, cooptação e manipulação da festa espontânea por interesses políticos, religiosos e econômicos. Os desfiles das escolas de samba são o exemplo mais evidente desse tipo de institucionalização no Brasil.

Uma outra chave de classificação das festas (públicas e privadas) é quanto à motivação de sua realização. Segundo a motivação as festas poderiam ser classificadas como religiosas, cívicas, esportivas e político-eleitorais. Naturalmente, essas categorias existem tanto entre as festas institucionais como entre as espontâneas e tanto têm sido folclorizadas enquanto institucionais quanto institucionalizadas quando de natureza espontânea.

Processos comunicacionais

Os processos comunicacionais que ocorrem na preparação, realização e no tempo que su-

cede à festa são muito variados, indo desde a comunicação interpessoal -direta e indireta-, comunicação grupal, até a comunicação de massas, para utilizar a velha e didática classificação dos funcionalistas.

Os processos comunicacionais que utilizam a linguagem -verbal ou escrita- apresentam grande facilidade na sua documentação e interpretação, uma vez que estão -salvo exceções- no código lingüístico do pesquisador. Na folia-de-reis, por exemplo, os acertos para a realização do «giro» -isto é, para a visita às diversas casas no percurso das andanças da folia- são resultantes de contatos e entrevistas entre os foliões e seus futuros anfitriões, naturalmente em língua portuguesa, na sua forma coloquial popular.

As dificuldades para o estudo começam a se agravar quando os processos comunicacionais ocorrem com outras linguagens, tais como a icônica e, especialmente, as diversas linguagens empregadas nos rituais.

Por exemplo, e tendo ainda como espelho a folia-de-reis, a iconografia da bandeira e do oratório-viajante requer uma documentação fotográfica e uma análise meticulosa dos desenhos, bordados, figuras e materiais utilizados, os quais serão reveladores do sentimento do sagrado do grupo, das suas condições financeiras, do acesso a novos materiais decorativos disponíveis no local e nos grandes centros a que possa ter acesso. No que diz respeito ao ritual, lembremos, na folia-de-reis, os cânticos de petição de abertura de porta e de saudação aos anfitriões, que podem ser reveladores das relações de respeito e reverência de natureza religiosa, social e econômica, entre os foliões e seus anfitriões.

A música, a dança, a linguagem gestual, a micro-gestualidade, os códigos implícitos na cor e na forma dos objetos e do vestuário, a ocupação dos espaços cênicos e outros elementos que têm significados próprios dentro de cada grupo cultural, constituem-se em códigos, distintos quase sempre dos quadros de referência do pesquisador.

Na folia-de-reis, a apresentação dos palhaços -personagens cujo significado varia de grupo a grupo ou de região a região; as suas máscaras, vestimentas, pantomimas, coreografias, a interdição ou não de sua presença diante das manjedouras do menino-Jesus- requer um domínio muito amplo da cultura do grupo para

que se possa estabelecer uma decodificação que permita a interpretação mais próxima do significado que os foliões e suas comunidades atribuem à folia. Observação que não seja reveladora das pré-noções e da psicologia do observador.

Vale ressaltar que algumas das manifestações que têm sido chamadas de «festa», como o carnaval, as folias-de-reis e as folias-do-divino, que aparecem no texto de Beltrão, são, na verdade, ciclos de festas, considerando o tempo e o espaço em que se situam, o que torna ainda mais complexa a sua documentação e interpretação.

Um outro elemento a considerar é que as manifestações tradicionais -pelo fato mesmo de serem tradicionais- desenvolveram um percurso histórico, ao longo do qual os significados foram sendo alterados. Assim, é indispensável a utilização do método histórico para a compreensão dos fatos estudados. Esta concepção da dinâmica cultural implica em admitir que no momento da observação estejam sendo atribuídos significados que podem até ser considerados divergentes ou aberrantes em relação aos significados anteriores. Por outro lado, os diferentes participantes de uma festa e a sua assistência poderão atribuir significados bastante variados a um mesmo conteúdo apresentado.

Exemplo de tudo isto está no clube-de-bonecos Homem-da-Meia-Noite, da cidade de Olinda (PE). O brinquedo se inspirou em uma película cinematográfica que mostrava um boneco saindo da caixa de um relógio, à meia-noite. O aspecto vampiresco do boneco gigante e a sua denominação de «homem-da-meia-noite» levaram a população das áreas periféricas de Olinda a sincretizá-lo com Exu (entidade das religiões mediúnicas que pode ser portadora do mal) e a oferecer-lhe o sangue de animais sacrificados para o fim de propiciar um desfile sem a ocorrência de crimes de sangue, ou seja, para que o boneco não desejasse «beber sangue humano».

É preciso ter presente que a festa é mutável. Cada ocorrência constitui uma performance que, embora participe de uma recorrência, ela não se repete na sua inteireza, ainda que mantenha identidade de natureza e de objetivos que lhe permitam atribuir um nome constante. Tal como expressa Maria Isaura Pereira de Queiroz, no epílogo de Carnaval brasileiro:

o vivido e o mito (São Paulo: Brasiliense, 1992, 237 p.p. 214-215), não concordamos com a opinião de Roberto da Matta e de outros antropólogos e sociólogos de que a festa é imutável no tempo e no espaço e suas modificações não devem ser levadas em consideração porque seriam secundárias e pouco dignas de atenção. Em razão desta posição, consideramos pouco científica a reelaboração do material coletado em diversas performances para reconstituição de um corpus padronizado do que seria a visão integral da manifestação. Os processos comunicacionais poderão também se modificar de uma ocorrência de festa para outra.

Esta observação é fundamental em relação às festas, especialmente em relação àquelas que se consideravam espontâneas ou folclorizadas e hoje estão sendo convertidas em festas institucionais e manipuladas por interesses religiosos, políticos e especialmente econômicos, passando de eventos comunitários para converter-se em grandes eventos da cultura de massas.

As festas institucionais e institucionalizadas, têm como processo de comunicação a utilização da comunicação de massa, ainda que conservem aspectos de comunicação interpessoal e grupal, com mediações de grupos populares tradicionais. No Brasil, as festas cívicas, em geral, ao contrário da opinião de Roberto da Mata, não têm caído no gosto popular, salvo alguns modismos resultantes do impacto da propaganda massiva nos períodos ditatoriais, como no Governo Vargas e nos Governos Militares mais recentes, tais como concentrações populares em grandes espaços, a exemplo dos estádios desportivos, reunindo estudantes para eventos de canto coral, fanfarras e bandas de música, bem como desfiles cívico-militares. Uma exceção é a comemoração do 2 de julho, festa da Independência, na cidade do Salvador (BA).

A utilização dos meios de comunicação de massa tem sido uma constante quando os órgãos públicos e empresas comerciais tentam se apropriar das festas populares para convertê-las em grandes eventos de massa. Desfiles das escolas-de-samba do Rio de Janeiro e São Paulo, o boi de Parintins (AM), o São João de Caruaru (PE) e Campina Grande (PB). Esta conversão de festas folclóricas em festas institucionais ocorre com a redução do conjunto das

manifestações a um evento central, no qual se reduz a participação dos brincantes, ocorre a sua profissionalização (com a perda do espírito lúdico) e a hipervalorização dos aspectos visuais em detrimento da criatividade da música e da coreografia com vistas à espetacularização da festa.

As festas, em geral, vêm sofrendo significativas mudanças em sua organização, no Brasil, resultantes da massificação da cultura, da urbanização, da divisão do trabalho e da modalidade da economia capitalista adotada.

A tradição da festa era a do amadorismo do festeiro. Constituía uma honra o indivíduo ser escolhido para organizar a festa da comunidade. Cabia-lhe o ônus de financiar, com seus próprios recursos, ou de levantar os recursos necessários, através da mobilização da comunidade. Na cultura de massa, o festeiro virou profissional. Agora é denominado como «promotor cultural» ou, mais pedantemente ainda, como «promoter» e já não é uma honra atribuída pela comunidade, mas uma disputa entre pessoas que se propõem não a gastar dinheiro, mas a ganhar dinheiro com a realização da festa. Até mesmo nas festas privadas, o mutirão familiar -para preparar doces e salgados ou para organizar um atelier de costura para vestir a noiva e as damas-de-honra- são substituídos pelos buffets e ateliers de «alta-costura».

A nomenclatura «eventos de massa» é enganadora e passa a falsa idéia de que, na ocorrência de uma ruptura do cotidiano se estaria atingindo um igualitarismo: as classes sociais estariam dissolvidas na massa. Na verdade, em meio à aparência da multidão de espectadores, são instalados espaços específicos para as autoridades, patrocinadores e convidados vips. Os palanques dos desfiles cívico-militares, de onde os oficiais comandantes e as autoridades civis e eclesiásticas assistiam às paradas, estão convertidos em camarotes, com todos os confortos e mordomias da modernidade. Assim, por exemplo, o Sambódromo do Rio de Janeiro, projeto de arquiteto comunista Oscar Niemeyer, construído no governo socialista de

Leonel Brizola, reserva espaços especiais para os executivos da televisão, da indústria de bebidas e seus convidados olímpicos, enquanto o comum dos mortais ou desfila no asfalto ou assiste à «festa» em rústicas arquibancadas de concreto. Até mesmo o São João, de Caruaru, já dispõe dos seus camarotes vips, do alto dos quais o burgomestre proclama estar promovendo uma festa para o povo. Mais próximos do Coliseu, de Roma, do que da folia-dos-loucos, da Idade Média.

Os meios de comunicação de massa darão seqüência ao processo comunicacional transmitindo ao vivo, ou no tempo que sucede à festa, os «melhores momentos» do espetáculo, consistentes das apresentações entremeadas com flashes que focalizam as presenças de «famosos», como na inesquecível cena da modelo e o Presidente da República.

Deste modo, a festa -que era a quebra do cotidiano de trabalho- passa a ser o cotidiano do trabalho para uma diversidade de novos profissionais criados pela sociedade capitalista. Figurinistas, costureiros, aderecistas, floristas, decoradores, músicos, técnicos de som e de iluminação, montadores de estruturas metálicas, motoristas de palcos móveis, cozinheiros, confeitadores e garçons, manobristas, seguranças, colunistas sociais, filmadores e fotógrafos.

Não se diz como o poeta «e agora, José? A festa acabou...». Tal como em relação a outras manifestações, há quem mantenha o modo tradicional de realizar a festa. O lúdico e a fantasia constituem um elemento próprio da cultura brasileira e, especialmente, da cultura popular.

A sirene que toca, na madrugada, para encerrar o desfile da escola-de-samba -muitas vezes forçando a sua desclassificação e anulando o esforço criativo de um ano de trabalho dos seus integrantes- não toca no amanhecer do domingo de carnaval quando os caboclinhos de Goiana saem às ruas para a «caçada-do-bode», em um momento dionisíaco de liberação ritual em que se revelam as suas entidades espirituais.

Nota

¹ Texto lido na IV Conferência Brasileira de Folkcomunicação - Universidade Federal do Mato Grosso

do Sul - Campo Grande (MS-Brasil), 26 a 29 de junho de 2001.

Bibliografia

- BELTRÃO, Luiz (1980) **Folkcomunicação: a comunicação dos marginalizados**. São Paulo, Cortez, 279 p.
- BELTRÃO, Luiz (1950) **Os senhores do mundo**. Recife, Edições Folha da Manhã, 175 p.
- BENJAMIN, Roberto (2000) **Folkcomunicação no contexto de massa**. João Pessoa, Editora Universitária UFPB, 150 p. il.
- CARO BAROJA, Julio (1986) **El estio festivo (Fiestas populares del verano)**. Madrid, Taurus, 287 p. il.
- CARVALHO-NETO, Paulo de (1989 [1977]) **Diccionario de teoría folklórica**. Guatemala, Editorial Universitaria, Universidad San Carlos de Guatemala 1977. 266 p. [2 ed. Quito-Ecuador, Abya-Yala, (1989) 247 p.].
- CASCUDO, Luís da Câmara (1962) **Dicionário do folclore brasileiro**, 2 ed. Rio de Janeiro, Ministério da Educação e Cultura -/ Instituto Nacional do Livro, 2. vol., 795 p. il (Enciclopédia Brasileira - Biblioteca de Obras subsidiadas).
- COX, Harvey (1974) **A festa dos foliões - um ensaio teológico sobre festividade e fantasia**. Tradução de Edmundo Binder. Petrópolis (RJ), Vozes, 183 p.
- DUVIGNAUD, Jean (1983) **Festas e civilizações**. Tradução e nota introdutória de L. F. Raposo Fontenelle. Fortaleza, Edições Universidade Federal do Ceará -/ Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 236 p.
- ELIADE, Mircea (1992) **Mito do eterno retorno**. Tradução de José A. Ceschim. São Paulo, Mercuryo, 147 p.
- GENNEP, Arnald van (1950) **O folclore**. Salvador, Livraria Progresso Editora, 175 p.
- MATTA, Roberto da (1978) **Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro**. Rio de Janeiro, Zahar, 161 p.
- QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de (1992) **Carnaval brasileiro: o vivido e o mito**. São Paulo, Brasiliense, 237 p.
- SALLES, Vicente (1999) **Não tem autor não tem direitos. Sem autor sem direitos - o Folclore em face do direito autoral**. Brasília, micro-edição do autor, 36 p.



La política de la representación del folclore y el debate sobre la autenticidad¹

Ana María Dupey y Eva Bomben*

El artículo analiza cómo la calidad de autenticidad aplicada a las canciones y danzas folclóricas deviene en un recurso autoritativo. Por medio del estudio de la actuación pública del Festival de Danzas y Canciones Folclóricas realizado en Caracas en 1948, se elucida la relación entre por un lado, autenticidad, folclore y tradición y por el otro, la imaginación de los venezolanos como estado-nación.

Palabras clave: autenticidad, folclore, tradición, representación.

Introducción

Una de las vivencias que confronta el mundo actual es la pérdida de la autenticidad y que todo ha devenido en simulacros de plástico o imitaciones kitsch² o híbridos.³ La Jerusalén bíblica tiene un simil en el parque temático de Tierra Santa en la ciudad de Buenos Aires, el hundimiento del Titanic una réplica en la exposición que se realizara en los pabellones de exhibición de la Sociedad Rural Argentina. Justamente este tipo de puestas en escenas de experiencias, que se destinan al público, en las que intencionalmente se hace referencia a una versión original, son una instancia fecunda para efectuar una revisión crítica acerca de la autenticidad. En esta problemática los folcloristas pueden hacer una contribución, dado que si bien no explicitan la autenticidad como un componente constitutivo en las definiciones que formulan, sí dejan entrever su presencia implícita a través de sistematizaciones conceptuales o en las explicaciones que las complementan.

Una de las preocupaciones dominante, que ha acompañado la historia de la disciplina del Folclore, ha sido la identificación de las auténticas expresiones folclóricas frente a sucedáneos calificados como «falsificaciones» (fakelore) en el caso de Dorson (1959: 4), «folklorismo» (Hans Moser)⁴ para referirse no sólo a la actuación de la cultura folk fuera de su contexto original, la imitación de motivos folclóricos populares por otra clase social sino, también, a la invención y creación del folclore para propósitos ajenos a la propia tradición conocida. Lauri Honko (1991:42) habla de la «segunda vida del folclore» para referirse al reciclaje del material registrado (en archivos y textos académicos) que difiere de su contexto cultural original. Hans Moser consideró al folklorismo como resultado de la expansión de la economía de mercado en Occidente, con una función político social en Europa del Este y en el Tercer Mundo como reacción al progreso que barría con las culturas tradicionales, que ha-

*Ana María Dupey se desempeña en la Universidad de Buenos Aires y en el Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano. E-mail: ana@bibapl.edu.ar y Eva Bomben en la Sección Folklore del Instituto de Ciencias Antropológicas de la Universidad de Buenos Aires, E-mail: bomben@ciudad.com.ar

cen posible la conservación póstuma del folclore. En una investigación posterior, Hans Moser incorporó una cuarta posibilidad, cuando el conocimiento científico o del sentido común del folclore retorna a la conciencia de los portadores de la tradición folclórica; a la que Richard Handler (1988) denominó «objetivación» o «institucionalización». Es decir, que si bien el material folclórico se puede difundir ya no será en términos del proceso de comunicación que lo originó.

En el núcleo de estas distinciones conceptuales se hallan implícitas las nociones de autenticidad/falsedad o genuino/espúreo.

En nuestro país Augusto Raúl Cortazar (1975) elaboró un conjunto de deslindes conceptuales (transplante, proyección y transculturación) para aquellas expresiones, que si bien en sus formas se asimilan al folclore, en términos de su contexto social de producción, canal de circulación y función difieren. Estos deslindes son definidos por los rasgos que no se hallan en correspondencia con los del fenómeno folclórico. De este modo, desde el discurso académico se diferencian las expresiones que representan el auténtico folclore de aquellas que se le aproximan en mayor o menor grado. Esta perspectiva ha favorecido por una parte, un accionar preservacionista intencional, que pugna por la reproducción de la expresión folclórica auténtica y su control. Esta política autoconsciente ha estimulado la externalización y objetivación del folclore conjuntamente con la cualidad con la que es asociado, la autenticidad, y su difusión entre el público. Por otra parte, los académicos han prestado en sus investigaciones poca atención a este fenómeno de la «segunda vida del folclore», a pesar de su indiscutible valor cultural, social y político, que se evidencia por ejemplo en las discusiones entre los participantes de festivales folclóricos, sobre el apego o no de danzas y expresiones musicales con respecto a las formas folclóricas originales.

La representación del folclore en la Fiesta de la Tradición de Venezuela de 1948

Tomando como punto de partida el desafío de esta problemática, que se halla atravesada por la no siempre explicitada noción de auten-

ticidad, nos interesa abordar cómo en la representación del folclore en una actuación pública, se objetiva y se pone de manifiesto el proceso creativo y la índole intencional de la construcción de dicha noción, las operaciones que se efectúan en el control de su representación, así como también, la atribución de autoridad mediante la autenticidad en procesos de legitimación. Cuando nos referimos a representación incluimos todas las formas de presentación académicas y populares, que introducen ideas sobre el folclore en la esfera pública (Cantwell: 1991:149) como resultado de operaciones realizadas por los agentes intervinientes, que quedan registradas en dichas formas de representación. Para abordar el carácter de representación pública nos es de utilidad la noción de drama social desarrollada por Victor Turner y por Richard Schechner (1982 y 1987), porque se refiere a los procesos sociales por los que se asigna en forma intencional un significado a un conjunto de actos desplegados, a través de revivir o restaurar una experiencia original, que sirven como un instrumento reflexivo para someter a escrutinio una problemática y obligan a tomar partido a los participantes. Dichos procesos pueden tanto ser el resultado de sentimientos grupales o de una estrategia política calculada y diseñada para reforzar o confrontar con la estructura de poder. Pero en todos los casos activan los sistemas de clasificación social (clase, grupos etarios, de género, étnicos, etc.), las categorías de status y roles y las relaciones de jerarquía -que los caracteriza- y obligan a los participantes a actuar responsablemente.

Para efectuar nuestro análisis se ha seleccionado el caso de la Fiesta de la Tradición celebrada en Caracas, Venezuela en 1948, porque es ilustrativo acerca de una de las etapas de la política de la representación pública del folclore en Latinoamérica,⁵ y además porque disponemos de documentos acerca de su realización registrados por sus propios productores, en base a los cuales organizamos el corpus de la información para nuestra investigación.

El contexto sociopolítico en el que se inscribe la producción de la Fiesta de la Tradición, siguiendo a Ocarina Castillo D'Imperio (1998:15-24), se caracterizó por la refundación de la venezolanidad. Después de largos períodos de gobiernos dictatoriales, llega al poder por la vía

democrática el escritor Rómulo Gallegos el 14 de diciembre de 1947. Su triunfo surgió de la confrontación de diversas fuerzas políticas cuyos proyectos si bien coincidían en términos de la necesidad de modernizar la sociedad y el estado, de promover el desarrollo económico social, actualizar el sistema de comunicación entre las distintas regiones del país y de promover la salud y la educación y la integración territorial de la población; diferían en quién era el sujeto social que llevaría a cabo esta transformación. El partido Acción Democrática, que lideraba Gallegos, asumía una línea policlasista que incluía a los sectores populares excluidos, por lo que su proyecto se centraba en la ampliación de la democracia representativa y la lucha contra la Venezuela del vasallaje, y en el plano simbólico en la identificación de lo nacional con lo popular. Esto originó el interés por el conocimiento sobre el quehacer popular, por lo que se crea el Servicio de Investigaciones Folklóricas dependiente de la Dirección de Cultura y Bellas Artes, por Decreto No. 430 del 30 de octubre de 1946. De este modo, «la particularidad del modo de conocer... propio del pueblo... conocimiento por comunión que tienen siempre determinados grupos humanos en contraposición con el conocimiento por distinción», según la concepción del folclore del Director del Servicio de Investigaciones Folklóricas Juan Liscano (1998:103) es la base sobre la que el proyecto de Gallegos va a reimaginar la comunidad política de Venezuela (que hasta ese momento se reconocía en términos territoriales, constitucionales y de la epopeya bolivariana). Y la Fiesta de la Tradición va a escenificarla.

Bajo el título de «Cantos y danzas de Venezuela», la fiesta se planteó como un acto público musical y coreográfico a efectuarse el 17 de febrero de 1948 en el Nuevo Circo de Caracas, pero debió prolongarse hasta el 21 del mes citado debido al interés concitado entre el público caraqueño. La fiesta no sólo celebraba el primer acto oficial del gobierno de Rómulo Gallegos, la asunción como presidente, sino también la celebración de la venezolanidad. A la misma asistieron los habitantes de Caracas, destacados intelectuales y representantes diplomáticos de países extranjeros: el antropólogo Fernando Ortiz, el escritor Germán Arciniegas, Juan Marinello representó a Cuba, Archibald

Mac Leisch al Presidente Truman (EUA) y Lorimer Denis a Haití, entre otros. El programa de la fiesta fue meticulosamente planificado. Se inició con la presentación del espectáculo por Juan Liscano, a continuación se desplegaron divididos en tres partes los siguientes números artísticos: los bailadores de los Jiros de la procesión de San Benito de Timotes, estado de Mérida; el Carite de la isla Margarita, Nueva Esparta, el Chiriguare de San Antonio del Golfo, estado de Sucre; el Pájaro Guarandol de Cumaná, estado Sucre; el Sebucán de la misma localidad que el anterior; los bailadores y tocadores de Chimbanguale de la fiesta de San Benito de los distritos Bolívar, Maracaibo, Miranda y Sucre del estado Zulia, con los que culminó la primera parte. A continuación, como segunda parte, se presentaron los diablos danzantes de San Francisco de Yare en el estado Miranda, los bailadores y tocadores de «Tambor redondo» de la fiesta de San Juan de los distritos de Acevedo, Brión y Paez del estado de Miranda, bailadores y tocadores de «Tambor grande» de la fiesta de San Juan de los mismos distritos que el número artístico anterior, bailadores y tocadores de «tambor» de la fiesta de San Juan de Caraballeda del distrito Federal y el Chimbanguale del distrito Bolívar, estado Zulia. La tercera y última parte incluyó a los siguientes números artísticos: la comparsa o parranda de San Pedro de Guatire, estado Miranda; el Tamunangue de El Tocuyo, estado Lara; la Chichamaya de la península de la Goajira, estado de Zulia, el Joropo de los estados de Guárico y Aragua, finalizando, con los jinetes llaneros con indumentaria de principios del siglo XIX. Los intérpretes (campesinos, trabajadores en empresas petroleras, pescadores, miembros de comunidades indígenas, etc.) especialmente se trasladaron desde sus comunidades de origen a Caracas para participar en la fiesta. En la organización y realización del espectáculo participó un conjunto de especialistas en materia de artes del espectáculo, como es el caso, de Francisco Carreño (Director musical), Juan Pablo Sojo (instructor de conjuntos), Abel Vallmijana (Director artístico), Miguel Cardona (Director Técnico), Gómez Orejón especialista en las cuestiones técnicas, Fifa de Liscano (vestuarista) y numerosos expertos regionales colaboraron en la gestión del traslado de los artistas popula-

res. Todos conducidos por Juan Liscano (Director General).

A Juan Liscano se lo ha llamado «padre e hijo de la Fiesta de la Tradición» (Alfredo Chacón en una entrevista que le realizara)⁶ dado el papel protagónico que tuvo en su planificación y ejecución y en los efectos que tuvo dicha participación en su vida posterior. El había previamente cumplido una significativa trayectoria personal por ámbitos sociales que lo orientarían en el sentido de la valorización de la tradición. Por un lado, el contacto durante su infancia con el mundo campesino de las haciendas y de las tradiciones de los cafetales al que accedía a través de su vínculo con su tío Andrés Velutini, y por otro sus estudios en Europa que lo llevan a revalorar y repensar ese mundo tradicional de la Venezuela natal. De no menor influencia es su estadía en la Colonia Tovar en Venezuela. Todas estas experiencias lo deciden dedicarse al registro y estudio de las expresiones folclóricas, por lo que es convocado en la década del 40 para dirigir el Servicio de Investigaciones Folklóricas Nacionales. Pero a pesar de su interés en ser reconocido por esa labor de investigación, su trascendencia la alcanza en el campo de la política cultural, por su gestión de la Fiesta de la Tradición en 1948.

En las décadas del 40 y 50, un conjunto de transformaciones se estaban operando en Venezuela: la creciente urbanización sobre todo de Caracas, por el aporte de migraciones de ámbitos rurales y ciudades menores, la expansión de medios con cobertura territoriales como la radio que ampliaban los ámbitos de comunicación, la conciencia acerca de la universalidad de los derechos políticos y civiles para todos los ciudadanos y de la educación como medio para la formación y la integración de los ciudadanos a la nación.

En el marco de una política pública se lleva a cabo el proyecto de la Fiesta de la Tradición de la mano de un experto legitimado por consenso por su conocimiento «in situ» del folclore de los sectores populares, Juan Liscano, y apelando al presupuesto de que si bien «los procedimientos /científicos/ son los que ofrecen una autenticidad, una verdadera posibilidad de recoger las expresiones folklóricas en su mayor pureza» (J. Liscano, 1998:104) /también/ se debe intervenir en su conservación a través

de la vitalización es decir de «la proyección social /del resultado de la investigación consistente en llevarlo/... al campo de la vida cultural» (J. Liscano, 1998:103). Esta vitalización, en el caso de la Fiesta de la Tradición, asume la expresión de un drama social que apela a restaurar las expresiones artísticas tradicionales de las diversas regiones con la intencionalidad política de reimaginar la venezolanidad. Este sentido de restaurar, nos remite a traer otros textos al presente para su actuación. Planteando, de este modo un eslabonamiento entre los textos realizados en comunidades rurales de distintas regiones y la representación que de los mismos se efectiviza durante la fiesta en Caracas. Estas relaciones intertextuales se van a fundamentar en términos de la revitalización o restauración del folclore. La remisión a otros textos previos (danzas, música, ceremonias de comunidades rurales de las regiones) establece enlaces de intertextualidad con las representaciones concretadas durante la fiesta y crea conexiones indiciales «que se extienden mucho más allá de la escena ... de la producción o recepción» como señalan Charles Briggs y Richard Bauman (1996:90).

«Bajtín /dice Kristeva/ fue uno de los primeros en reemplazar el forcejeo de los textos con un modelo donde la estructura no existe simplemente por sí sino, que además, es generada en relación con otra estructura.»... «la intersección de superficies textuales no/es/ como un punto fijo.../sino/ como un diálogo entre diversos escritos.» (Briggs y Bauman 1996:89). Justamente, la apelación a las formas de las danzas y la música de las regiones tiene un valor indicial en términos de lo popular y lo tradicional en la realización de la fiesta de la Tradición, por lo que no sólo posibilita generar un proceso de identificación entre las particularidades regionales populares con la nacionalidad sino, también, autenticar y dar legitimidad a tal identificación. La fiesta adquiere valor por constituirse en la recontextualización de los comportamientos artísticos de los sectores populares. Al estar investidos los textos originales del sentido de lo popular, tradicional y folclórico, crean autoridad textual para la identificación con la nacionalidad que exalta la Fiesta de la Tradición, le otorgan un sentido de autenticidad. Pero esta recontext-

tualización supone una reconstrucción y reconfiguración de los textos originales, la que es llevada a la práctica a través de operaciones de fragmentación y montaje (reordenamientos, delimitaciones y unificaciones, etc.) tales como:

- la selección de las expresiones artísticas a representar, son aquellas que permitían el reconocimiento de las diferentes formas tradicionales de las regiones que integran la nación y que se ajustaban a los requerimientos de la espectacularidad que se buscaba lograr.
- la adjudicación de una misma cantidad de tiempo para el despliegue de las distintas expresiones artísticas, independientemente de lo que duraran en el lugar de origen.
- la unificación mediante el ordenamiento en una secuencia de las diversas expresiones a representar en el escenario, combinándolas, según su localización geográfica.
- el intencional distanciamiento de la fiesta por su función pedagógica, «consistente en la consustanciación del pueblo con sus verdaderas esencias», con respecto a otros espectáculos masivos de entretenimiento.
- el despliegue de los bailes, cantos y ceremonias tradicionales en un espacio público, masivo y popular: el nuevo circo de toros.

Todos estos elementos ponen de manifiesto la índole dinámica y constructiva de las relaciones de intertextualidad para establecer la autoridad de la fiesta basada en su autenticidad. Un conjunto de operaciones revelan el esfuerzo por estrechar la brecha entre los textos de las áreas rurales y los de la fiesta para ello se recurre a:

- la introducción, antes de la presentación de cada una de las expresiones artísticas, que se despliegan en la fiesta, de un discurso verbal en el que se hace explícito su origen popular y su carácter tradicional.
- la decisión de que la ejecución de las danzas, cantos e interpretaciones musicales estuviese a cargo de sus portadores originales (campesinos, mineros, pescadores, indígenas, mulatos, etc.) y el énfasis en destacar este hecho a lo largo de Fiesta.

La construcción de la autoridad textual se complementa con un trabajo previo consignado en las memorias de la celebración en las que los expertos académicos ponen de manifiesto como, con la ayuda de los versados locales, al visitar las comunidades de las diversas regiones de Venezuela arman el texto base de las expresiones artísticas tradicionales, así como también el estudio sobre el vestuario que realizan, previamente, a la confección de los trajes que lucirán los intérpretes.

Todos estos esfuerzos perseguían, si tomamos en consideración los señalamientos acerca de la brecha intertextual formulados por Bauman y Briggs (1996), reducir la fisura textual entre las representaciones de la fiesta y las de las comunidades locales para imponer una identificación entre la nacionalidad y la tradición, y generar una interpretación compartida tanto por los productores de las expresiones artísticas como por los espectadores urbanos locales y representantes oficiales de otras naciones.

La puesta en escena de la Fiesta de la Tradición significó un ejercicio del control no sólo simbólico de las formas a representar y los valores a transmitir, como lo señalan los mecanismos de selección de las representaciones y de quiénes las llevarían a cabo, sino también en relación con la ejecución del espectáculo con una compleja jerarquía de directores artísticos y técnicos, conductores de los grupos para la movilización de los artistas en el escenario para de este modo minimizar la brecha textual y obtener el beneficio de la autoridad de la autenticidad.

Podemos sostener que la Fiesta de la Tradición reclama en los receptores adhesiones cognitivo-emotivas (credibilidad y empatía) frente a lo representado, apoyándose en la construcción de su autenticidad. Lo auténtico puede ser tomado no sólo en el sentido de lo genuino sino, también, en términos de su poder para hacer creíble y convincente algo con fines de construir un sentido de identidad, de adhesión y generar comunalidad, que se relaciona con la necesidad política de reconstruir una idea de nación diferente a la que habían desarrollado los gobiernos dictatoriales, que incluyera en la vida política a sectores que tradicionalmente habían sido excluidos y que

transformara la población del país en una comunidad de ciudadanos. Por lo que, la autenticidad es una estrategia posible para producir intencionalmente significado, legitimar y autorizar dicho significado y a los sectores sociales que lo promueven, en nuestro caso al grupo de intelectuales y políticos que buscaban establecer una democracia popular.

Fenómenos como la Fiesta de la Tradición, podríamos afirmar, anticipan aquellos procesos de hibridación que caracterizan la posmodernidad, que describe Néstor García Canclini, porque se aplican elementos representativos de la tradición a un contexto social moderno urbanizado, heterogéneo en términos económico-sociales y étnicos, de una Caracas en pleno crecimiento urbano, y se adoptan tecnologías sofisticadas para la puesta en escena de la tradición; para atender un objetivo del presente: acercar y relativizar las desigualdades sociales de la población y establecer «communitas».

Pero lo más significativo es haber develado que -como señala García Canclini para el caso de lo culto, lo popular, lo nacional y lo extranjero- la autenticidad, en términos de lo genuino y legítimo, no es una propiedad intrínseca de las entidades sino que es el resultado de un proceso de construcción cultural mediante la «ritualización de patrimonios esencializados» (1999:339) y en base a este proceso se plasman las políticas preservacionistas.

El análisis de la actuación pública de géneros expresivos musicales y coreográficos en la Fiesta de la Tradición ha puesto en evidencia el proceso de apelación a la autenticidad a través de la evocación de lo folclórico para crear autoridad en la producción de un sentido distinto, el de la venezolanidad, por lo que puede contribuir a enriquecer el estudio de aquellos procesos de comunicación, tales como, parodia, pastiche y travestismo que ponen en juego la autoridad de la autenticidad mediante el re-eslabonamiento de relaciones textuales con diversos propósitos. Estas nociones han sido ampliamente debatidas por críticos posmodernistas como Lyotard, Braudillard, Jameson y Derrida. Si bien no hay acuerdo entre los autores acerca de la interpretación de los términos, desde copia con modificaciones de un original con la intencionalidad de falsificar lo genuino, que reclama para sí autoridad y propiedad (más próximo al robo que el préstamo cons-

tructivo, según Margaret Rose)⁷ hasta la parodia de un estilo peculiar sin una intencionalidad previa o una agenda política determinada. Pero si bien las posiciones son matizadas, acuerdan que pastiche afecta la construcción de la autoridad ya sea desafiando la establecida, reconfigurándola, invalidando o subvertiendo los cánones establecidos por el efecto de proliferación de voces que concreta. Wolfgang Karrer ha caracterizado tanto al pastiche como la parodia, y el travestismo, como procesos de comunicación que actúan retroactivamente, y Margaret Rose expande esta característica al asumir que es una forma en la que todos los estilos están dialécticamente disponibles en el juego entre «ahora» y «no ahora», en el que interviene un sentido de evocación, enfatizando de este modo el proceso de interacción textual puesto en juego, original/copia, auténtico/falso. Problemáticas afines fueron anticipadas por los folcloristas como lo evidencia la proliferación de nociones como fakelore, folklorismo, pero en la última década se han actualizado como lo evidencia el Journal of American Folklore que dedicó un número a la «Teorización de lo Híbrido» en el año 1999.

Conclusiones

Hemos tratado de compartir reflexiones acerca de la epistemología de la autenticidad, indagando cómo es constituida socialmente y se constituye en una fuerza simbólica proveedora de bases de legitimación en los procesos de crear autoridad y poder. Por otro lado, hemos movilizado un conjunto de herramientas teórico metodológicas, que ha desarrollado el folclore, para abordar la problemática de las relaciones intertextuales y re-contextualizaciones, que posiblemente contribuyan a dilucidar los procesos comunicacionales caracterizados como parodia, pastiches o travestismos que si bien relativizan el valor de la autenticidad, les es un componente necesario. Criterio, este de la autenticidad, que ha sido dominante en las políticas de la representación del folclore. Consideramos que esta apertura nos permite enriquecer nuestra identidad académica y profesional, al no hacerla pasar exclusivamente, por el salvataje de auténticas expresiones folclóricas.

Notas

¹ Este trabajo fue presentado como ponencia en el XII Congreso Nacional de Córdoba efectuado en la ciudad de Córdoba en junio del 2001.

² Palabra del alemán del sur que se refiere a hacer una cosa por otra, que conlleva la idea de la negación de lo auténtico, considerado como inauténtico frente al auténtico arte, de acuerdo a A. Moles y E. Wahl en su estudio sobre Kitsch y objeto en **Comunicaciones**, 1974.

³ N. García Canclini ha desarrollado la noción de hibridación para referirse a las diversas mezclas culturales en las que se entrecruzan lo tradicional y lo moderno, lo popular y lo de elite, lo nacional y lo extranjero, cuyas fronteras resultan porosas, en su libro **Las culturas híbridas**.

⁴ Los enunciados de Hans Moser son tomados del trabajo de Venetia J. Newall, *The Adaptation of Folklore and Tradition (Folklorism)*, aparecido en **Folklore** 1987: 98:131-151.

⁵ El Museo de Luján de la provincia de Buenos Aires, en la persona de su director Enrique Udaondo organizó «El desfile criollo retrospectivo» un 11 de octubre del

año anterior a la celebración de la Fiesta de la Tradición de Caracas. En el mismo, a través de un desfile de distintos vecinos con indumentaria de época se evocaba a cabildantes, soldados Blandengues de la frontera Sur de Luján, paisanos ataviados con chiripá, indios pampas, vendedora de pasteles, vasco lechero, arrieros cuyanos, velocistas, tropilla de redomones y cabezudos con ropas de criollos. El despliegue, según consta en la crónica respectiva, seguía un ordenamiento que trata de unificar distintos componentes sociales que no siempre sostenían relaciones simétricas y armónicas mediante una narrativa de la historia colonial en su transición hacia la formación del estado-nación. A este caso se ha hecho referencia en la nota «La puesta en escena de la nacionalidad y la institucionalización de la tradición» aparecida en *Novedades en Antropología del INAPL*, 1999:33 pp. 6-8.

⁶ Conversaciones con Juan Liscano. Padre e hijo de la madre de las fiestas de Alfredo Chacón en **La fiesta de la Tradición**, pp. 67-82.

⁷ Los conceptos vertidos por Margaret Rose y Wolfgang Karrer han sido tomados del trabajo de Andrea Austin *Notes on the Collision between Humanities Scholarship and Hypertext. Virtuality Rewarded?* **Text Technology** 1996: 6.3, Wright State University.

Bibliografía

AUSTIN, Andrea (1996) «Notes on the Collision between Humanities Scholarship and Hypertext. Virtuality Rewarded?» **Text Technology** 6:3, Wright State University.

BAUMAN, Richard «Actuación mediacional y la 'autoría' del discurso». **Patrimonio Cultural y Comunicación**, Museo de Motivos Argentinos José Hernández, 2000:31-49.

BELLO-LEÓN, Juan (1998) «La caída del muro de la decencia eterna. Fragmento de una conversación con Manuel Alfredo Rodríguez». **La Fiesta de la Tradición 1948 Cantos y Danzas de Venezuela**. Caracas, FUNDEF, pp. 83-91.

BRIGGS, Charles y Richard BAUMAN (1996) «Género, intertextualidad y poder social». **Revista de Investigaciones Folklóricas** 11: 78-108.

CANTWELL, Robert (1991) «Conjuring Culture, Ideology and Magic in the Festival of American Folklife». **Journal of American Folklore** 104:148-163.

CASTILLO DE IMPERIO, Ocarina (1998) «Visiones de lo popular. La Venezuela de 1948». **La Fiesta de la Tradición 1948 Cantos y Danzas de Venezuela**. Caracas, FUNDEF, pp.15-24.

CORTAZAR, Augusto R. (1975) «Los fenómenos folklóricos y su contexto humano y cultural». **Teorías**

de Folklore en América latina. Caracas, INIDEF, pp. 47-86.

CHACÓN, Alfredo (1998) «Conversación con Juan Liscano Padre e Hijo de la madre de la fiesta». **La Fiesta de la Tradición 1948 Cantos y Danzas de Venezuela**. Caracas, FUNDEF, pp. 67-82.

DORSON, Richard (1959) **American Folklore**. The University of Chicago Press.

ERMINY, Perán (1998) «Un cambio de identidad y un gran aporte a la construcción de Venezuela». **La Fiesta de la Tradición 1948 Cantos y Danzas de Venezuela. Reedición de documentos del Gran festival Folklórico celebrado en Caracas en el año 1948 con motivo de la toma de posesión del presidente constitucional Don Rómulo Gallegos**. Caracas, FUNDEF, pp. 37-48.

GARCÍA CANCLINI, Néstor (1990) **Las culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad**. México, Grijalbo.

HANDLER, Richard (1988) **Nationalism and the Politics of Culture in Quebec**. Wisconsin University Press.

La Fiesta de la Tradición 1948 Cantos y Danzas de Venezuela (1998). Caracas, FUNDEF.

MOLES, Abraham y Eberhard WAHL (1974) «Kistch y objeto». **Comunicaciones. Los Objetos**. Buenos Aires, Tiempo Contemporáneo, pp. 153-187.

NEWALL, Venetia (1987) «The Adaptation of Folklore and Tradition (Folklorism)». **Folklore** 98:131-151.

TURNER, Victor (1982) **From Ritual to Theater. The Human Seriousness of Play**. New York, PJA Publications.

TURNER, Victor (1987) **The Anthropology of Performance**. New York, PAJ Publications.



«Son negros por la fe». Acerca de la africanidad del culto a san Baltazar en el Litoral mesopotámico argentino*

Norberto Pablo Cirio y Gustavo Horacio Rey**

Aunque participe de un pasado esclavista, la Argentina es hoy en día un país con escasa población negra. A diferencia de gran parte de América, los aportes culturales de los afroargentinos han sido poco investigados. Esta falta de interés, pensamos, se debe a una posición ideológica que no le interesa reconocer la presencia negra en un país que se autodefine como «blanco». Dentro de los aportes de este grupo se encuentra el culto a san Baltazar, el Rey Mago negro, cuya práctica se remonta a la época de la colonia y actualmente se venera en una amplia región del Litoral.

Postulamos como hipótesis que una parte considerable de los rasgos -tanto concretos como estructurales- de este culto connotan marcas de africanidad, y nuestro objetivo es dar cuenta de dichos rasgos. Para nuestro análisis agrupamos a los rasgos observados en cuatro unidades de análisis: a) música y danza, b) instrumentos musicales, c) actores y d) símbolos.

Palabras clave: música, religiosidad popular, afroargentinos, san Baltazar.

A diferencia de gran parte de América, la actual población de la Argentina evidencia un escaso porcentual de negros. En la región del Río de la Plata se autorizó la entrada de esclavos ya en 1534 (curiosamente dos años antes de la primera fundación de Buenos Aires), llegando a un máximo de 30,1% de la población en 1806, pero ochenta y un años más tarde, en 1887, representaba apenas el 1,8%. Actualmente, si bien no hay cifras oficiales, Coria (1997) estima que hay unos 86.000 afroargentinos que representan, según el censo de 1991, el 0,27% de la población del país. Las causas de tan abrupta desaparición son múltiples aunque, combinadas, tres parecen ser las principales: la guerra de la independencia (1810-25), la guerra de la Triple Alianza (1864-70) y la fiebre amarilla que asoló la ciudad de Buenos Aires en 1871 (Reid Andrews 1989).

A pesar de la virtual desaparición de los negros en nuestro país, entre sus aportes culturales se encuentra una modalidad del culto a

los Reyes Magos centrada en la figura de Baltazar, el negro, que se practica actualmente en amplios sectores de las provincias de Corrientes, Santa Fe y Chaco. Asimismo, los migrantes de dichas provincias y del Paraguay, donde también se lo venera, le rinden culto en el conurbano bonaerense (Cirio y Rey 1996a). Desde el punto de vista de los estudios de folclore, esta manifestación religiosa es vivida por sus cultores como propia y distintiva, y desarrolla un código comunicacional propio y paralelo al de la Iglesia, a la cual también se suscriben.

Nuestra investigación comenzó en 1991 y se centra sobre sus *performances* musicales, debido a que la principal forma de veneración es con baile y música, a las que el santo es considerado aficionado. El objetivo del presente artículo es dar cuenta de los rasgos culturales afro -tanto discretos como estructurales- vigentes en esta veneración. Para ello, agruparemos los indicios de africanidad documentados a lo

** Norberto Pablo Cirio, Instituto Nacional de Musicología «Carlos Vega», E-mail: pcirio@sinectis.com.ar
Gustavo Horacio Rey, E-mail: ghrey2000@yahoo.com

largo de nuestros trabajos de campo¹ en cuatro unidades de análisis: 1) música y danza, 2) instrumentos musicales, 3) actores y 4) símbolos, a fin de contrastarlos con las seis características que Alejandro Frigerio postula como distintivas de toda *performance* artística afroamericana (Frigerio 1992-93) y con las manifestaciones africanas de las cuales creemos que proceden. Es necesario aclarar que respecto a la comparación con el África negra, si bien la actual distribución tribal y la distancia histórica para con el período esclavista torna dificultoso establecer nexos fundantes que permitan validar nuestra hipótesis, tomaremos en consideración la región del golfo de Guinea (culturas *ashanti*, *ewe*, *fon*, *mpangu*, *yoruba*, etc.), por ser ésta la zona que proveyó la mayoría de los esclavos traídos a nuestro país.

1. Música y danza

1a) La charanda o zemba

Es una danza religiosa que se practica sólo en la capilla de la localidad correntina de Empedrado (Corrientes) para el día de la festividad del santo, 6 de enero. Puede realizarse con tres finalidades: 1) para agradecer o solicitar favores al santo, 2) para que su espíritu «baje» a su imagen y, 3) para influir sobre fenómenos naturales, como detener o provocar una tormenta. Para esta última finalidad basta la ejecución musical. Según los informantes más ancianos su coreografía ha cambiado a través del tiempo.² Actualmente la realizan parejas enlazadas independientes, integradas por una «dama» y un *damo* que se colocan uno al lado del otro tomados entre sí de la cintura y van describiendo círculos en cuatro pasos para luego volver de igual forma sobre lo andado. Toman pequeños trazos rectos y es casi imposible que las parejas no se choquen entre sí ya que no hay sincronización más allá de cada una. También, realizando los mismos pasos, se baila de a tres (un *damo* al centro y dos «damas» a sus costados) o en grupo (*damos* y «damas» intercalados). Cuando se hace para agradecer o solicitar un milagro para un hijo pequeño, éste suele ser llevado en brazos. La ejecución musical de la *charanda* es vocal-instrumental. La parte vocal se compone de siete breves cantos semi-independientes,³ aunque actualmente sólo tres están vigentes. Los textos lingüísticos se expresan en español, con algunos vocablos en

guaraní y otros de origen y significado dudoso o desconocido. Es de destacar que en general no poseen metro fijo ni rima y, dado que su texto no encuadra dentro de la poética tradicional de nuestro país, cuando indagamos entre los actores acerca de su procedencia afirmaron taxativamente que no eran de creación humana, que no habían sido «copiados» de otros hombres, sino que los hizo el santo y se los enseñó en el pasado. En la parte instrumental intervienen una o dos guitarras, un triángulo y un «bombo» ambipercusivo,⁴ los que invariable e ininterrumpidamente acompañan el canto con una única célula rítmica binaria (corchea con puntillo - semicorchea - dos corcheas).

Consideramos que esta danza es religiosa porque mediante ella los *promeseros*⁵ piden o agradecen favores al santo y por desarrollarse exclusivamente dentro del ámbito litúrgico. De este modo, su puesta en práctica diverge del fin lúdico que desempeñan, las otras danzas de esta fiesta: la cumbia y el *chamamé*. Así, dado su contexto y finalidad de ejecución, no sería lejana la posibilidad de que la *charanda* derive de las «danzas celebratorias» mencionadas en los documentos coloniales porteños (Cirio y Rey 1995, Cirio 2000).

El hecho de que el espíritu de la divinidad «baje» a su imagen es una concepción ajena a la ortodoxia católica, donde jamás un santo se posesiona. Aquí, si bien el espíritu se corporiza sólo en la imagen y nunca en seres humanos, podríamos considerarlo como un indicio de africanidad, pues en muchas religiones africanas y afroamericanas los espíritus se incorporan sólo a los «hermanos de religión».

Sobre el modo devocional en las religiones de procedencia afro en América, Frigerio (1992-93) -citando a Rita Segato- argumenta que éste «se expresa a través de la música, del canto, de la danza, de la mímica que frecuentemente realizan los bailarines, en la necesidad de ropas especiales. Todos estos aspectos no sólo son la forma de rendir culto a uno o varios orixás (deidades) sino que también constituyen un todo simbólico que a través de estos distintos medios permite a los asistentes aprehender la idea de lo que significa cada orixá» (1992-93:58). Las características enumeradas se encuentran presentes en la *charanda*. Los informantes coinciden en definirla como un todo indiferenciado compuesto de música instrumental, canto y danza. En cuanto a las ropas especiales, los

promeseros tienen predilección por prendas de colores rojo y amarillo, así como portan cintas en banderola de los citados colores a fin de que se los distinga como tal. Este «todo indiferenciado» de la *charanda* nos remite a una de las características propuestas por Frigerio para con las *performances* afro: su multidimensionalidad. La *charanda* es música, es canto, es danza, son las ropas especiales de los promeseros, y es más que la suma de estas partes: una suerte de palimpsesto cultural a través del cual los actores canalizan y actualizan deseos, pedidos y agradecimientos para el santo.

Como es común en los cultos afroamericanos, la música y la danza son el vehículo principal de la realización religiosa, y por lo tanto, están totalmente integrados a la organización social de este culto (Béhague 1991). De este modo, la *charanda* se encuentra respaldada por uno de los atributos que los negros le asignan a san Baltazar: el de ser alegre, aficionado al baile y a la diversión, instancias que toman cuerpo en esta experiencia colectiva.

Acerca de su otra acepción, *zemba*, vigente por lo menos 1974,⁶ Ayestarán (1994:135-6) sostiene que éste era el nombre que tuvo el antiguo candombe ritual uruguayo en su etapa de decadencia, a principios de 1900. En la costa de Guinea, *semba o rilta* es el nombre de una danza practicada por los kimbundú parlantes de Luanda, Angola (Kubik 1990:161). Es sugestivo el hecho de que su coreografía coincida en gran medida con la antigua coreografía de la *charanda*.

La deliberada ausencia de orden en la sucesión de los cantos pueda deberse a lo que Frigerio considera como otra particularidad de las *performances* afroamericanas: la importancia del estilo personal. «En Afroamérica [...] se espera que un *performer* no sólo sea competente sino que también posea un estilo propio [...] Este énfasis en el estilo personal lleva a continuas modificaciones que abren el camino para innovaciones, que pueden con el tiempo dar lugar a nuevas manifestaciones artísticas» (1992-93:62). El principal *charandero*, Rufino Pérez, no establecía ningún orden ni en su elección ni en la cantidad de veces a repetir cada uno, por lo que la duración de cada ejecución varía sensiblemente, de ahí que convengamos en denominarlos semi-independientes. Esta

incidencia del estilo personal nos permite considerar en esta práctica la presencia de patrones característicamente africanos.

1b) El candombe en las ciudades de Corrientes, Villa Guillermina y Resistencia

Hemos documentado que hasta bien entrado el siglo XX se practicaba en la región del Litoral el candombe para el día de san Baltazar. La información procede de Villa Guillermina (Santa Fe), donde estuvo en vigencia hasta mediados de la década del '20 en la capilla de la familia Vallejos, y en Resistencia (Chaco). En este último lugar, Daniel Francia -de ascendencia negra- nos describió cómo hasta la década del '70 sus mayores festejaban el día del santo:

«Somos todos medio la sangre africano [...] bailaban yo me acuerdo que venían la generación y bailaban ahí en mi casa, venían de Buenos Aires [...] apoyaban [los tambores] en el regazo, y ahí tocaban. [...] se sentaban en cuclillas y lo ponían acá y ahí tocaban [...] cruzando los pies [...] Ellos empezaban con su música [...] Un ritmo candombe [...]. Pero yo no le entendía porque era un idioma de ellos [...] Se ponían así todos alrededor del santo en una determinada hora [...]. Después que ellos hacían eso rezaban, le voy a decir la religión nuestra, pero ellos tenían su momento ese, parece que era como una adoración al santo [...]. Un ritual que ellos se juntaban así, se abrazaban entre todos y parecería que le hablaban y después se abrazaban [...] y algo le decían al santo, viste, después se retiraban, volvían a hablar al santo [...], el resto de la gente salían fuera, ellos pedían, viste, salir afuera, y después, sí, cuando se le tenía que rezar, viste, así un rezo nuestro así de ahora, ahí entraban toda la gente» (Daniel Francia, 54 años).

También, en el culto de la familia Cossio del barrio Camba Cuá (en guaraní, «Cueva de negros») de la ciudad de Corrientes, se bailaba el candombe hasta la década del '30. Antes de que comenzara el baile general, una mujer llamada «la negra Salomé» bailaba un candombe con el negro dueño de casa, quien se acompañaba tocando con sus manos dos pequeños tambores

unimembranófonos ceñidos a su cintura. El Camba Cuá es un barrio céntrico de la capital correntina que durante mucho tiempo fue una zona marginada. Estaba caracterizado por una alta densidad de población negra y sufrió un compulsivo proceso de transformación a partir del gobierno militar de 1976, cuando por una organizada planificación gubernamental se lo pavimentó e integró al casco urbano. Esto trajo la inmediata migración y dispersión de la mayoría de sus habitantes, junto con la práctica del culto y la pérdida del candombe. A mediados de los '90, y debido a diversas causas, se ha reinstalado el culto y el candombe en varios lugares del viejo barrio. En 1996 recopilamos un candombe creado especialmente por un flamante dueño de santo para ese 6 de enero. Veamos una parte de su texto:

«Estamos en seis de enero / para cantar y bailar / a san Baltazar, / a san Baltazar. // Este es tu barrio, tu barrio / el Camba Cuá. / San Baltazar, / san Baltazar».

La práctica de esta danza, desarrollada dentro del contexto religioso de este santo, podría vinculársela con la *semba*, el antiguo candombe ritual uruguayo. Así, podríamos sostener que el candombe rioplatense habría estado vinculado al culto a san Baltazar en la Argentina y al de san Benito en Uruguay desde sus orígenes, y que partir del siglo XX se convirtió en este último país en el candombe tal como se practica hoy. En Buenos Aires también se secularizó y tuvo una lánguida y escondida vida hasta comienzos de la década del '80;⁷ mientras que en el Litoral mantiene vigente su antiguo carácter ritual y devocional afro.

2. Instrumentos musicales

2a) El «bombo»

Es el único membranófono en la música tradicional de nuestro país que se percute con las manos y su único ejemplar se encuentra en la capilla de Empedrado (Corrientes). Mide 1,13 cm de largo, está realizado en una sola pieza de tronco ahuecado de forma tronco-cónica abarrilada y sus dos bocas se hallan cubiertas con parches de perro o chivo, sin pelo. Cada parche está sujeto al cuerpo por un aro de metal y corre entre ellos una sogá en zigzag a fin de lograr la tensión necesaria. Para su ejecución

se lo coloca sobre una tarima de madera de unos 80 cm de alto y dos hombres se sientan a horcajadas sobre él, percutiendo un parche cada uno. En su parte media posee un oído por el que se puede apreciar el grosor del cuerpo, 3 cm. Su peso es considerable, por lo que se necesitan dos o tres personas para transportarlo. Su ejecución está circunscripta a la *charanda* y los actores coinciden en que no sólo su sonido es la voz del santo, sino que mediante este instrumento san Baltazar les habla, pues la autoría de seis de los siete cantos le pertenece. Rufino Pérez nos dijo:

«No copiamo' el canto, no, el canto es de él [...]. Son siete cantos [...]. Nosotros no inventamo' el canto, es cosa de él [...]. Él estudia no sé en dónde. El canto de él, y la voz de él la agarramos nosotros [...]. Esta es la música de él [...]. Cazador él, caza yacaré, carpincho, Cambá San Lorenzo no sé si le cazó o le mató todo [...]. Pero ésta es la música de él [...]. La charanda es de él».

En cuanto a la concepción de que el sonido del bombo «es la voz del santo», Ortiz -citando a Crawley (1931:253)-, argumenta que «el tambor puede ser mirado como el portavoz de un dios o espíritu, como conteniendo la voz del dios y también, mejor quizás, como *el dios mismo* [...]'. Los *tambores* de los negros africanos no son siempre meros instrumentos medianeros de comunicación; no son simples mensajeros. Son ellos mismos personificaciones mitológicas; son seres sobrenaturales que previas evocaciones mágicas vienen de lo ignoto para convivir con sus creyentes. De igual manera que, previa una ceremonia de consagración, bajan los dioses y se transubstancian o se fijan transitoriamente en las imágenes» (Ortiz 1952:37). La existencia de un único ejemplar impide mayores generalizaciones sobre su filiación. La búsqueda bibliográfica en el África negra y Afroamérica ha sido infructuosa, aunque hallé evidencia de dos similares. Uno es el *tambu* del *batuque* (una práctica musical de origen angola-congolés) en el estado de San Pablo, Brasil, un unimembranófono abierto realizado con un tronco ahuecado de forma cilíndrica. Se lo ejecuta con las manos, mientras otro ejecutante percute sobre su cuerpo dos varas de madera -«matracas»- (Kubik 1990). El otro tambor es el *cumaco*, de Venezuela. Es de forma

tubular, cilíndrica, de 1 a 2 m de largo, con un parche clavado, que se construye con un tronco de árbol, se ejecuta con las manos y su cuerpo se percute con dos varas de madera -*laures*- (Ramón y Rivera 1971: 72).

Como lo han demostrado otros investigadores (Frigerio 1992-93; Laviña 1996; Sánchez 1999 y 2001, por ejemplo), los tambores percutidos con las manos estuvieron siempre presentes entre los afroamericanos, por lo que si bien es difícil estipular de qué etnia africana procede éste en particular, podemos afirmar que tanto su empleo en un contexto religioso como las exégesis de los actores posibilitan atribuirle una ascendencia afro.

2b) El triángulo

Se ejecuta en la *charanda* y utiliza la misma célula rítmica que el «bombo», de manera invariable. Está realizado en forma casera, es de hierro forjado con uno de sus lados abiertos y mide unos 25 cm de alto. Para su ejecución se lo sostiene mediante una pequeña correa y se percute en su lado interno inferior con una varilla también de hierro. Eventualmente los actores lo denominan con la onomatopeya «tilín-tilín».

Si bien es un instrumento ampliamente difundido, en las *performances* musicales de los cultos afroamericanos es frecuente que junto a tambores se ejecuten idiófonos de metal, como el *agogô* o el *adjá*, en los cultos Xangó y Candomblé del Brasil. Al igual que ellos, este triángulo se guarda junto a los otros objetos de culto en la capilla del santo. Por ello, su indisoluble asociación al «bombo» permite tomarlo como un indicio de africanidad.

2c) La tambora

Es un membranófono de golpe directo, con cuerpo tubular y dos parches independientes cuyas ataduras son correas confeccionadas con tientos del mismo cuero. No posee aparato especial de tensión y sus medidas aproximadas son 35 cm de alto y 30 cm de diámetro. Su cuerpo tiene una conformación única dentro de los existentes en nuestro país, pues consta de una serie de duelas de madera atadas con alambre a dos aros de hierro. Las duelas no están pegadas entre sí y queda entre cada una un pequeño intersticio. Es ejecutada por una sola per-

sona, quien se la cuelga del hombro por medio del pasador y percute uno de sus parches con dos baquetas de madera. Hasta el momento de esta investigación este instrumento era desconocido en el ambiente académico (Cirio y Rey 1996b).

Este instrumento es propio y exclusivo del culto a san Baltazar. Se halla vigente en el centro-oeste de Corrientes, nordeste de Santa Fe y este del Chaco y Formosa. Su denominación émica es *tambora*, en femenino, cuando se expresan en guaraní, y *tambor*, en masculino, cuando se expresan en español. A pesar de que ellos consideran la primera acepción como guaraní, lo cual tiene su lógica pues esta lengua carece de consonantes finales, nos inclinamos a pensar que está emparentada con la manera en que los negros entendían el español, pues es un nombre común a muchos membranófonos afroamericanos. Ortiz considera que «la 'feminidad' de *la tambora* [...] puede derivarse del lenguaje vulgar de los negros congos bozalones cuando [...] rompían a hablar en castellano. Solían ellos usar un solo artículo singular a la manera de prefijo, como hacían en sus lenguajes bantús, y ese artículo era el femenino *la*, que por su terminación vocal les era más fácil y concordante que el masculino *el*, acabado en consonante [...]. Por eso dieron en decir *la* por *el* y *tambora* por *tambor* [...], evitando así las consonantes finales» (Ortiz 1953:12).

2d) La tambora de los cambara'angá, y tambores varios de Chavarría, Corrientes y Resistencia

A lo largo de nuestra investigación hemos dado con una serie de membranófonos todos propios y exclusivos de este culto percutidos con las manos. Muchos se encuentran en desuso, como una batería de tres tambores que se ejecutaban en la antigua capilla del paraje El Chañaral (Dto. San Roque, Corrientes). Asimismo, en la ciudad de Corrientes la familia Cossio (ver supra) nos relató la ejecución de un juego de dos pequeños tambores por los afrocorrentinos mientras bailaban y que estuvieron en uso hasta la década del '30. También, otras referencias suministradas por Francisco Francia en Resistencia, señalan la existencia de ciertos tambores ejecutados por sus abuelos negros durante el baile del santo, hasta los '70. Por

otro lado, otro tipo de tambor se encuentra en el centro-oeste de Corrientes y es ejecutado por los *cambara'angá* (ver infra). Su cuerpo está constituido por una lata de aceite de uso automotor de veinte litros, con dos parches de cuero de perro y enteramente forrado en tela o cuero con diversos apliques decorativos, incluyendo a veces la misma cola del perro. Se ejecuta con dos baquetas de madera y se lo toca durante la procesión y durante las luchas rituales ecuestres que tienen lugar cuando se realiza la procesión del santo.

En los cultos africanos la ejecución de tambores no sólo posibilita el estado de trance a fin de que el dios «se le suba a la cabeza» al iniciado, sino que proclama el mismo nombre del dios. Como Augé señala, «bien conocemos la importancia del nombre o la fórmula o la divisa que tiene para los soberanos africanos [...]; también sabemos que esa divisa fue registrada por los músicos y marcada por los tambores, con lo cual se agrega de alguna manera una identidad sonora, un peso acústico a la persona regia que simultáneamente ancla su identidad en el tiempo de la historia» (1996: 80-81). Toda esta variedad de tambores tiene como característica común su exclusivo empleo en el culto a este santo, lo que refuerza nuestra hipótesis de que un rasgo distintivo de africanidad de esta veneración es la ejecución de tambores -la mayoría con las manos- para el candombe y la *charanda*, como también queda sustentado por los documentos históricos (Cirio y Rey 1995).

3. Actores⁸

3a) Los *cambara'angá*

Son devotos de san Baltazar que en cumplimiento de favores realizados a ellos o a familiares, para el ciclo festivo visten disfraces ceremoniales que ocultan su identidad. Su deber es animar la fiesta con gritos y peleas pantomímicas, incitar a los concurrentes al baile danzando solos, entre ellos y/o armando parejas, así como ayudar en los menesteres necesarios para el decurso de la celebración. Sus movimientos son histriónicos, les está prohibido ingerir bebidas alcohólicas y hablar con las damas. Según sus dotes musicales, también participan en los conjuntos de *chamamé* que se forman *ad hoc*. Durante la procesión algunos montan a caballo y simulan luchas ecues-

tres con jinetes no enmascarados, donde siempre éstos resultan perseguidos y alcanzados. En las fiestas diurnas están habilitados para quitarse las máscaras al promediar su desarrollo, después de la procesión, mientras que en las nocturnas ello ocurre hacia la medianoche. Este rol es preponderantemente masculino y por lo general participan jóvenes y niños. Para adquirir tal condición, los postulantes asisten a un rito de pasaje -«El nombramiento»- al inicio del ciclo festivo, es decir el primer día de la Novena. En esta ceremonia también se «nombran» a las nuevas reinas y alféreces. Allí efectúan un pago de carácter anual y declaran los años que cada uno se compromete a asistir en tal condición.

Cambara'angá es un vocablo guaraní de carácter aglutinante. Según los diccionarios de Jover Peralta y Osuna (1951) y de Ortiz Mayans (1980), el guaraní dispone de dos palabras para «negro», *jhü* para objetos, y *cambá* para personas; *ra'angá*, por su parte, es «imagen, sombra, figura, careta». Según los informantes, *cambara'angá* puede traducirse como «disfrazado de negro» o «negro de mentira». Más allá de su traducción literal al español, lo importante es que subraya el carácter no real del disfrazado, enfatiza su cualidad de simulador. Otras denominaciones vernáculas son *cambá*, *cambacito* y, menos frecuentemente, «payaso». De acuerdo a mi experiencia de campo, los *cambara'angá* se encuentran en cuatro capillas del sudoeste correntino: El Batel (Departamento Goya), Ifran; Yataity Calle y Cruz de los Milagros y, según referencias de terceros, en Mercedes (Corrientes) y General Obligado (Santa Fe).

El atuendo ceremonial consiste en máscara de cabeza⁹, capa, delantal y polainas, con predominio de los colores rojo y amarillo. Todas las prendas están atiborradas de apliques de diverso tipo: lentejuelas, juguetes de plástico, adornos de Navidad, espejitos, afeitadoras descartables, relojes de juguete, pequeñas luces accionadas a pila, etc. Para las peleas pantomímicas se valen de boleadoras de lana especialmente fabricadas, revólveres de cebita, cuchillos y espadas de madera. Dada la importancia del ocultamiento de su identidad, ninguna parte del cuerpo queda al descubierto, excepto las manos. Por ello falsean la voz y se niegan a dar sus nombres. Mientras permanez-

can enmascarados son llamados con el nombre genérico de *cambá* o sus homólogos.

En el área del África negra que tomamos en consideración analítica, la danza y la máscara conforman instancias claves en el decurso de los rituales religiosos, constituyéndose como vehículos devocionales e invocatorios de los participantes. Al respecto señala Balogun

«La mascarada está considerada [...] como una manifestación material de una fuerza intangible, como la encarnación temporal de lo sobrenatural. Esta manifestación, sin embargo, para que sea posible, requiere la participación humana, tanto al nivel de un sistema de creencias que lo hace plausible, como al de un agente humano (a menudo el enmascarado) que actúa como vehículo de dicha manifestación. Algún signo o conjunto de signos debe distinguir a este agente humano de los otros seres humanos y establecer el hecho de que durante la celebración de los ritos ha dejado de ser uno más para convertirse en el avatar de la divinidad o del antepasado cuya presencia se invoca. Estos signos [...] incluyen las formas de conducta (el enmascarado se comporta como el dios y no como un individuo cualquiera), la oratoria o los sonidos (el enmascarado frecuentemente emite sonidos extraños que se cree que son proferidos por los dioses o habla como los seres sobrenaturales). El signo más fácilmente reconocible y más importante es, por supuesto, el ropaje» (1982: 41-42).

Así considerado, el *cambara'angá* es un vehículo de la manifestación del santo, un portador de símbolos enunciadores de la deidad. Su comportamiento se construye sobre la base de la anulación de sus características identitarias personales. Este nuevo comportamiento va más allá de un mero rol, pues insta una forma distinta de existencia donde la distancia entre el hombre y la divinidad desaparece y el anhelado vínculo entre ambos se halla «re-ligado».

3b) Reina y rey en la fiesta

Las fiestas de muchas capillas son presididas por reina/s y rey/es entronizados para tal fin. A diferencia de la «elección de la reina de...», habitual en nuestra sociedad moderna, estas investiduras sólo pueden corresponder a

devotas/os del santo y suelen ser los mismos durante varios años ya que, como los *cambara'angá*, se constituyen como tales únicamente por promesa. Su deber es presidir el baile sentados y portar la bandera o el estandarte del santo durante la procesión. Su vestimenta consiste en túnica roja, capa amarilla, cetro y corona. Cuando las reinas son menores de 12 años de edad, la cantidad de años que se comprometieron a cumplir es significada con pequeñas flores de papel en la corona. La presencia de estos actores-reyes, así como su postura sedente proclive a la inmovilidad, está profusamente documentada en diversas partes de América desde la época colonial. Es común que en las religiones africanas no se instrumente diferencia entre dioses y reyes, pues son un mismo objeto de veneración. Aquí, los cuerpos de la reina y/o el rey son tomados como expresión de poder y realeza divina. Uno de los tratamientos que estos cuerpos reciben para tal efecto es el que Augé denomina «asignación a fronteras», instando a la metamorfosis de cuerpo a objeto. Una de estas asignaciones corresponde a

«la inmovilidad forzada del rey, al carácter compulsivo de su obligación de residencia. Pero esa asignación ante todo [...] pasa por la asimilación del principio y del cuerpo soberano a un objeto ulteriormente definido como un semidiós [...]. Consideremos la inmovilidad de los jefes cargados de prohibiciones (... las prohibiciones pueden variar de una cultura a otra, pero el principio de la prohibición y paralelamente de la transgresión obligada de las prohibiciones es un principio que en todas las culturas es constitutivo de la figura soberana). Consideremos la pasividad de los cuerpos manipulados en el momento de la entronización [...]. Todos los procedimientos de desplazamiento, de transferencia a otro cuerpo de los atributos que parecían patrimonio de un individuo, implican que ciertos cuerpos [...] puedan ser tratados como cosas, como puros receptáculos» (Augé 1996: 60 y 62-63).

Una demostración no tanto de la africanidad de esta práctica, sino de la manifiesta conciencia de su procedencia por parte de sus actuales actores, constituye la coronación de la reina en el culto de Wilde (Buenos Aires). Allí, esta

actora no sólo ostenta los atributos y conductas reales sino que se pinta expresamente su cara de negro, con corcho quemado, para ser (y no parecer) el santo.

4. Símbolos

4a) Los colores rojo y amarillo

Estos dos colores son los favoritos del santo (en guaraní, *pütã* y *saüyú*, respectivamente), por lo que los devotos se esfuerzan en tener sus prendas y los objetos vinculados al culto en esos colores. En la provincia de Corrientes el rojo es asimismo símbolo del partido político mayoritario, el Autonomista, y en todo el Litoral también de otros cultos populares, como el Gaucho Gil y san La Muerte, por lo que su significado es polisémico. Una de las circunstancias más valoradas del empleo ritual de dichos colores es en las velas que se prenden al santo. Su deliberada elección contrasta con el canon católico, que puntillosamente estipula deben ser blancas. Por otra parte, abundante documentación -tanto de nuestro país como de Latinoamérica- da cuenta del asiduo empleo de estos colores (en especial el rojo) en las veneraciones afro,¹⁰ pues guardan correspondencia con sus entidades sobrenaturales y los beneficios buscados a través de su manipulación mágica. Esta concepción donde al dios-objeto se lo maneja según los intereses del devoto, es diametralmente opuesta a la católica de un dios personal, omnipotente, que subsiste y decide por sí mismo.

4b) La imagen del santo y su duplicación

La mayoría de las imágenes de este santo presentan características que no se ajustan a las de la imaginería del pesebre. Ellas muestran a un san Baltazar erguido, con la cabeza en alto, coronada, portando en una de sus manos un cofre con llave y en la otra un cetro o una espada. Jamás tiene aureola y todas son de pequeño tamaño. Es significativo que algunas capillas (por ej. Empedrado, El Chañaral y Esquina) posean dos imágenes virtualmente idénticas, así como en la capilla de Villa Guillermina -donde se veneran a los Tres Reyes-, posean dos pares de este grupo.

Nuestra consideración de que estas imágenes acusan indicios icónicos de africanidad es

a raíz de su postura manifiestamente inmóvil. A diferencia del Rey Mago Baltazar de pesebre, donde siempre se lo representa llegando al Niño para adorarle y, por lo tanto, tiene rasgos de movilidad, aquí están siempre erguidos, inmóviles. Son «cosa, objeto material», en el sentido que le asigna Augé: «el animismo ha de entenderse del modo siguiente: es menester un poco de vida en el objeto de la inteligencia, porque ésta tiene necesidad de un mínimo de diferencia, de discriminación [...] La materia pura, la mineralidad homogénea es impensable. Es preciso animarlas para comprenderlas», y por lo tanto «sólo hay cuerpo soberano en la medida en que se transforma en cosa, en objeto de veneración» (1996:135-136). Al respecto, Balogun dice que en el tratamiento de las esculturas africanas «tampoco se intenta casi nunca mostrar una figura en movimiento o desarrollando algún tipo de actividad física que pudiera alterar el equilibrio volumétrico de la escultura. La eliminación de la tensión, en términos de posturas físicas, asegura que no haya interferencia con la armonía plástica total en el sentido estructural» (1982: 59). Con esto no estamos sugiriendo que san Baltazar sea estrictamente un fetiche, pero sí su carácter de cosa, de objeto de veneración explícito que en su constitución icónica permite que los devotos formulen comentarios en torno a su cosmovisión. Aquí el santo está para ser venerado, es él mismo, en cuanto objeto, instancia de veneración, no vino a adorar al Niño Dios.

En cuanto a su eventual duplicación en algunos lugares (duplicación que es ajena a los santos de la ortodoxia católica), también podemos entenderla como otro rasgo de africanidad pues, por ejemplo, en los cultos vudú del sudeste de Togo «cada dios está presente en cada aldea pero también puede estar en ella en varios ejemplares. Esta reduplicación del sistema de conjunto y esta multiplicación de los elementos singulares corresponden a la dimensión social del panteón: un dios se hereda en línea agnaticia al morir quien lo ha instalado [...] Los azares de la vida interpretados en ciertas ocasiones (generalmente desdichadas) están reorganizados en función de dos parámetros: el parentesco de los hombres y el parentesco de los dioses. La relación de los hombres con los dioses es pues realizada socialmente» (Augé 1996:28). De este modo, dicha duplicación podría interpretarse en términos culturales

africanos heredados, donde varios santos que recibían veneración en forma individual bien pudieron, al quebrarse la línea de herencia agnaticia, confluir en un lugar de culto en común.

Consideraciones finales

Teniendo en cuenta la variedad, dispersión, sincretismo y pérdida que tuvieron las prácticas culturales de los negros en América (proceso que tampoco fue ajeno al continente africano), el establecimiento de nexos entre las *performances* actuales de ambos continentes es una tarea que debe trabajarse cuidadosamente. Frigerio establece que una mejor visión del cambio y de la readaptación de las manifestaciones artísticas afroamericanas puede lograrse priorizando la identificación y el estudio de «reglas, estructuras, principios o valores (frecuentemente inconscientes) [...] que serían equivalentes a los que operan en África» (1992-93:57). Por nuestra parte, consideramos que este procedimiento deja entrever una categorización previa de trazos estructurales versus trazos concretos como si fueran antagónicos, pues enfatizar los primeros en detrimento de los segundos es igualmente limitado ya que ambas categorías ofrecen posibilidades de análisis diferentes y pueden dar cuenta del hecho cultural que las engloba y las produce.

Si bien el estudio de los factores y condicionamientos sociales que han incidido en que este culto perdurara se encuentra en curso, la continuidad de algunas de sus pautas culturales nos hace reconsiderar cuánto influyó lo africano en nuestra cultura. Dentro de la totalidad de los trazos culturales analizados nos centraremos -a modo de conclusión- en tres de ellos, por considerar que denotan las marcas de africanidad más notorias: la presencia de reina y rey durante la fiesta, los *cambara'angá*, y la incorporación del espíritu del santo en su imagen.

La reina y el rey que presiden los bailes del santo deben desenvolverse de acuerdo a las siguientes normativas: sentados, inmóviles delante de la cancha de baile. Su postura se homologa con la conducta real y divina ya que, recordemos, en las religiones africanas la deidad es rey y el rey es deidad, son inseparablemente una. Este carácter inmóvil, esta asignación a una frontera precisa al cuerpo del santo

es lo que convierte a la persona regia en semi-diós. De igual modo, la investidura de los *cambara'angá* da cuenta de la presencia del santo festejando su día entre sus devotos. En Empedrado, la «bajada» del santo en su imagen mediante la *charanda* durante su fiesta, podemos entenderla como un mecanismo mediante el cual los actores logran una manipulación mágica tanto de lo natural como de lo sobrenatural. Esta manipulación es una instancia conceptual característicamente africana jamás contemplada en un culto católico, pues aquí Dios es exactamente lo contrario: todopoderoso.

El culto a san Baltazar en la región del Litoral, lejos de ser manifiestamente homogéneo, acusa una amplia variedad estilística en sus modos, formas de culto y celebración de lugar a lugar, de capilla a capilla; por lo tanto, todos los rasgos de africanidad aquí analizados se encuentran en diferentes lugares geográficos. Mas esta particularidad, esta evidente falta de unidad, lejos de entenderla como una cuestión que entorpece nuestro análisis o, como se pensaría desde una narrativa antropológica ya perimida, «restos», «supervivencias», constituye otra de las características que puntualiza Frigerio para con las *performances* artísticas afroamericanas: la preponderancia del estilo personal. Aquí no sólo se expresa en las exégesis individuales de cada actor en particular, sino que cada capilla como unidad autónoma, como un nivel estilísticamente supraindividual, conserva conscientemente modos de veneración particulares y únicos, pero que a su vez se hallan articulados en una devoción en común: un santo negro. Pero el color de la piel de este santo, como la de algunos de sus devotos, es explicado por ellos mismos en términos religiosos, como nos dijo Nereo Pérez (65 años), un devoto de Empedrado:

«Hay gente que... que se merece tanto a un santo, y parecería que saca el mismo, el mismo tipo, el mismo carácter [...]. Esos son todos merecidos de san Baltazar [...] muchos negritos que están todos muy bien parecidos, parecen que con la misma fe esa gente se habrán criado [...] o será que el mismo santo dice 'bueno, este... esto yo lo hago para que crean o para que quede o para que vean que lo que soy yo'».

El comienzo del título del artículo, «Son negros por la fe», resume nuestra idea rectora: aunque la población afroargentina se halle actualmente muy reducida, perduran en manos

«blancas» -criollas- algunas de sus pautas culturales, y los actuales devotos de san Baltazar reciben del mismo santo su merecido premio: la negritud.

Notas

* Una primera versión de este trabajo fue presentado en la *VI Jornada sobre Alternativas religiosas en América Latina. Religião y globalizaçãõ*, desarrolladas del 6 al 8 de noviembre de 1996 en Porto Alegre, Brasil.

¹ Al presente hemos realizado dieciséis trabajos de campo a las provincias de Buenos Aires, Corrientes, Chaco y Santa Fe, la mayoría durante el periodo festivo (del 25 de diciembre, comienzo de la Novena a san Baltazar, al 6 de enero, día de su fiesta), documentando un total de 74 capillas.

² Escapa al límite del presente artículo profundizar en este proceso de cambio.

³ Entendemos que son semi-independientes pues, a pesar de conformar todos ellos La charanda, no necesariamente se cantan sucesivamente ni existe, entre los que se ejecutan en cada oportunidad, un orden preestablecido.

⁴ Colocamos bombo entre comillas para diferenciarlo del bombo tubular profundo que se emplea en la música criolla del centro y norte argentino.

⁵ Los actores consideran *promesero* a quien se auxilia en el santo y empeña su palabra a cambio de un favor y/o cumple el milagro realizado mediante el «pago» de lo oportunamente ofrecido, durante su fiesta.

⁶ El año hace referencia al registro más reciente donde hallamos la vigencia de este vocablo, y corres-

ponde a una grabación obtenida en el viaje N° 103 del Instituto Nacional de Musicología «Carlos Vega», realizado por Yolanda M. Velo, Helena Hermo y Jorge Pitari.

⁷ Sobre el candombe en la ciudad de Buenos Aires, Frigerio afirma que «existía por lo menos hasta 1973 una comunidad negra que se reconocía como tal [...] y una de las principales formas en que lo hacían era a través de una forma particular de tocar los tambores y bailar [el candombe]» (1993:52). Asimismo consigna que se bailaba en el Shimmy Club -la última institución negra- cuando festejaba el carnaval en la Casa Suiza, en Rodríguez Peña al 200.

⁸ Escribimos *actor*, en cursiva, cuando nos referimos a un lexema portador de rasgos característicos (semas) y distintivos en un proceso determinado, tal como lo entiende Ubersfeld (1989). Conservamos su escritura en tipo normal cuando nos referimos al concepto antropológico de «actor social».

⁹ Las máscaras pueden ser «de cabeza» o «de cara». En el último caso lo que se cubre es el rostro, siendo en el primero toda la cabeza, inclusive a veces hasta el cuello.

¹⁰ Al respecto podemos citar como ejemplo de la Argentina un óleo de Boneo donde se expresa en forma alegórica la simpatía de los negros para con Juan Manuel de Rosas. La mayoría de los negros llevan entre sus prendas delanteras y capas rojas y amarillas.

Bibliografía

AUGÉ, Marc (1996) **Dios como objeto. Símbolos-cuerpos-materias-palabras**. Barcelona, Gedisa.

AYESTARÁN, Lauro (1994) **Las músicas primitivas en el Uruguay**. Montevideo, Arca.

BALOGUN, Ola (1982) «Forma y expresión de las artes africanas». **Introducción a la cultura africana. Aspectos generales**. Barcelona, Serbal/Unesco, p. 32-77.

BÉHAGUE, Gerard (1991) «Enfoque etnográfico en la ejecución musical». Ponencia presentada en las **VI Jornadas Argentinas de Musicología y V Conferencia Anual de la Asociación Argentina de Musicología**. Buenos Aires.

CIRIO, Norberto Pablo (2000) «Antecedentes históricos del culto a san Baltazar en la Argentina: La Cofradía de San Baltazar y Animas (1772-1856)». **Latin**

American Music Review N° 21 (2). Austin, University of Texas Press, p.190-214.

CIRIO, Norberto Pablo (2002a) «*Rey Mago Baltazar y san Baltazar*. Dos devociones en la tradición religiosa afroargentina». **Cuadernos** N° 19. Buenos Aires, Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano (en prensa).

CIRIO, Norberto Pablo (2002b) «Prácticas musicales de procedencia afro en el culto a san Baltazar. La charanda de Empedrado (Pcia. de Corrientes, Argentina)». **Revista Musical Chilena** N° 197. Santiago de Chile, Facultad de Artes, Universidad de Chile (en prensa).

CIRIO, Norberto Pablo y REY, Gustavo Horacio (1995) «Vigencia de una práctica musical afroargentina en el culto a san Baltazar, Empedrado, Provincia de

Corrientes». Ponencia presentada en las **X Jornadas Argentinas de Musicología y XI Conferencia Anual de la AAM**. Buenos Aires.

CIRIO, Norberto Pablo y REY, Gustavo Horacio (1996a) «El culto a San Baltazar como estrategia de adaptación sociocultural al conurbano bonaerense». **Jornadas Chivilcoyanas en Ciencias Naturales**. Chivilcoy, Centro de Estudios en Ciencias Sociales y Naturales de Chivilcoy, p.57-60.

CIRIO, Norberto Pablo y REY, Gustavo Horacio (1996b) «La tambora de la fiesta de san Baltazar. Primera aproximación a su estudio». **Actas de las XI Jornadas Argentinas de Musicología y XII Conferencia Anual de la AAM**. Santa Fe, Universidad Nacional del Litoral (en prensa).

CIRIO, Norberto Pablo y REY, Gustavo Horacio (1997) «Vida y milagros de San Baltazar en Empedrado, Pcia. de Corrientes: reinterpretación y elaboración hagiográfica». **Actas de las IV Jornadas de Narrativa Folklórica**. Santa Rosa, Subsecretaría de Cultura de La Pampa, p.97-115.

CORIA, Juan Carlos (1997) **Pasado y presente de los negros en Buenos Aires**. Buenos Aires, Julio Argentino Roca.

FRIGERIO, Alejandro (1992-93) «Un análisis de la performance artística afroamericana y sus raíces africanas». **Scripta Ethnologica. Supplementa** 12:57-67, Buenos Aires, Centro Argentino de Etnología Americana.

FRIGERIO, Alejandro (1993) «El candombe argentino: crónica de una muerte anunciada». **Revista de In-**

vestigaciones Folklóricas 8:50-60, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

JOVER Peralta, Anselmo y OSUNA, Tomas (1951) **Diccionario Guaraní-Español y Español-Guaraní**. Buenos Aires, Tupã.

KUBIK, Gerhard (1990) «Drum Patterns in 'Batuque' of Benedito Caixas». **Latin American Music Review** 11(2):115-181. Austin, University of Texas Press.

LAVIÑA, Javier (1996) «Afroamericanos, rebeldes cimarrones y creadores». **África América Latina. Cuadernos** 21:9-22, Madrid, SODEPAZ.

ORTIZ, Fernando (1953) «La bomba de Puerto Rico». **Asomante** 2:8-12, San Juan de Puerto Rico, Asociación de Graduadas de la Universidad de Puerto Rico.

RAMÓN Y RIVERA, Luis Felipe (1971) **La música afrovenezolana**. Caracas, Universidad Central de Venezuela.

REID ANDREWS, George (1989) **Los afroargentinos de Buenos Aires**. Buenos Aires, De la Flor.

SÁNCHEZ, Walter C. (2001) «La música afroboliviana». **Boletín del INIAN - Museo** N° 21. Cochabamba, Universidad Mayor de San Simón.

SOIZA REILLY, Juan José (1905) «Gente de color». **Caras y Caretas**. 25 de noviembre. Buenos Aires.

UBERSFELD, Anne (1989) **Semiótica teatral**. Madrid, Signo e Imagen.

Discografía

CÁMARA, Enrique (1991) **Charanda y chamamé. Canti e danze della provincia di Corrientes**. CD. Folklore 1. Musiche dal nuovo mondo. Argentina. Roma, Cicrovevia Sudnord Records. SNCD0020.

CIRIO, Norberto Pablo. En VELO, YOLANDA (comp.) (1999) **Instrumentos Musicales Etnográficos y Folklóricos de la Argentina. Documentos**

producidos durante investigaciones de campo. Track 32, danza de la charanda. Buenos Aires, Instituto Nacional de Musicología.

SÁNCHEZ, Walter C. (coord. gral.) (1999) **El tambor mayor. Música y cantos de las comunidades negras de Bolivia**. Cochabamba, Centro Pedagógico y Cultural Simón I. Patiño.

Testimonios del espacio urbano: el graffiti

*María Paulinelli**

El trabajo propone diversas consideraciones a partir de tres ejes fuertemente interrelacionados entre sí: espacio urbano, memoria e identidad, visualizados en el graffiti como signo y representación.

Estas consideraciones remiten a un corpus determinado: los graffitis y cómo posibilitan entender una forma particular de identidad en la construcción de la memoria de quienes habitan la ciudad de Córdoba, Argentina.

Palabras clave: graffiti, espacio urbano, memoria, identidad.

¿Cuáles son las representaciones del graffiti en la ciudad como espacio de representación simbólica?

¿Cuál es la materialidad de su presencia en el delineamiento de una identidad que la muestra y reproduce?

¿Cómo se virtualiza la memoria en estos enunciados?

La respuesta a estos interrogantes, supone la consideración de tres ejes fuertemente interrelacionados entre sí: espacio urbano, memoria e identidad. Pero, a su vez, implica la remisión a un ámbito determinado -Córdoba- y a un corpus específico: los graffitis, que afirman y actualizan la memoria de un grupo pero también de la ciudad. Implica también un reconocimiento del carácter folclórico de los graffiti en cuanto manera que tiene un grupo de dar respuesta y vincularse a su entorno social.¹

Espacio urbano, memoria e identidad

La ciudad puede ser definida como «espacio material y simbólico en permanente construc-

ción, atravesado por mediaciones políticas, económicas y culturales» (Reguillo Cruz 1995:27), de donde se desprende un carácter dinámico en esa permanente construcción, pero a su vez, el carácter tanto de sistema de producción como de producción simbólica que están implícitos en esas mediaciones. Es decir, la ciudad como un espacio social que hace posible la emergencia de ciertos fenómenos y que la configuran como ese punto de inflexión entre hegemonía y contestatariedad, entre legitimidad y representatividad. De tal manera, los actores sociales delinean 'huellas', 'marcas' para fijar pero también para recordar quienes son. Estas huellas -variadas y disímiles- se constituyen en la garantía de continuidad del grupo a partir del vínculo que ratifican entre espacio construido y entidad social.

A su vez, el concepto de identidad como algo dinámico en permanente construcción, y resultante de la interacción entre los actores sociales, remite a las distintas estrategias que los habitantes del espacio urbano utilizan para exteriorizarse y objetivarse de algún modo en esa concreción de la alteridad -nosotros frente

* *Escuela de Ciencias de la Información, Universidad Nacional de Córdoba.*

a los otros- pero también en el delineamiento de cada uno -yo, nosotros. Estrategias que aluden -a su vez- a un tiempo/tiempos en el/los que se entretiene/jen las posibilidades de la memoria.

Y si hablamos de la memoria como proceso de construcción de un espacio de divergencias y confrontaciones, de olvidos y silenciamientos, en el que intervienen las distintas estrategias de apropiación, reconfiguración, recuperación en la mixturación de voces y experiencias, podemos reconocer estas, sus múltiples significaciones:

- como un espacio de negación del olvido en la configuración de «una memoria ejemplar» (Todorov 2000:14) que complete los huecos o vacíos de una identidad difusa, tergiversada o fragmentada;
- como un espacio de mantenimiento de recuperación de mitos, valores, tradiciones de un grupo o de una nación en ese enfatizar y promover el recuerdo como una estrategia permanente de construcción de la identidad;
- como un espacio de creación/recreación de formas discursivas para poder mostrar, representar la mismidad pero también la alteridad;
- como un espacio de prácticas sociales que vehiculizan un activismo de la memoria.

De allí la relación entre memoria e identidad que -particularizado en el espacio urbano- remite al graffiti como discurso de la ciudad.

El graffiti

Voz desordenada, irónica e irresponsable.

Seduca su pertenencia al ámbito urbano en constante construcción, en permanente ebullición. Pertenencia -que a su vez- permite definirlo. De allí su libertad y desenfado. De allí también su precariedad que lo hermana con la oralidad de épocas pasadas.

Subyugan su voz/voces, su rostro/rostros que simulan ser uno y ninguno, de ahora y de antes en la provisoriedad de una pared cualquiera, de una ciudad también cualquiera, en la que, extendidos -como mágico paisaje o un eterno mapa a descubrir- aparecen mensajes. Palabras, signos, líneas... colores barruntados, monocromos... y armónica distribución de uno o más sentidos en un ordenamiento lineal/entrecruzado/ sobrepuesto. Soledad acaparada, convivencia forzada con otros posibles habitan-

tes de los muros: pintadas políticas, avisos publicitarios, señales callejeras. Una firma -a veces- reclamando una autoría que ratifica -en la mayoría de los casos- la pertenencia a todos, de allí su anonimato y el carácter de discurso colectivo como puede ser llamado.

¿Cómo categorizarlo? ¿Cómo determinar los elementos caracterizadores? Diversos y variados rasgos se encuentran y sustituyen en una alternancia permanente: provisoriedad, difuminación, indeterminación en la aleatoriedad de muros y paredes ciudadanos.

Discurso que está ahora, pero puede ser borrado, tachado, superpuesto, reciclado ya, después o más después. Por eso el sentido de provisoriedad que significa el sentido de construcción colectiva. Se hace, se va haciendo, se seguirá haciendo. Se lee, se recicla, se reescribe, se renuncia. Provisoria, también, que incluye la difuminación en una suerte de espacio marginal. ¿En qué sentido? Se ocupa un lugar ajeno porque no se tiene un lugar determinado. Todos pueden ser, pero ninguno es permanente. Aparece al enunciarse. Desaparece al ser borrado. Cualquier pared -decíamos- en cualquier ciudad. Intermediación, pues, que refuerza su potencialidad en las mil formas que adquiere, en esa provisoriedad resultante tanto en la fluidez para enunciarse como en la facilidad para callarse.

Comparte un espacio -la pared de la ciudad- con pintadas políticas, señales callejeras, avisos publicitarios. De ellos se diferencia por su carácter artesanal, no institucional, no promocional, no... así, libre y espontáneo. Entonces se refuerza esa indeterminación, pero al mismo tiempo difuminación entre enunciadores individuales/colectivos, anónimos/ identificables. Provisoria que se fija en la palabra y a la cual «completa» forma, líneas, colores. Prescindibles o no, integradas o no.

Palabra que habla... habla por todos, habla de todo y habla para todos. La ciudad, con su mágico entrecruzamiento de saberes, haceres y sentires, facilita los márgenes para la concreción de un discurso que discurre reflexivo, irónico, travieso. Márgenes desde donde se escribe, pero también, desde donde se lee, habla/ escucha, enuncia/aprende. Movimiento dialéctico dado por esa provisoriedad que deviene enunciador y enunciatario. La ciudad es, pues, quien escribe y quien lee al mismo tiempo. Por eso el graffiti es el discurso del espacio urbano

a pesar de sus préstamos, sus remitentes y sus referentes. Serpentea desde una tradición, cuya sabiduría popular reconstruye. La elabora, la transcribe, la ironiza. Actualiza una memoria.

Zigzaguea en la recuperación de silencios y vacíos no asumidos, construyendo una memoria ejemplar que desde la oscuridad, ilumina; desde lo callado, habla. Repite. Tacha. Niega. Sueña, frustra, reconviene, amonesta y... aún se ríe-juega con las palabras en un vano gesto de poderío semántico y fonético. Encarga las canciones que se quedaron en el aire y las eterniza... aunque sólo sea por horas. Es que es el discurso que recrea/crea para mostrar la mismidad/alteridad.

Dice lo que todos dicen pero ...aún distinto... pues a veces establece una continuidad entre decir y hacer... incitando a un activismo que -a veces, también- es un activismo de la memoria.

Los graffitis de Córdoba

Una recorrida por las paredes de Córdoba, muestra una profusión de graffitis que -conviviendo con otros habitantes de los muros- virtualiza enunciaciones con sus particulares referenciaciones. Y en esta variedad, entresacamos algunos, seleccionamos y leemos. Aparece así, ratificado su valor como *estrategia discursiva*:

Las paredes limpias no dicen nada.

Su carácter de mensaje de construcción colectiva:

Las paredes son la imprenta de los pueblos.

Pero también su carácter contestatario, de resistencia a lo establecido en esa apelación a un pasado en que el autoritarismo vigente de un gobierno militar se colaba en todas las actividades de la vida cotidiana. De allí la apelación a la memoria en la virtualización de 'prohibiciones', pero también en la 'simbolización' de esas prohibiciones con sus resultantes e implicancias:

Hoy no pintar paredes, mañana cortarse el pelo, pasado ponerse las botas.

A su vez, también, la necesidad de mantener esa contestatariedad en la escritura/lectura de los graffitis como mensaje:

Ya nadie lee los graffitis. Es una pena.

y la ratificación como estrategia de resistencia a pesar de todo:

Lo único que faltaba, que legalicen los graffitis.

-como *mantenimiento de valores, mitos, tradiciones*.

Son variados y disímiles. Elegimos los vinculados a una referencialización determinada por su perdurabilidad y significaciones. El 26 de julio de 1952, murió Eva Perón, presencia mítica en las reivindicaciones populares. Desde entonces todos los julios en las barriadas populares aparecen graffitis que -por un lado- convocan a las misas que se celebran en su memoria, y -también- expresan su presencia en la memoria del pueblo. Frases, extractadas de sus discursos, se expanden por las humildes paredes y conforman un fenómeno social que impacta por la permanencia y por la recurrencia en el tiempo:

Volveré y seré millones.

Con los dirigentes a la cabeza o con la cabeza de los dirigentes.

Frases, que resumen un ideario revolucionario, acompañados por su firma:

Hasta la victoria siempre. Eva Perón.

-como construcción y mantenimiento de una *memoria ejemplar*.

Variadas y disímiles son las estrategias usadas en su enunciación, como en las referenciaciones aludidas. Algunas hacen referencia al pasado dictatorial (Proceso de Reorganización Nacional 1976-1983) en la especificidad de sus resultados:

Faltan 30.000 flores para esta primavera.

en obvia alusión al número de desaparecidos.

Otros a las leyes absolutorias de los responsables culpables de dicho Proceso como las leyes de Punto Final y Obediencia Debida:

Los militares son hijos de mil puntos
finales.

La ironía sirve también para enunciarlos:

Robe, mate, torture y consiga alguno que
se lo ordene.

Algunos referencian una idea circulante en el imaginario colectivo, elaborado desde el poder mismo que justificaba las detenciones-desapariciones con la supuesta transgresión a determinadas normas: 'por algo será' y que sirvió -en su momento- para instalar el sentido de culpa en la sociedad. De allí la enunciación que la virtualiza pero con el uso de una apelación que, al tiempo que ironiza, remite al recuerdo de las estrategias empleadas para justificar los excesos de lo injustificable.

Vos no desapareciste, por algo será.

También desde el imaginario impuesto por el poder militar y desde ese eslogan que nos mostró ante el mundo para el Mundial de Fútbol del 78:

Los argentinos somos derechos y
humanos.

Se expresa la otra dimensión de la realidad que subyacía. Dimensión que el tiempo que actualiza, rectifica, contribuyendo así a la verdadera construcción de la memoria:

Los argentinos somos desechos humanos.

El juego semántico derechos/desechos establece la otra significación del texto en cuestión. También el uso del humanos y la ironía como posibilidad de catarsis para poder vehicular el horror de ciertos métodos represivos:

Si lo sabe cante (un torturador).

Pero quizás los de mayor impacto sean las diversas preguntas apelaciones acompañadas de manchas rojas y que referencian el sentido de las desapariciones. Los desaparecidos, esa resultante de los métodos represivos del Proceso de Reorganización Nacional y que constituye el principal objeto reivindicatorio de las Asociaciones de los Derechos Humanos, pero

que -a su vez- materializa la aberración de un sistema que no solo mató, torturó, asesinó, sino -fundamentalmente- desapareció. Ese sistema no resuelto, no replicado, no juzgado, aberrante por sus implicaciones individuales y sociales, se concreta, se expresa en los interrogantes

¿Dónde está Juan? ¿y María?
¿Dónde están?

Es que la referencia a la memoria como permanencia para la identidad y la vida, se expresa en la recurrencia al cancionero actual:

El verdadero cementerio es el olvido.

-como *activismo de la memoria*, es decir como práctica social que busca la producción del pasado en al reactualización de lo ya sucedido -denuncian lo desconocido y volver a denunciar lo ya conocido- pero que implica un compromiso, una militancia: llenar de sentido el hoy en esa relectura de la historia inmediata. Producción que moviliza a la acción en esa oposición y enfrentamiento con los resultantes de las leyes absolutorias de los responsables -ideológicos y materiales- de la represión:

Ni olvido, ni perdón.

Concretados en una acusación específica:

30.000 razones para seguir luchando, para
no olvidar.

En la referencia en la resultantes, como forma de actualización de las demandas de justicia por los desaparecidos pero también como continuidad de su presencia viva y militante:

Desaparecidos, presente.

A veces sirve para denunciar particularmente a algún genocida, por lo que el mensaje se convierte en una apelación directa que remite a una enunciación simbólica que actualiza una presencia:

Menendez genocida: los 30.000 te esperan,
no olvidan, no perdonan.

También, la denuncia sintetizada en un adjetivo que categoriza:

Menendez asesino.
Baquero, genocida.
Perez, represor.
Iglesia, complice.

Estos graffitis, a veces acompañan la práctica del escrache realizada por la agrupación HIJOS, que consiste en la realización de una serie de actividades que buscan denunciar un represor desconocido o reiterar una denuncia ya realizada, con el objetivo no sólo de 'dar a conocer' ante los vecinos, sino de luchar contra la impunidad en esa especie de realización de un juicio y castigo social mediante la representación de un juzgamiento. De allí la movilización callejera que se acompaña con pintadas y volanteadas en el barrio que 'preparan' y 'acompañan' esta ceremonia. Estas pintadas reiteran la identidad del represor -como las que señalábamos anteriormente- y denuncian sarcásticamente la protección policial que generalmente se despliega:

Asesino, te cuida la policía.

Como así también alertan a los vecinos sobre la verdadera identidad:

Cuidado vecinos, genocida suelto.

Estos graffitis generalmente se acompañan con el símbolo de HIJOS: una gorra de policía dentro de un círculo de prohibido. Imagen de fácil comprensión que alude a toda forma oficial de represión: militar y policial.

Todos estos graffitis, ratifican los rasgos que los definen como discurso del espacio urbano. Pero también, concretan una forma de comunicación exclusiva a través de la cual el sujeto de la enunciación afirma y define una identidad colectiva y actualiza la memoria del grupo. Una forma de comunicación en la que el enunciario participa en la construcción de esa memoria, ya sea en las apelaciones que los identifican, en los interrogantes que ratifican preguntas no resueltas, como en la subversión de sentidos impuestos para proponer otra lectura de la realidad.

A su vez, la enunciación que implica la presencia de los desaparecidos resignifica la actualidad de una militancia por la vida que conlleva el activismo de la memoria en una práctica social determinada.

Referenciaciones diversas en una utilización variada de las funciones del lenguaje significan el graffiti en cuanto discurso que habla por todos, desde todos y para todos en la materialidad de una práctica que recupera la memoria para poder delinear la identidad de una ciudad.

Nota

¹ Remitimos a la concepción de folclore en cuanto comportamiento y procesos comunicacionales.

Bibliografía

ANTONELLI, Mirta (2000) «Memoria de guerra. Guerras de memorias». **Revista Tramas**, Volumen 6, N° 11:63-79, Córdoba.

KOZAK-BAMBINI (1991) **Las paredes limpias no dicen nada**. Buenos Aires, Colihue, Libros del Quirquincho.

GARCÍA CANCLINI, Nestor (1990) **Culturas Híbridas**. Méjico, Edit. Grijalbo.

REGUILLO CRUZ, Rossana (1995) **En la calle otra vez**. Méjico, ITESO.

SARLO, Beatriz (1994) **Escenas de la vida posmoderna**. Buenos Aires, Ariel.

TODOROV, Tzvetan (2000) **Los abusos de la memoria**. Buenos Aires, Paidós.

Los juegos humanizadores: infancia, adolescencia y cultura

*María Marta Pasini**

El juego como gesto gratuito, desligado de toda obligación, desvinculado de toda utilidad o rentabilidad posterior, en una situación de plena aceptación entre el niño y la niña y su madre o los agentes sociales que participan en su crianza y proceso de crecimiento, será analizado en un desarrollo creciente a partir de los primeros momentos de la vida, desde la corporalidad, desde el lenguaje, desde el sentir y decir poético, desde las funciones del emocionar como fundamento de los procesos de humanización.

El estudio de los grandes monumentos antiguos de la infancia, iconográficos y literarios, sumados a movimientos compilatorios contemporáneos, señalan un camino contestatario para responder a las prohibiciones y sanciones que la actualidad impone sobre el jugar como práctica significativa, desde los mandatos del consumo y las concepciones de la eficiencia y el éxito.

Palabras clave: cantos de cuna, juegos infantiles y juveniles tradicionales.

«Y porque se ha salido de la infancia [...] se olvida que para llegar al Cielo se necesitan, como ingredientes, una piedrecita y la punta de un zapato»

Julio Cortazar. Rayuela

Todos los niños del mundo juegan, lo hacen de manera extrañamente parecida y es esa actividad tan importante en sus vidas que bien puede afirmarse que el juego es la razón de ser de la infancia. El jugar de los niños se expresa en múltiples manifestaciones, entre las que se destacan aquellas formas heredadas, fruto de procesos de transmisión oral de larga duración que han preservado los juegos y entretenimientos populares y los han esparcido por el mundo entero. Esa colección, nos permite hablar de un folclore infantil, cuyo valor social y antropológico trataremos de actualizar.

El conocimiento de los juegos infantiles y juveniles tradicionales es de gran importancia para el campo de las ciencias humanas y la

educación, porque su estructura arroja luz sobre asuntos como los tabús y sanciones, ley y castigo, mitología, ritos de pubertad e iniciación, costumbres matrimoniales y de funerales, contactos culturales y aculturación.

El juego como manifestación del espíritu de alegría, como gesto gratuito, desligado de toda obligación, desvinculado de toda utilidad o rentabilidad posterior, en una situación de plena comunión entre el niño y la niña y su madre o los agentes sociales que participan en su crianza y comparten sus procesos vitales, entre el joven y la joven y el medio social y cultural que los alberga, será analizado en un desarrollo creciente a partir de los primeros momentos de la vida, desde la corporalidad, desde el len-

* *Docente del Departamento de Educación. Investigadora del NEES. Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires. Tandil, Argentina.*
E-mail: martaram@fch.unicen.edu.ar

guaje, desde el sentir y decir poético, desde las funciones del emocionar como fundamento de los procesos de humanización.

La presentación progresiva de estructuras lúdicas provistas por la transmisión popular oral en los procesos de crianza: nanas, acunamientos, rimas y canciones, balanceos, columpios, rondas y juegos corporales, retahílas, adivinanzas, trabalenguas, enigmas, sorteos, competencias, cuentos de nunca acabar, dichos sin ton ni son, señalan el gran valor cultural y educativo, preservado y conservado por nuestros pueblos como espacio simbólico común, patrimonio espiritual e identitario.

Los cantos y juegos de la madre. Desde el nacimiento hasta la adolescencia

En el vientre materno el ser humano accede al primer universo sonoro dado por el ritmo cardíaco, la respiración, los movimientos y vibraciones de las voces familiares y sonidos de la casa. El balanceo en el cuerpo de la madre anticipa la necesidad de conductas de vaivén y mecimiento. Una vez nacido, las nanas, canciones, acunamientos, mecimientos, arrullos y juegos corporales le darán continuidad y organizarán un entramado en el que se asentará la conciencia humana.

Cantos de cuna, nanas, que Rodrigo Caro llamaba en su majestuosa obra compilatoria «*reverendas madres de todos los cantares*». ¹ Sobre las que Federico García Lorca realizó un estudio incomparable, descubriendo que ellas sellan con su estructura melódica y la de sus letras el carácter de los niños y el sentido trágico de España:

*A la nana, nana, nana
A la nanita de aquel
que llevó el caballo al agua
y lo dejó sin beber.*

*A la nana, niño mío
A la nanita y haremos
en el campo una chocita
Y en ella nos meteremos.* ²

Gerda Verden-Zoller fundamenta biológicamente el nacimiento de la conciencia de sí mismo y la conciencia social afirmando que: «*El desarrollo de un niño tanto como un ser biológico como un ser social, necesita del contacto*

recurrente con la madre en aceptación total en el presente[...] El bebé humano encuentra a la madre en el juego, antes de comenzar a vivir en el lenguaje». ³

Las madres cantan:

*Duérmete niño en la cuna
Mientras voy por los pañales
Que están bañados en rosas
Y secados en cristales.* ⁴

Arrullos con coplas:

*Estrellita blanca
Rosalito en flor
Abre ya los ojos
Que amanece Dios.* ⁵

*A la rurrurrata
Que parió la gata
Cinco borriquitos
Y una garrapata.* ⁶

Llaman al sueño a través del Arroró, de extraordinaria pervivencia:

*Arroró mi niño,
Arroró mi sol
Arroró pedazo
De mi corazón.*

*Este niño lindo
se quiere dormir...
Cierra los ojitos
¡y los vuelve a abrir!* ⁷

O con mecimientos tranquilizadores:

*Dormite niñoito
Que viene la vaca
Con los cachos d'oro
Y las uñas e'plata.*

*Dormite guagüita
Que viene la cierva
A saltos y brincos
Por entre las piedras.* ⁸

Asomados a la cuna, madres y padres, a través de giros de la mano desde la muñeca o de palmoteos, le devuelven al bebé una imagen unificada de sí mismo con juegos como:

*Qué linda manito
Que tengo yo
Chiquita y bonita
Que Dios me la dio.*⁹

O:

*Tortitas tortitas
Tortitas de manteca
para mamá que da la teta
Tortitas de cebada
Para papá que no da nada.*¹⁰

Las piernas entran en acción y la postura erecta de los pequeños asegura otros ejercicios como:

*CHI-CO- NO NEN- GO-NEN-GO-NEN-GO.
CHI-CO NO-TEN-GO TEN-GO TEN-GO
CHICO NONENGO NENGO NENGO.*¹¹

Este juego es jugado por familias chilenas con los bebés en el momento que empiezan a incorporarse y gustan de ejercitarse en la flexión de piernas. La madre o persona cuidadora para el bebé en la falda y lo toma de la cintura, lo impulsa hacia abajo y hacia arriba con fuerza y le canta con voz nasal al estilo del canto machi: CHICO NO-NENGO.....

Jugueteos con los dedos, cosquillas y masajes otorgan la posibilidad de estructurar la corporalidad:

*Este fue al mercadito
Este compró un huevito
Este le puso sal
Este lo cocinó
Y este pícaro y gordo
Se lo comió*¹²

*Por aquí pan
Por allí miel
Por allí
Las cosquillitas de san Miguel.*¹³

*Si vas a comprar carne
No compres de aquí (dedos)
Ni de aquí (muñeca)
Ni de aquí (se sube por el brazo hasta la axila)
Comprá de aquí (y se hace cosquilla).*¹⁴

Prácticas de sanación a través del contacto, que exorcizan el dolor y la enfermedad a través de la palabra rimada:

*Sana sana, colita de rana
Si no sana hoy, sana mañana.*¹⁵

Montados sobre el pie del papá recorren nuevos paisajes al paso, al trote, al galope del caballito imaginario:

*Ico, ico, caballito
Vamos vamos a Belén
Que mañana es fiesta y pasado también.*¹⁶

El mundo viviente animal y vegetal tan cercano a la infancia, motiva risueñas canciones:

*Cú-cú, Cú-cú,
cantaba la rana
Cu-cú, Cu-cú
debajo del agua
Cú-cú, Cú-cú
pasó un caballero
Cú-Cú, Cú-Cú
de capa y sombrero.*

*Cú-Cú, Cú Cú
pasó una señora
Cú-Cú, Cú Cú
con falda de cola
Cú-Cú, Cú-Cú
pasó una criada
Cú-Cú, Cú-Cú
llevando ensalada*

*Cú-Cú, Cú-Cú
pasó un marinero
Cú-Cú, Cú-Cú
vendiendo romero,
Cú-Cú, Cú-Cú
le pedí un ramito:
no me lo quiso dar,
y entonces, de rabia
me eché a revolcar.*

*Tengo tengo tengo
Tu no tienes nada
Tengo tres ovejas
En una manada,
Una me da leche,
Otra me da lana,
Otra me mantiene
Toda la semana.*¹⁸

*A la rueda ´e la batata
Comeremos ensalada
Como comen los señores
Naranjitas sin limón
Cataplun, plun, plun.*¹⁹

Los niños, amantes de la repetición, gozan con la gracia y el encanto de la palabra, con el absurdo y el disparate. Encontramos esa estructura en un juego jugado de noche con muchos participantes: consiste en esconder las manos con rapidez y el que primero lo hace resulta ganador:

*Pim, pim, saramacotín
Todas las damas convidó
Menos una que dejó
El mortero, la cuchara,
Sarpargato, samoral
Dele vuelta a la redonda
Y esta mano que se esconda.*²⁰

Juegos de conteo anticipan la necesidad de un ordenamiento del universo a través de la aparición de numerales y estructuras geométricas:

*Una doli tuá,
De la alimentuá
Osofete colorete,
Una doli tuá.*²¹

O:

*A la una sale la luna;
a las dos anda el reloj;
a las tres, anda el marqués;
a las cuatro, ronda el gato;
a las cinco, pego un brinco;
a las seis, juega Moisés;
a las siete, el diablo se mete;
a las ocho, come un bizcocho;
a las nueve, nadie se mueve;
a las diez, pasa el ciempiés.*²²

La presencia del interrogante, del enigma, en los juegos de adivinación:

*Soy un palito muy derecho
encima de la frente llevo un mosquito
Que ni pica ni vuela
ni toca la vihuela*

(La letra i)

*¿Quién es, quién es?
¿el que bebe por los pies?*

(El árbol)²³

Humberto Maturana (1993) nos da la clave para comprender fenómeno tan complejo:

*«Más aún, pienso que al surgir el lenguaje como un modo de operar en el convivir, surgió necesariamente entrelazado con el emocionar. [...] Por eso pienso que, en un sentido estricto, lo humano surgió cuando nuestros ancestros comenzaron a vivir en el conversar como una manera cotidiana de vivir que se conservó generación tras generación en el aprendizaje de los hijos.»*²⁴

La belleza del idioma sensibiliza y permite organizar estructuras lingüísticas y de comprensión del universo:

*La voz de este niño mío
es la voz que yo más quiero
parece de campanita
hecha a mano de platero.*²⁵

La presencia del Niño divino en cantarcillos inocentes de gran delicadeza, acompaña la gran fiesta de la infancia: la Navidad.

*Veinticinco nació el niño
Entre la paja y el hielo
Quien pudiera niño hermoso vestirme de terciopelo.
Todos le llevan al niño
Yo no tengo que llevarle
Le llevo mi corazón
Que le sirva de pañales.*²⁶

Lo nuevo y lo viejo aparece en las celebraciones comunitarias en las que se encuentran las diferentes generaciones. Invocaciones a la luz del sol, anticipo de un nuevo amanecer en:

*Sal solcito
Caliéntame un poquito
Por hoy, por mañana
Por toda la semana.*²⁷

La memoria y la palabra de los mayores y sus relatos históricos organizan dominios lingüísticos y comunicacionales, además de

sucesivas comprensiones del mundo. Ejemplo de ello son las cunas, juego de cuerdecillas que utilizan muchos pueblos para mantener viva su tradición, transmitida por la voz de los ancianos a los niños en forma de salmodia, mientras entretejen los hilos entre las dos manos, logrando múltiples figuras, para retener al sol y alejar el frío del invierno.

Las prácticas iniciáticas e inocentes de búsqueda de pareja se asoman en juegos de corro en vías de extinción. En número impar se arma la ronda, con un participante en el medio, giran alrededor. Reverencias, saludos y saltos culminan en un abrazo. El que queda solo y sin abrazo ocupa el sitio central:

*Bailad, caracolitos
con la patita retuerta
caracolitos míos
bailad la vuelta.*

*Bailad caracolitos
brincando cuesta arriba,
como por las montañas
Saltaba una cabrita.*

*Bailad, caracolitos,
en torno de la niña
caracolitos míos,
haced la cortesía*

*Bailad caracolitos
Y aquí mandado queda,
Que cada cual abrace
A la que mejor quiera.²⁸*

Primeros elecciones y convenciones: adonde ir, con quien quedarse. Pasando por un puente y por un instante quedar atrapado, elegir un color, un astro, una fruta, para quedar aprisionado primero y luego participar en la medición de fuerzas, tomados de la cintura, al romperse el puente. Según Ana Pelegrín (1999) ritual de paseo, pasaje, puente, prisión, puja.

Regocijado presentimiento del amor, tocándose en la punta de los dedos o en la espera de atrapar por un instante a la amada debajo del puente, en la víbora de la mar o del amor, juego similar al Martín Pescador:

*A la víbora, víbora
de la mar, de la mar,
por aquí se ha de pasar*

*Una niña-¿cuál será?-
¿la de adelante o la de atrás?
La de adelante corre mucho,
La de atrás se quedará.²⁹*

*A la víbora del amor
por aquí yo pasaré
Por aquí yo pasaré
Y a una niña dejaré.
-¿Esa niña cual será?
La de adelante corre mucho.
¿La de adelante?¿ o la de atrás? -
La de atrás se quedará.³⁰*

Otras elecciones: el bien y el mal aparecen:

*-Primer ángel,
ven hacia mí.
-No puedo
porque está el diablo
-Abre tus alas y
ven a mí.³¹*

Y por fin, los juegos de ascensión: llegar al cielo en dos formas lúdicas fuertemente universalizadas: la rayuela y las hamacas. En la primera, saltar, equilibrarse, tropezar, caer, volver a empezar. En la segunda ascender hasta tocar las ramas de los árboles, aceptando la voluptuosidad del vértigo y el cambio de percepción. Llegar al cielo, alejar los espíritus malignos y sacar almas del purgatorio, primitivos significados perdidos en el olvido.

En la adolescencia del ser humano como ser individual y en el devenir de las culturas las múltiples formas ritualizadas de pasaje, de fondo contenido y significación emocional, se van perdiendo.

Haciendo un estudio de la obra de Peter Bruegel El juego de los niños (1565), analizando la pervivencia de los juegos, reconoceremos algunos de las primeras etapas de la vida, daremos de la identidad de otros, y veremos absolutamente perdidos los juegos de muchachos de chanza y broma, en los cuales los adolescentes se preparaban para la vida poniendo a prueba su valor para soportar pruebas e infortunios. En esa obra encontramos la calle como espacio de juego y comunicación y una continuidad generacional en la preservación de las estructuras lúdicas. Ligazones afectivas y del imaginario en un espacio representacional común.

El Padre José Sánchez Labrador, Guillermo Furlong y Alfred Métraux, relevan y describen de las culturas originarias de América una gama muy rica de juegos de pasaje de los jóvenes, organizadores de destrezas para la supervivencia y a la vez de procesos identitarios y desarrollo de sentimientos de pertenencia e incorporación en el mundo adulto.

El puñete, boxeo realizado por varones y mujeres, el loncoteo: juego de torcerse las cabezas, las carreras realizadas por jóvenes de ambos sexos como alegre fiesta estacional con consumación de acto sexual en el final, el pilma: juego de pelota que se atajaba con la espalda y preparaba destrezas corporales, el reguilete: juego de arrojar una pelota hecha de chala emplumada, impulsándola con la palma de la mano. Si hacemos un análisis de la persistencia de estos juegos juveniles encontraremos una característica peculiar: se han desplazado hacia edades mas tempranas o posteriores a la adolescencia.

En la vida de pueblos y ciudades argentinos, en la última mitad del siglo XX, encontramos el ejemplo más claro de participación lúdica adolescente en la preparación de la noche de San Juan. Celebración comunitaria casi extinguida en la que los muchachos recorrían los barrios juntando lo que ya no servía: cartones, trapos, cajones, maderas, muebles en desuso, haciendo una pira en donde la presencia mágica del fuego quemaba lo viejo para hacer nacer lo nuevo. Aventando los miedos y los fantasmas, los jóvenes saltaban sobre el fuego en búsqueda de lo nuevo, y caminaban descalzos sobre las brasas encendidas sin quemarse, sostenidos por la creencia.

A modo de conclusión

Desde el campo de la biología, el científico chileno Humberto Maturana Romesín (1993) nos señala que «jugar es atender al presente». Nos muestra los riesgos en el desarrollo de los individuos, por desatención del presente en la persona de la madre o de la cultura y nos enseña que la ruptura o estrechamiento de esos vasos comunicantes operan como factores de sufrimiento, soledad emocional, y enfermedad, mientras que su reparación es el ingreso a un espacio de mutua aceptación.³²

*«Nuestra cultura occidental moderna ha desdeñado el juego como una característica generativa fundamental en la vida humana integral. Tal vez nuestra cultura occidental hace aún más, niega el juego como un aspecto central de la vida humana, a través de su énfasis en la competencia, el éxito, y la instrumentalización de todos los actos y relaciones. Nosotros pensamos que para recuperar un mundo de bienestar social e individual en el cual el crimen, el abuso, el fanatismo y la opresión mutua no sean maneras institucionalizadas de vivir, sino que sólo errores ocasionales de coexistencia, debemos devolver al juego su rol central en la vida humana, y pensamos también que para que esto pase, debemos aprender nuevamente a vivir en él».*³³

El análisis de los grandes monumentos antiguos de la infancia, iconográficos y literarios, sumados a movimientos compilatorios contemporáneos, señalan un camino eficaz y contestatario para responder a las prohibiciones y sanciones que la actualidad impone sobre el jugar como práctica significativa: desde los mandatos del consumo, los espacios arquitectónicos y las concepciones de la eficiencia y el éxito.

En defensa de la infancia y la juventud, que se encuentran fuertemente amenazadas por el vértigo y la ideología impuesta por los procesos de globalización, proponemos acciones como la elaboración de antologías de juegos infantiles y juveniles tradicionales de países y regiones, antologías de juegos de niños de diferentes edades, ediciones relacionadas con los juegos folclóricos: carpetas de campaña, videos, juguetes tradicionales de fabricación artesanal y comercial; creación de centros especializados para la difusión del valor del juego y preservación de la multiplicidad de sus expresiones, investigaciones compilatorias y ulteriores campañas de difusión en medios masivos de comunicación y en instituciones educativas, creación de cátedras universitarias sobre el juego y el jugar como objeto de conocimiento autónomo, museos vivientes interactivos sobre los entretenimientos populares de la infancia, organización de cursos, jornadas y congresos sobre la multiplicidad de sus manifestaciones en la

cultura. Realizaciones que asegurarían un desarrollo más armonioso de niños, niñas y jóvenes, revalorizarían los intercambios y mutuas

aceptaciones generacionales, moderando la violencia y haciendo una importante contribución para la paz.

Notas

- ¹ Rodrigo Caro. *Días Geniales y Lúdicos*.
- ² Pág. 101. Federico García Lorca. *Prosa. Las Nanas Infantiles*. Op.cit.
- ³ Pág. 86 y 90. Gerda Verden-Zoller "«El juego en la relación materno infantil»". Op.cit.
- ⁴ Pág. 63. Elsa Bornemann. Op. cit.
- ⁵ Pág. 27. Elsa Bornemann. Op. cit.
- ⁶ Pág. 133. Paulina Movsichoff. Op. cit.
- ⁷ Pág. 136. Paulina Movsichoff. Op. cit.
- ⁸ Pág. 63. Elsa Bornemann. Op.cit.
- ⁹ María Marta Pasini. *Recuerdo de infancia en el barrio de Caballito, Buenos Aires*.
- ¹⁰ María Marta Pasini. *Recuerdo de infancia en el barrio de Caballito, Buenos Aires*.
- ¹¹ Informates Nidia González Alfaro, Nydia Fernanda Morgado González. Compilado por María Marta Pasini en la ciudad de la Serena, Chile, enero 1998. Madre e hija reunieron a su núcleo familiar y pudieron recuperar la historia de este juego volviendo atrás en su árbol genealógico hasta la sexta generación. Reconocieron haber tenido en la historia familiar nanas (cuidadoras de niños) de origen negro.
- ¹² María Marta Pasini. *Recuerdo de infancia en el barrio de Caballito, Buenos Aires*.
- ¹³ Pág. 84 Ana Pelegrín. *Cada cual atiende su juego*. Op.cit.
- ¹⁴ María Marta Pasini. *Recuerdo de infancia en el barrio de Caballito, Buenos Aires*.
- ¹⁵ María Marta Pasini. *Recuerdo de infancia en el barrio de Caballito, Buenos Aires*.
- ¹⁶ María Marta Pasini. *Recuerdo de infancia en el barrio de Caballito, Buenos Aires*.
- ¹⁷ Oreste Plath. Op. Cit.
- ¹⁸ Pág. 119. Paulina Movsichoff. Op. cit.
- ¹⁹ Pág. 93. Paulina Movsichoff. Op. cit.
- ²⁰ Compilado por Florencia Ballesteros, alumna de Lic. en Educación Inicial. Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires, 1999, de la voz de su abuela Amelia García de 83 años oriunda de Laprida, Provincia de Buenos Aires.
- ²¹ María Marta Pasini. *Recuerdo de infancia en el barrio de Caballito, Buenos Aires*.
- ²² Pág. 41. Félix Coluccio. Op.cit.
- ²³ Pág. 44 y 150. Elsa Bornemann. Op.cit.
- ²⁴ Pág. 20. Humberto Maturana. Op.cit.
- ²⁵ Pág. 64. Elsa Bornemann. Op. cit.
- ²⁶ Pág. 18. Cuaderno de Villancicos. Op.cit.
- ²⁷ María Marta Pasini. *Recuerdo de infancia en el barrio de Caballito, Buenos Aires*.
- ²⁸ Pág. 516. Ana Pelegrín. Repertorio ...
- ²⁹ Pág. 531. Ana Pelegrín. Repertorio ...
- ³⁰ Pág. 42. Félix Coluccio. Op. cit.
- ³¹ María Marta Pasini. *Recuerdo de infancia en el barrio de Caballito, Buenos Aires*.
- ³² Humberto Maturana y Gerda Verden-Zoller. Op. cit.
- ³³ Pág. 152. Humberto Maturana y Gerda Verden Zoller. Capítulo: El juego, el camino desdeñado. Op cit.

Bibliografía

- BORNEMANN, Elsa (1976) **Poesía**. Buenos Aires, Editorial Latina.
- CARO, Rodrigo (1978) **Días geniales o lúdicos**. Madrid, Espasa Calpe.
- COLUCCIO, Félix y Marta COLUCCIO (1988) **Diccionario de juegos infantiles latinoamericanos**. Buenos Aires, Ediciones Corregidor.
- COMISIÓN DE FOLKLORE (1948) **Cuaderno de Villancicos de Navidad**. Buenos Aires. Consejo Nacional de Educación.
- CORTAZAR, Julio (1988) **Rayuela**. Caracas, Biblioteca Ayacucho.
- GARCÍA LORCA, Federico (1972) **Obras Completas**. Prosa, Las nanas infantiles. Madrid, Editorial Aguilar.

MATURANA, Humberto y Gerda VERDEN-ZOLLER (1993) **Amor y juego. Fundamentos Olvidados de lo Humano**. Chile, Instituto de Terapia Cognitiva.

MOVSICHOFF, Paulina (1987) **A la una sale la luna**. Buenos Aires, Ediciones del Sol.

PELEGRÍN, Ana (1984) **Cada cual atiende su juego. De tradición oral y literatura**. Madrid, Editorial Cincel.

PELEGRÍN, Ana (1998) **Repertorio de antiguos juegos infantiles**. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

PLATH, Oreste (1986) **Aproximación histórica-folklorica de los juegos en Chile**. Chile, Editorial Nascimento.

UNESCO (1986) **Perspectivas. Revista Trimestral de Educación**. Paris, UNESCO, Volumen XVI, N° 4 (60)



Gastronomía andina, sobre gustos y sabores

Juan José García Miranda*
y Gloria A. Miranda Zambrano**

El estudio trata de los recursos, los conocimientos y las tecnologías que se utilizan para la preparación y consumo de potajes que se consumen en la vida cotidiana, festiva, estacional, ritual, terapéutica, afrodisíaca y extraordinaria en los pueblos andinos, principalmente del Perú. Recursos y procedimientos diversificados como lo son la ecología, los climas y los recursos biológicos que se utilizan en los pueblos andinos. Estos potajes son símbolos de identidad local y su ingesta está asociada a las distintas fases del ciclo de la naturaleza, la producción y la vida del hombre. Asimismo trata sobre los cambios que se han operado en la preparación y los hábitos de consumo de los alimentos que dan un panorama en las relaciones interculturales entre los pueblos de origen étnocampesino con las poblaciones inmigrantes en el Perú. Razón por la cual en el Perú se consume junto a la comida típica, la criolla, la china, la italiana, la japonesa y otras con sus propios hábitos de consumo.

Palabras clave: recursos, tecnología, gastronomía, folclore andino.

Introducción

La cultura alimenticia tiene la historia evolutiva del hombre. En el Perú responde a tradiciones milenarias diferentes, por ser un país culturalmente diverso y multiétnico y con muchas historias locales. Los potajes son elementos simbólicos que caracterizan las identidades de los pueblos. Es decir, el ser, el saber y el sabor de un pueblo están definidos por su historia, patrones de vida, lengua, territorio y alimentos. En este sentido, la cultura está ligada a la obtención, preparación e ingesta de alimentos y esta situación es interpretada bien por Lévi-Strauss cuando desarrolla sus mitológicas I, II, III y IV en torno al análisis de *Lo crudo y lo cocido*, *De la miel y las cenizas*, *El origen de las maneras de mesa*, y *El hombre desnudo* en los que el arte culinario y gastronómico simbolizan el desarrollo de la cultura que acompaña al hombre para su diferenciación de su condición natural en cultural. La preparación de los alimentos utilizando el fuego del que deriva las cenizas y da origen a las maneras de consumir un alimento respon-

de al componente cultural del hombre. Diferencia lo cultural con lo natural, lo humano con lo no humano. En *La distinción* Bourdieu expone que la cultura está perfilada por el consumo y el gusto de las personas. Los gustos tienen satisfactores culturales y uno de éstos es el alimenticio, con componentes de diferenciación étnica, condición y clase que se expresan en las pautas de preparación y consumo de las comidas. Esta cultura gastronómica forma parte del folclore porque conserva diversas tradiciones populares.

Esta tradición norma a los pueblos, prueba son los «comprimidos de la sabiduría popular» (máximas, dichos y paremias), que pautan la vida alimenticia y la salud humana. Algunas de éstos son «esta bien culantro pero no tanto» o «después de almorzar descansar, después de cenar caminar» están previendo la buena salud con mensajes ligados a pautas que controlan excesos y comportamientos que regulan la digestión. Es frecuente escuchar que las mujeres «se ganan a su hombre por el estómago»,

* Universidad Cristiana del Perú «María Inmaculada». E-mail: kusij@latinmail.com

** Universidad Peruana Los Andes, Huancayo, Perú. E-mail: gloriimiranda@hotmail.com

preparando la comida que le gusta para armonizar sentimientos. Pautas populares que han sido elevadas hasta a preceptos y rituales religiosos cuando se dice «contra gula templanza» y cuando el ayuno tiene contenido ritual en muchas celebraciones religiosas.

La tradición culinaria de la cultura andina se entiende en su dimensión multicultural porque el sabor y las maneras de consumo de un potaje grafican las maneras de ser de los pueblos. Por esta razón, determinados potajes, dulces, panes y bebidas no se consumen dentro de la familia sino se deben compartir ritualmente con los parientes, vecinos y hasta foráneos que forman parte de una red de relaciones sociales y rituales. La reciprocidad es parte de la cultura del compartir, característica de la cultura andina, que obliga moral y materialmente a sus cultores a reciprocarse recursos, alimentos, trabajos, alegrías, tristezas y saberes.

El arte culinario andino se singulariza por el uso de los cultivos andinos en diferentes formas,¹ y responde a necesidades y tradiciones específicas que le dan variedad en componentes, ingredientes, proceso y gustos. El ser, el saber y el sabor son elementos básicos que definen las características simbólicas del folclore de los pueblos andinos del Perú que trataremos de explicar.

1 Cultura y diversidad

La cultura andina está definida espacialmente por el sistema de montañas de los Andes que involucra parcialmente a Colombia, Venezuela, Chile y Argentina y totalmente a Bolivia, Ecuador y Perú. El Perú tiene 84 de las 103 zonas de vida (INADE 1984) definidas para el mundo y 27 de los 32 climas del mundo (Miranda 1999). Esta diversidad se debe a que en su territorio se encuentran altitudes que varían desde los 0 m hasta más de los 6860 msnm y una configuración orográfica que combina planicies desérticas, bosques densamente poblados, valles costeros, interandinos y de ceja de selva y selva; mesetas, praderas, tundras, montañas, picos, quebradas calientes y cumbres nevadas; laderas, abismos, lagos, ríos, lagunas y el mar con sus playas a lo largo de la costa. Zonas de vida en la que florece la vida silvestre de las más diversas especies que le han permitido al hombre descubrir recursos y ma-

neras ilimitados para producir los satisfactores para sus necesidades de existencia.

Aspectos que han hecho posible el desarrollo de conocimientos y técnicas de producción agropecuaria y alimentaria. Tecnologías que tienen que ver con características geográficas, orográficas, pisos ecológicos y el comportamiento astronómico y atmosférico que determinan el régimen meteorológico, principalmente, el de las lluvias para la producción agrícola y pecuaria, el almacenamiento y conservación de los productos y, al final, el procesamiento de los productos y el consumo cotidiano, festivo, ritual, terapéutico de lo obtenido bajo la forma de alimentos y bebidas.

En este sentido, no se puede hablar del Perú sin referirse a su diversidad geográfica, biológica, idiomática, cultural y, también, alimenticia. Sólo en el departamento de Madre de Dios (selva amazónica), se ubica el ambiente biológico más diverso del mundo porque en un metro cúbico de suelo se puede encontrar la mayor cantidad y diversidad de vida que en el resto del mundo. Condición especial que caracteriza a nuestros pueblos, porque como lo expresa su ambiente natural, también es diverso su ambiente cultural.

Cultura que se manifiesta en la producción material e inmaterial, en su cotidianidad, festividad y ritualidad. Oficialmente se ha determinado la existencia de 72 etnias vigentes en el Perú² a los que se suma una población mestiza mayoritaria y otro producto de las inmigraciones que se han producido a lo largo de su historia: negros africanos, chinos, japoneses, italianos, turcos, árabes, judíos, palestinos, alemanes y otros que se han establecido aquí y conservan sus propias tradiciones, aun cuando muchos son producto de recreaciones y procesos de sincretismo cultural producto del intercambio.

Estas tradiciones se hacen visibles en el arte culinario y en el Perú, junto a la comida tradicional andina, se encuentran la comida china, italiana y otras que se suman a lo nativo y han generado un proceso de combinaciones recreando las propias y sincretizar potajes con ingredientes de diversos orígenes.³ Ahora es frecuente el consumo de frejol chino, cebollita china, col chino, alcachofa y brócoli que, con las pastas, de origen italiano, se suman a los productos andinos que han activado la genialidad creativa de los chef de los restau-

rantes y de la cocina hogareñas de la comida peruana. El Perú es poseedor recursos, propios y adoptados que han permitido desplegar muchos tipos de potajes que como el «choclo con queso»⁴ conserva tradiciones urbanas y rurales, nacionales y extranjeras: serrana, costeña, selvática, indígena, nativa, criolla, japonesa, italiana, a la que ahora se ha sumado la comida «enlatada o chatarra, rápida y al paso»⁵ que se expendien cotidianamente en restaurantes de cadenas internacionales y en las esquinas de las calles en carretillas rústicas.

2 Recursos y tecnología de alimentos

La diversidad geográfica, ecológica y biológica del Perú nos ha ubicado en situación especial frente a otros países porque debido a este escenario el hombre aprendió a conocer y convivir con la naturaleza y obtener de ella, a través de la recolección, la caza, la pesca y la producción, elementos naturales y producidos desde las zonas más altas y frías de las cumbres hasta las más cálidas en la selva amazónica. Esto nos ha permitido tener a disposición plantas, animales, mariscos y otros recursos; y técnicas para su cultivo, crianza, procesamiento, conservación, consumo y uso que se muestra en el arte culinario y gastronómico.

Nuestra cultura alimenticia utiliza una variedad de productos que sirven como ingredientes básicos y otros como saborizantes, sazoadores (*miskipa*), aromáticos (*asnapas*) y colorantes naturales y elaborados, para la preparación de comidas, dulces y bebidas. Estos ingredientes son de origen mineral, animal y vegetal obtenidos de modo natural o producidos por el hombre. Entre los ingredientes de origen natural se encuentran las verduras nativas: *ataqo* o *atawa*,⁶ *chikchimpay*, *chinchu*,⁷ *muña*,⁸ *paico*,⁹ *rupaywachi*, *wakatay*,¹⁰ *yuyus*¹¹ (*qochayuyu*, *choqoro*); hongos (*kallampa*, *paku*); ajíes, flores del maguey y frutales diversos que no son cultivados por el hombre sino que son obtenidos directamente de la naturaleza. Están también las hierbas naturales aromáticas: diente de león,¹² *muña*, *culén* o *wallwa*,¹³ *wawillay*, y las medicinales que son innumerables. Verduras y hierbas que sirven para condimentar o sazonar, aromatizar y dar coloración a alimentos y bebidas.¹⁴

En la fauna silvestre la ceremonia del *chaqo*¹⁵ que todavía se conserva para capturar

comunamente animales silvestres nocivos para los cultivos y las crianzas y consumir los capturados en las festividades colectivas convocadas para las faenas de construcción de caminos, canales de riego, locales públicos, o conducción de parcelas y campos de cultivo comunales. En cada caso existen potajes y bebidas que acompañan éstas faenas.

A escala familiar se sigue practicando la caza de algunas especies principalmente los venados,¹⁶ ciervos,¹⁷ vizcachas,¹⁸ sajinos o *wanganas*,¹⁹ *sachavaca*,²⁰ roedores de selva (*cupte* y *samaño*), y en las zonas de altura diversas especies de patos de laguna y aves,²¹ principalmente la perdiz, el cuculí (*Cuculus*). Las tortugas, cocodrilos, serpientes y monos en la selva y los muchos peces y otras especies de ríos, lagunas, lagos y el mar. Esta relación del hombre con la naturaleza ha hecho que la cocina costeña use los mariscos por su relación con el mar y los cultivos tropicales de los valles costeros; la cocina serrana sobre la base de la papa y el maíz y otros cultivos andinos; y, la cocina selvática, tan misteriosa como el propio ambiente natural y cultural, por su variedad de recursos de caza, pesca y recolección de frutos y los cultivos existentes.

Entre los recursos e ingredientes producidos están los cultivos de plantas y las crianzas de animales. Muchos son nativos y ahora infaltables en la alimentación de muchos países del mundo. En este sentido, son componentes básicos para diversos potajes: la papa,²² la *mashwa*,²³ la *oca*,²⁴ la *maka*²⁵ (cultivo de alta calidad por su cualidad energética y reconstituyente del organismo en todos los aspectos: fuerza, energía y vigorizante sexual), la *mawka*,²⁶ la *arrakacha* o *rakacha*,²⁷ la *yuca* o mandioca,²⁸ el *olluco*,²⁹ y el *yacón*,³⁰ el maní o cacahuate,³¹ el *pitus* o *pituka*³² y el camote que se producen en el subsuelo.

Los granos andinos como la quinua,³³ *kañiwa*,³⁴ *kiwicha*³⁵ y *achita*,³⁶ maíz³⁷ (con varias especies, entre ellas la morada que poca difusión tiene en otras partes del mundo), cultivo que se consume en «choclo» -verde-, en seco tostado o cocido y procesado bajo diversas formas de harinas); la raíz de la achira³⁸ y las cucurbitáceas: las calabazas y los zapallos.³⁹

Se registran también los cultivos de leguminosas en vainas con diferentes tipos de frijoles⁴⁰ de costa, sierra y selva. El pallar,⁴¹ habas, lentejas, *tarwi* o *chocho*,⁴² garbanzos,⁴³

basul⁴⁴ y otros que sirven tanto para preparar como para sazonar y aromatizar alimentos y bebidas.

Entre los cultivos y frutos que destacan para dar sazón, sabor, aroma y color a la comida están los condimentos provenientes de la sierra y selva, como el ají⁴⁵ (con infinidad de especies, tamaños, formas, colores, sabores y grados de picantez), el tomate,⁴⁶ el *achiote*,⁴⁷ *wakatay*,⁴⁸ el *paico*, la *muña*, el *chincho*, la menta⁴⁹ y otros que vinieron fuera del Perú.

En las crianzas se tienen una variada gama de prácticas. Los más importantes son los camélidos sudamericanos: llama,⁵⁰ alpaca,⁵¹ guanaco,⁵² y vicuña,⁵³ junto al cuy o cobayo,⁵⁴ también de origen nativo, a los que se han sumado las crianzas del ganado ovino, vacuno, equino, caprino y porcino que, en su conjunto, nos posibilitan variados recursos para diferentes formas de comidas y bebidas.

Recursos e ingredientes de origen vegetal (semillas, hojas, flores, tallos, raíces, frutos, bulbos), de los que procesándolos se obtienen: molidos de maíz, trigo, cebada, arvejas, habas y otros.⁵⁵ Entre éstos destaca la *machka* que es un molido de cereales tostados que se consume a manera de pan,⁵⁶ puede ser de una hasta siete semillas; cocido y secado de maíz o *chochoca*; cocido y pelado con ceniza de maíz apropiado para hacer los tamales; chuñu de la papa deshidratada; papa cocida seca o *cocopa*; *kaya* de la oca deshidratada; *chollqe* del oluco cocido deshidratado; yuca y plátanos deshidratados. Asimismo secados como el caso de las frutas y verduras andinas; cebada partida (morón o *pusra*), trigo partido y pelado; secados de ají *panka*, rodajas de membrillo, entre otros.

Entre los procesados y derivados de alimentos de origen animal que se consumen en fresco, seco, cocido o asado tenemos los lácteos: quesos, mantequillas y cremas; de carnes: *cecinas*, *chalonas* o *charki*, que combinados con los de origen mineral (sal, cal, ceniza y agua) no requieren de ingredientes químicos para su conservación y posterior uso o consumo.

La conservación de los alimentos tiene sus propias técnicas. Aún cuando el uso de la refrigeradora se ha expandido en las ciudades, gran parte de la población urbana y especialmente rural tiene sus propias formas de almacenamiento y conservación de productos. Así se conserva en el subsuelo, en *kolkas*⁵⁷ con

ventilación natural, en las trojas y *markas*⁵⁸ del hogar y al aire libre. Cada producto alimenticio tiene su propia técnica de almacenamiento y conservación. Las *kolkas*⁵⁹ para tubérculos y granos, los *taqe*⁶⁰ para granos, las *markas* para el maíz, las *chakanas*⁶¹ para las carnes secas y ahumadas y los quesos. Los tubérculos para semilla se guardan en tarimas con bastante luz y los de consumo en las partes más oscuras de la vivienda y en el subsuelo. Se guardan y conservan asociados con ramas y hojas de eucalipto⁶² y muña para ahuyentar polillas y otros insectos.

Los granos, los alimentos procesados (molidos, deshidratados y secados diversos) se guarda en las *pirwas*⁶³ y la comida preparada como maíz tostado, chalonga asada, *chakanas* e *isankas*,⁶⁴ ollas de barro y calabazas. Los chicharrones se conservan en ollas de barro con manteca. Los alimentos de los viajeros y viajantes se transportan en recipientes especiales hechos con piel de roedores (vizcacha, conejo), de piel de camélidos y ovinos tiernos, vejigas secas o mates (*puru*) y pueden ser consumidos fríos o calientes.

La preparación y el consumo de estos recursos se hace utilizando diversas tecnologías. Algunos pueden consumirse directamente, otros que deben ser procesados previamente y en distintas condiciones: fríos o calientes, dulces o salados, verdes o frescos, crudos o cocidos, acompañados o solos que dan mil formas a los platos que a diario se prepara y consume en el hogar, en las fiestas, durante los viajes y en acontecimientos extraordinarios de la familia y la comunidad y las personas.

Entonces los recursos e ingredientes alimenticios andinos tienen diferentes formas, colores y sabores por la presentación y manera de conservación: natural, semiprocesados y procesados; crudos, secados, cocidos, molidos, ahumados, asados, soasados, picados, rallados. Son consumidos en sopas, guisos, asados, horneados, hervidos y en formas naturales en ensaladas y condimentos.

3 Cultura alimentaria

De la «pachamanka» al «buffet»

La cultura de los Andes del Perú tiene una historia de 22000 años, por ende, resume la historia alimenticia. Los primeros pobladores

que se asentaron en estos territorios tenían como potajes las hojas y los frutos silvestres, la carne del *cuy* (cobayo) y el mamut (conservándose solamente el *cuy*). En las cuevas estudiadas se han registrado restos de cenizas que nos evidencian formas iniciales de cocción de alimentos. La domesticación de animales y plantas datan de aproximadamente 8000 años y con ella la revolución alimenticia porque aprendieron a cocer sus alimentos utilizando terrones y piedras calientes con la *watia*⁶⁵ y la *pachamanka*.⁶⁶ La *watia* para cocer tubérculos y otros productos andinos: papa, *mashwa*, oca, camote, yuca y calabaza. La *pachamanka* con una tecnología más especializada. Calentaban las piedras para cocer tubérculos, legumbres, carnes y otros productos. Hoy en día se hace universal con las competencias que se van registrando para el libro *guinness* de record mundiales, el de la *pachamanka* más grande del mundo. ¡En un solo horno rústico de piedras desmoronables se pueden obtener más de 2000 raciones! Los ingredientes básicos: papa, habas, camote, humitas,⁶⁷ carnes de varios sabores (vacuno, ovino y porcino), amen de otros elementos que responden al gusto de los organizadores y de las exquisiteces de cada cultura, zona, localidad y hasta de las personas.

En esta larga historia culinaria la cocina andina ha sumado a los aportes propios los foráneos (europeos, asiáticos, africanos) que llegaron al Perú. Ahora mostramos un panorama multicolor y multisabor, con tecnologías simples y altamente sofisticadas que van de acuerdo a las variadas tradiciones milenarias y contemporáneas, nativas y extranjeras, locales e internacionales. Podemos percibirlo cotidianamente en la comida de antaño con la *pachamanka* y la cocina rápida «al paso» de hoy, que popularmente se denomina «chatarra», con alto contenido de colesterol y envases descartables. Por esta razón ahora «la comida chatarra o *fast food*, norteamericana, ha terminado por sentar sus raíces en este reino; sobre todo en la juventud. Los *hot-dogs*, las hamburguesas, los pollos de plástico y las pizzas en serie son parte inevitable de nuestras vidas» (Cisneros 1997).

Las tecnologías de preparación de los alimentos han variado notablemente. Los combustibles han pasado por el fuego para calentar los terrones y piedras; la leña, los derivados de los hidrocarburos, la electricidad, el gas y los pa-

neles solares; asimismo, los recipientes de cocina han mutado de los hoyos en los suelos, a las ollas de barro, de metal (cobre, bronce, hierro, aluminio, vidrio o teflón), hasta las cocinas microondas contemporáneas. Todos los conocimientos, las tecnologías y los instrumentos han cambiado en función a la tradición del gusto y la satisfacción de comer.

La comida y bebidas cotidianas

Comer y beber a diario tiene relación con las labores que se realizan en cada estación del año, por consiguiente, a la producción agroganadera y actividades conexas. Por eso se consumen alimentos secos o frescos según sea la temporada, la condición económica y la condición sociocultural de los pobladores del campo y de la ciudad.

La comida urbana tiene sus propias características expresando su variabilidad de acuerdo a la calidad, cantidad y lugar de procesamiento y consumo. Existe de modo genérico la comida doméstica y comercial. Esta segunda la que se expende en: restaurantes, comedores populares, plazas pública. Nos interesa mostrar la comida doméstica que se prepara diariamente en los hogares urbanos y rurales.

En las ciudades por lo general se estila preparar tres comidas: para el desayuno de las mañanas, el almuerzo del medio día y la cena de la noche. Las cantidades y calidades dependen de la condición social de las familias aunque por lo general se consume: el desayuno una taza de leche, «quaker»,⁶⁸ café, té o algún mate de hierba; pan (generalmente acompañado de algún derivado lácteo o un emparedado). En algunos casos hay un potaje más completo a manera de guisos;⁶⁹ asimismo arroz con huevo o simplemente huevo pasado.

En el almuerzo comúnmente, se consume: una «entrada», un plato de sopa o caldo, un plato fuerte acompañado con arroz; postre y bebida fría o caliente. En la noche, se consume la «comida» o «cena» consistente en una sopa ligera, generalmente un caldo; un plato fuerte o «segundo», postre (mazamorra) y mate de alguna hierba. Entre el almuerzo y la cena en los hogares tradicionales urbanos existe un momento de tertulia en torno a una taza de café que se consume con algún emparedado. La hora propicia es entre las cinco y las seis de la tarde. A esta comida le llaman «lonche».

La comida cotidiana campesina tiene otro carácter. Se prepara dos veces al día: en la mañana un desayuno compuesto por maíz tostado, maíz cocido o mote, papa sancochada, una sopa que en runasimi se denomina⁷⁰ *chupi* o *lawa* de maíz, *chuñu* o algún molido, acompañado de carne asada o trozos de queso fresco y de vez en vez mate de hierba medicinal o aromática endulzado. Al atardecer, se consume la segunda comida. Sopa acompañada de papa, maíz cocido y el mate. Esta segunda comida es especial porque están presentes todos los miembros del hogar, donde los padres o jefes de hogar, a modo de conversación de «sobre mesa», se informan de todo lo actuado y acontecido durante el día, informes con los que, en la intimidad, tomarán las decisiones para el día siguiente y organizarán su cotidianidad.⁷¹

Para el medio día se prepararan platos ligeros que serán consumidos en un alto durante la faena, los estudios o los viajes. Los mismos son llevados por los viajeros, los estudiantes o los adultos que van a las faenas del campo y se denominan *qoqaw* o *milkapa*.⁷² En algunos casos el refrigerio de mediodía lo llevan las esposas al lugar de faena de sus esposos, en este caso adquieren el nombre de tabla o *tablay*.⁷³

La sopa tiene diferentes nombres: caldo, *chupi* y *lawa*, mientras que al plato fuerte le llaman «segundo», y es común oír decir: «sólo segundo», «come primero el segundo». En los restaurantes, el expendio de raciones de desayuno, almuerzo, cena, o comida se denomina «menú» y «cubierto» y son de variados tipos: económico, familiar, ejecutivo, especial, entre otros. Todas las comidas son acompañadas con mate de hierbas aromáticas y refrescos preparados con zumos de frutas, hierbas aromáticas y granos. Durante el día se consumen refrescos de variado tipo como en Ayacucho el «marcachancho» hecho sobre la base de la cebada y las limonadas y naranjadas con azúcar.

Los viajeros llevan su fiambre (*qoqaw* o *milkapa*) o su bastimento para el tiempo de duración del viaje. En la ruta saben donde deben descansar o alojarse y donde preparar sus alimentos ligeros. Los arrieros y viajantes, cada cierto trecho, tienen enterrados ollas, vajilla, azúcar y sal que usan cada vez que viajan. Los viajeros usan y reponen la vajilla y los productos y ninguno osa apropiarse de ellos.

Los viajeros utilizan piaras de acémilas, una de ellas está destinada para el traslado del

abastecimiento alimenticio que se consumirá durante el viaje. Portan sus propios alimentos como: maíz tostado, tocino de chanco asado, queso seco (*kachipa*⁷⁴), carne seca asada y el *shwayru* con molidos de siete semillas y verduras andinas. Cada viajero lleva consigo un tipo de harina hecha de varias semillas de granos y tubérculos; carne seca de rana o *kayra*, de «bagre» (pez) y maca. También acompañado de harinas de hierbas secas hechas sobre la base de muña, ruda, *pachasalvia*, *huakatay*, *atojash* y ají seco, además de escorzonera y *hercampure* para prevenir los males estomacales, cólicos y el ají para recuperar calorías.⁷⁵

Comida estacional, festiva y ritual

La cultura andina es por excelencia festiva y celebrante. Tiene durante el calendario anual varios ciclos festivos que corresponden: al del hombre (desde su nacimiento hasta su muerte), al de la producción (desde la siembra hasta la cosecha), al de la naturaleza (principalmente de los cuerpos celestes), y al de las devociones religiosas (fiestas patronales). Por esta razón se canta y baila cuando nace o muere una persona, cuando se siembra o se cosecha, cuando se cría el ganado, cuando se ofrenda a las deidades andinas (la *Pachamama*, las montañas, las aguas), y cuando se celebra una fiesta devocional o patronal. Es decir la vida en sí es una fiesta que convoca a los parientes, vecinos y comunidad sin necesidad de personificarlas. Todos bailan, cantan, consumen y ayudan cuando alguien celebra algo, haciendo gala de la máxima andina: «*mikuqman chayaspa*, *mikupakuna*; *tusuqman chayaspa*, *tusupakuna*», que obliga moralmente a compartir una celebración.

Las fiestas y celebraciones siempre están acompañadas de ceremonias, ritos y comidas con potajes propios. De esta manera podemos diferenciar platos y bebidas para la siembra y cosecha, la construcción de viviendas, para el ganado, para el año nuevo, para el día de los difuntos, para los ritos de pasaje, la refacción de los caminos.

La *pachamanka* corresponde a los meses de maduración y cosecha de los cultivos cuyos ingredientes son papa, camote, carnes de tres sabores, humitas. Se ponen en el suelo entremezclados con piedras calentadas sobre los 400 grados centígrados, cubiertos con una hierba

«*marmakilla*», hojas de plátano, achira y alfalfa; luego son cubiertos con tierra durante 45 a 60 minutos. La *watia* que se prepara con terrones calientes en los campos cosechados de los tubérculos y con rastros quemados de las cosechas para asar las calabazas. Asimismo, el lechón y los tamales en año nuevo; el «puchero» durante los carnavales cuyos ingredientes varían de zona a zona, que van desde la preparación más sencilla con col, papa, chuño, tocino y carne y hasta las más complejas con col, papa, camote, arracacha, carne seca y fresca, tocino, durazno, plátano, manzana aparte de las hierbas aromáticas y sazonzadoras.

En los ritos de pasaje hay también potajes especiales que varían de zona a zona, principalmente cuando se trata de matrimonios. Los contrayentes preparan potajes diferentes para los padrinos, los padres y los asistentes. En este caso como señala Julio García M. (1983) el matrimonio tiene varias facetas: pedido de mano (*yaykupaku*), emparejamiento (*warmi urquy*), y matrimonio (*kasarakuy*) en los que en cada caso se consume diferentes tipos de comida y siempre acompañado de licores (de caña de azúcar y «chicha»).

Cuando muere una persona se prepara y consumen platos específicos durante el velatorio. Los ritos continúan después del entierro, viene desde el lavatorio de las ropas del occiso, a medio año el cambio a medio luto y al año el cambio total del luto. En cada fase hay una ceremonia ritual y con ellos platos y bebidas alusivas a la ocasión. Lo mismo sucede en el recordatorio y en las fiestas de los difuntos. En los pueblos andinos urbanos y rurales es tradicional la preparación de los potajes que más gustaron a los finados cuando estuvieron en vida, se llevan esos potajes al cementerio para que el espíritu del finado coma el «espíritu de la comida». Este cumplimiento no solamente se hace con comida sino en diálogo con el difunto al pie de su tumba, se escucha música y se baila. Luego todos participan del banquete de la parte material de la comida que han dejado los difuntos.

Los mayordomos, sacerdotes y otros encargados de «pasar la fiesta»⁷⁶ durante el año, cumplen una serie de actividades para recaudar dinero, abastecerse de productos y de leña, recordar a los oferentes que se comprometieron a cooperar con la fiesta. Recordar a los colaboradores un compromiso. Tiene su ritualidad y

va acompañado de panes, dulces, potajes y bebidas según la ocasión y tipo de oferente. A los que se comprometieron en colaborar con montos de «menor cuantía» se les envía panecillos y dulces; a otros de «mediana cuantía» se les hace una visita llevándoles panes, dulces y alguna comida y a los que se ofrecieron a apoyar con bandas, orquestas y toros vivos se les tiene que recordar (*yuyachi*) llevándoles panecillos, dulces, comida, licores y música. Cada visita termina siempre en fiesta.

Durante las fiestas los que pasan el cargo deben brindar atención a toda persona que llega a la localidad y a la casa anfitriona. Cuanto más personas asistan más prestigio para el encargado. La comida no debe faltar ni sobrar y en función a esta situación es que se cataloga a los organizadores como personas con o sin ascendencia social.

Existen potajes típicos para cada festividad: el *chiri uchu* para la fiesta del Corpus Christi en el Cusco; la boda en la del Cristo Cautivo de Monsefú, el Chorizo en la semana Santa de Ayacucho, el lechón en Navidad, los «*fanés*» en la de san Juan en toda la Amazonía. También destaca Apurímac con su «cuy relleno», Arequipa con su «rocote relleno», Ayacucho con su «puka picante», Cajamarca con el cuy; Lambayeque, Tumbes y Piura con el cebiche de mariscos con harto ají; Lima con su carapulcra, Huanuco con su locro, Valle del Mantaro con su «papa a la huancaína» y *pachamanca*, Cerro de Pasco con sus platos de ranas; Loreto, San Martín, Ucayali y Madre de Dios con sus comidas a partir de animales silvestres de caza, tortugas y huevos de tortugas. Existen platos que son comunes aunque cada pueblo asume que lo suyo es mejor como el caso del Mondongo o *Patasqa* (hecho de maíz pelado que se prepara y consume en toda la sierra), en cada caso asume el nombre diferenciado por el lugar: «mondongo ayacuchano, mondongo apurimeño, etcétera. Similar situación ocurre con el *puchero* que según las zonas va cambiando de nombre con el de sancochado en Junín, Lima y Huanuco; «olla» en Ayacucho, Apurímac y «*timpu*» en el altiplano puneño.

Entre las bebidas la «chicha» de maíz es la más popular. El maíz es procesado para obtener la *qora*,⁷⁷ insumo básico para preparar diversos tipos de chicha de acuerdo al grado de fermentación y de «curación»⁷⁸ con las que una persona puede refrescarse o embriagarse y, al

mismo tiempo, alimentarse, principalmente las mujeres parturientas para «tener leche materna suficiente». La chicha, tiene uso ritual porque sirve para ofrendar con las deidades. Está presente en todos los ritos andinos junto con la sagrada hoja de coca⁷⁹ (condenada y acusada de los males del Perú sin conocer suficientemente sus bondades), pero su consumo natural evita fatiga, hambre y sed; asimismo, es medicina para controlar dolencias estomacales y utilizada como anti-espasmódico y analgésico y, en mate, es reguladora de las tensiones.

La comida y bebida terapéutica

Muchas son las bebidas y comidas terapéuticas que se preparan y consumen en los pueblos andinos. Entre estas tenemos varios tipos de comidas: Las reconstituyentes, preventivas y las terapéuticas propiamente dichas.

Entre las comidas preventivas están la maca que reconstituye el organismo y mejora las facultades mentales, físicas y sexuales; la *achita*, quinua, *tarwi*, *kañiwa* y *kiwicha* que tiene alto contenido vitamínico, proteico y calórico; la atawa o ataqo que contiene bastante hierro la consumen principalmente las madres gestantes; las hierbas medicinales como la «*manayupa*» que previene las enfermedades renales; la «uña de gato»⁸⁰ que previene las enfermedades cancerígenas, el caldo de rana o *kayra* para mejorar la memoria. Algunas veces la ingesta de determinados alimentos terapéuticos tienen también un componente ritual, así, las jóvenes de la etnia Ashaninka, cuando se les presenta la primera menstruación son aisladas y alimentadas solamente con plátano porque de esta manera fortalecerán sus defensas contra las carencias de calcio para las dentaduras. Las púberes que no comen suficiente plátano en su tiempo ritual son fáciles presa de las caries y dolencias estomatológicas.

Estos productos, ingeridos solos o asociados generan defensas en el cuerpo e inmuniza de enfermedades infecto contagiosas. Es el caso de los emolientes con varios ingredientes: linaza, llantén, cola de caballo o *pinkupinko*,⁸¹ cebada, sumo de amargón, alfalfa,⁸² zumo de papa, limón y algunas gotas de sangre de drago o grado⁸³ que, consumido diariamente en ayunas, previene enfermedades y cicatriza las úlceras estomacales.

En el segundo caso están las comidas y los alimentos terapéuticos que sirven para: cica-

trizar heridas, las convalecencias y el tratamiento de enfermedades específicas. Los garbanzos para el tratamiento de afecciones de la próstata; el chicharrón de carne de zorrillo⁸⁴ para curar enfermedades bronquiales y pulmonares⁸⁵; los caldos y comidas basados en ataqo a atawa y el picante de hojas y flores del nabo silvestre, para combatir las anemias y carencias de hierro en mujeres embarazadas; el espesado norteño para «levantar muertos» y contrarrestar los efectos del alcohol; caldo de ratón para tratar a los alcohólicos; caldo de cabeza de perro negro para curar la locura; caldo de la cabeza del pito o *akakllu*⁸⁶ contra la epilepsia; y el chicharrón de carne de gato contra la anemia.

Sin embargo, en la terapia el mayor uso se observa en las bebidas calientes y «al ambiente». Las bebidas preventivas son el mate de *manayupa* contra las enfermedades renales; la *pimpinela* para fortalecer el corazón y equilibrar los estados de ánimo; la muña previene enfermedades estomacales y bronquiales. Las hierbas medicinales para tratamiento de afecciones varían de un caso a otro. Como cicatrizante se usa el matico y la sangre de drago; contra los males respiratorios la *mullaca*,⁸⁷ la *huamanripa*,⁸⁸ hojas de molle⁸⁹; contra las luxaciones el *silkaw*,⁹⁰ el *matiku* o *moqomoqo*;⁹¹ contra los estados de estrés se consume «cordial» bebida hecha con pétalos de flores silvestres y mate de ortiga⁹²; el paico contra las diarreas; el mate de coca y de apio⁹³ para la buena digestión; como diuréticos mate de la taya o *yanapasñacha*.⁹⁴ la chicha del fruto del molle, entre otros. Los usos terapéuticos están con relación al sistema de clasificación de sus recursos vegetales y animales que tiene cada pueblo: hembra, macho; blanco, negro; *sallqa*, *qechwa*;⁹⁵ frío, caliente; etc. que sirven para describir las cualidades y las propiedades de cada una de ellas.

La abstinencia es otra forma de regular el funcionamiento del cuerpo y la salud del hombre. Su práctica se hace en los momentos de ritos de pasajes, durante la gestación y en las convalecencias. Las abstinencias están asociadas a dietas, a prohibiciones y a prescripciones facultativas e ideológicas. La abstinencia y el ayuno junto con las dietas tienen fuerza de norma y deben ser cumplidos por los pacientes.

Relacionado a los alimentos y bebidas están las comidas y bebidas afrodisíacas que se pre-

paran y consumen con finalidad de controlar o potenciar los apetitos sexuales. Se señala que la maca por su carácter revitalizador mejora la potencia sexual mientras que la *mashwa*, pese a ser un alimento muy nutritivo, inhibe el vigor sexual. Por esta razón durante las faenas comunales que alejan a los varones por prolongados tiempos de sus hogares se consume más la *mashwa*, mientras que la maca se consume cuando están en el hogar.

Existen algunos potajes y bebidas preparadas con fines de incentivar el apetito sexual. Entre éstos está el cebiche de conchas negras en la costa norte y la chicha de *gora* de maíz, muy especial, que se ingiere para tener hijos mellizos y por esta razón se les llama «mellicera». El huanarpo macho⁹⁶ y hembra⁹⁷ que ingieren tanto varones como mujeres para prolongar el orgasmo; la forma de uso, para unos es de mate para provocar erección o flacidez, para el primero se ingiere el mate de huanarpo macho y para la flacidez mate de huanarpo hembra. Sin embargo, el mayor uso es del latex a manera de unto del *wanarpo* macho para la erección y del *wanarpo* hembra para la flacidez después del orgasmo. Necesariamente se usa los dos tipos de huanarpo. Según Dussault y otros (1981) el huanarpo tenía uso masivo durante el Perú prehispánico.

Implicancias en la ideología

En el mundo ideológico existen muchos mitos acerca del origen de los alimentos. En primer lugar, es la *Pachamama* la creadora de todo cuanto vida tiene y por eso se le respeta y se le prodiga ofreciéndole ritualmente siempre el primer trago y los primeros frutos en los días de fiesta y celebración. Se dice que los granos son las lágrimas del sol que por alguna ocurrencia humana reía hasta llorar «de risa» y las lágrimas que caían a la tierra llegaban bajo la forma de granos de maíz y otros que el hombre los cultivó. Cada producto alimenticio tiene su propia historia mítica y por eso es sagrado y no se le puede desperdiciar ni maltratar porque siente como una persona. En la cosmovisión andina, todo elemento que conforma parte del universo es una persona y como tal tiene vida y sentimiento. Respondiendo a esta tradición es que no se puede entremezclar la papa cocida con la papa cruda porque sería como entremezclar el cuerpo vivo de un hombre con el de un muerto y eso genera

sufrimiento. La abundancia o la escasez de alimentos está concebida como una manifestación de trato del hombre con la naturaleza y los cultivos. Si el trato es de amor (*kuyay*) entonces ¡las cosechas y las crianzas ganaderas serán florecientes!

En una sociedad altamente mítica la ingesta de los alimentos están asociados a un conjunto de creencias que pautan los hábitos alimentarios (Torres 1983) de una colectividad determinada. Así en las ciudades del Perú el consumo de la lenteja (leguminosa) los días lunes «traerá buena suerte en la economía de la semana»; como el consumo del maíz pelado en Año Nuevo «atraerá a la pobreza».

La preparación de la *pachamanka* permite pronosticar el futuro de las personas. Cuando sobran piedras calientes habrá escasez; cuando al abrir la *pachamanka* las carnes no se han sancochado suficientemente anuncia que «alguno de la familia morirá».

La coca se utiliza en todas las ceremonias rituales y está presente en todos los altares andinos como elemento indispensable para ofrendar a la *Pachamama* y ahora también a los santos católicos. La sacralización de la hoja no solamente es por sus efectos medicinales sino también de acuerdo a su uso puede anunciar los acontecimientos futuros. Pronostica lo que va suceder y por esta razón hay toda una tecnología ritual de lectura de las hojas de coca que conocen los especialistas por su sabor, por su forma, su tamaño, estado y ubicación en el ambiente del ritual.

Como parte de ritos y de creencias, están también, las prohibiciones rituales del consumo de determinados productos alimenticios. Los niños púberes no deben consumir huevos porque cuando sean grandes pueden tener intensa actividad sexual y por esta razón problemas frecuentes y las niñas pueden tener muchos hijos. En Año Nuevo no se debe consumir «mondongo» porque tendría carencias durante el año, popularmente se dice que se estaría «pelado» (sin nada) como el «maíz pelado» ingrediente base del mondongo.

La ingesta de algunas hierbas pueden prevenir hechos malos o buenos. Hacer mate del helecho conocido como «*rakiraki*» sirve para separar alguna persona de otra; así como el mate de «*ratarata*»⁹⁸ para no separarse de una persona. En fin, cada ingesta puede servir para unir o para separar, para matar o conservar la

vida, para bien o para mal, creencias que animan el comportamiento individual y colectivo de las personas.

La lectura de las maneras de consumir los alimentos cotidianos, rituales, terapéuticos y otros pautan la vida colectiva, tiene carácter

etnocéntrico no solamente de los pueblos andinos y amazónicos sino de toda la humanidad. Sin embargo, cada una de ellas tienen sus propias técnicas que las particularizan y por esta razón las comidas, bebidas y otros alimentos son símbolos de identidad.

Notas

¹ La papa es un tubérculo propio de los pueblos andinos y que por esta razón a sus pueblos se les define como los de la cultura de la papa como a los aztecas de la cultura del maíz.

² Culturas étnicas identificadas por el Ministerio de Educación y que, sin embargo, no incluyen a la totalidad porque no todos los grupos étnicos han sido considerados porque muchos de ellos están en situación de no contactados y forman parte de esos grupos que habitan indistintamente territorios peruanos, bolivianos o brasileños.

³ Esta situación explica, por ejemplo, como la necesidad de preparar alimentos ha recreado las huertas campesinas con verduras introducidas, porque se requieren ingredientes difíciles de conseguir y es mejor cultivarlos.

⁴ Choclo con queso, es una combinación importante de lo andino con lo occidental. El choclo (choqlllo) andino ha encontrado en el queso europeo su complemento y popularmente son considerados «compadres».

⁵ Con este nombre se conoce a la comida que usa envases descartables difundidos en las principales ciudades, principalmente Lima.

⁶ *Amaranthus* sp.

⁷ *Tagetes elliptica*.

⁸ *Minthostachus glabercens*, *Minthostacus setosa*.

⁹ *Chenopodium ambrosioides*.

¹⁰ *Tegetes minuta*.

¹¹ *Brassica campestris*.

¹² *Taraxacum officinali*.

¹³ *Psoralea pubescens*.

¹⁴ Acerca de plantas y animales con los que se preparan las comidas típicas, criollas, nacionales e internacionales consultar a Fernando Cabieses (1993 y 1995) y los trabajos del Grupo Asociado Talpuy que tienen números especiales dedicados a los alimentos andinos: «Minka» No. 21, Tubérculos Andinos, No. 22 sobre Granos.

¹⁵ Chaqo ceremonia de caza para regular el crecimiento vegetativo de la fauna. Actualmente se efectúa para la captura de los animales silvestres predadores de los cultivos y de las crianzas ganaderas en algunas altoandinas, principalmente de aquellas que colindan con la ceja de selva.

¹⁶ *Odocoicelus virginianus*.

¹⁷ *Hippocemelus anicensis*.

¹⁸ *Lagidium peruvianum inca*.

¹⁹ *Tayassu* sp.

²⁰ *Tapirus terrestris*.

²¹ Entre ellos el Hayno (*fulica ardeiacca*), Huallata o wachwa (*Cheophaga melanopetera*), la qarqawasaka (*Fulica americana*, F. Peruviana), la Parihuana (*Phoenicopterus ruber chilensis*), el pato jerga (*Anas georgica spiniacauda*), la polla de agua (*Gallinula chiropus germani*), el pato silvestre (*Carina moschata*), el suchupato (*Oxyura jamaicensis ferrogineus*), el yacuchullush (*Podiceps chilensis morrisoni*) la yucsa (*Anas versicolor puna*), el zambullidor blanquillo (*Podiceps occipitalis juninensis*) y otros (Cabieses 1995).

²² *Solanum tuberosa*, *Solanum andígena* con más de 4000 variedades nativas y centenares de variedades híbridas.

²³ *Tropaeolum tuberosum*.

²⁴ *Oaxiles tuberosa*.

²⁵ *Lepidium meyenii*, es el cultivo andino más importante de los últimos tiempos y que se va promoviendo su masiva producción e industrialización por su alta demanda principalmente en los mercados europeos (Alemania) y Norteamérica.

²⁶ *Mirabilis expansa*.

²⁷ *Arracacia xanthorrhiza*.

²⁸ *Manihot esculenta*, *Manihot utilísima*.

²⁹ *Ullucus tuberosus*.

³⁰ *Polimia sonchifolia*.

³¹ *Aranchis hipogea*.

³² *Colocascia esculenta*.

³³ *Chenopodium quinua*. La quinua con la kañiwa, achita y kiwicha son de alto valor nutritivo que tiene una alta demanda del mercado externo y han sido utilizados como alimentos para los astronautas de la NASA.

³⁴ *Chenopodium pellidicaule*.

³⁵ *Amarantus caudatus*.

³⁶ *Lagenaria siceraria*.

³⁷ *Zea mays*.

³⁸ *Cannaedulis* sp.

³⁹ *Cucúrbita moschata*, *Cucúrbita fisfolia* y otras especies, muy variadas de costa y sierra.

⁴⁰ *Phaseolus vulgaris*, Lima bean, *Canavalia ensidormsi* y otras especies de diversos tamaños y colores.

- ⁴¹ *Phaseolus Lunatus*.
- ⁴² *Lupinus mutabilis*.
- ⁴³ *Cicer arietinum*. Planta cultivada en Perú, de origen americano. Legumbre propiamente dicha.
- ⁴⁴ *Eritrina edulis*. Sobre este árbol leguminoso andino hay un estudio de Escamilo (1994).
- ⁴⁵ *Caosicum sp.*
- ⁴⁶ *Solanum lycopersicum*.
- ⁴⁷ *Bixa orellana*.
- ⁴⁸ *Tegete minusa*.
- ⁴⁹ *Mentha viridis*, *Mentha piperita*.
- ⁵⁰ *Lama glama*.
- ⁵¹ *Lama pacus*.
- ⁵² *Lama guanicoe* (No fue domesticado plenamente).
- ⁵³ *Vicugna vicugna*. (No fue domesticado plenamente)
- ⁵⁴ *Cavia cobaya*, *Cavia Porcellus*.
- ⁵⁵ Existe especialización en la preparación de harinas o molidos sobre la base de una o más semillas crudas y tostadas que se vende para el consumo directo o procesado de alimentos y bebidas.
- ⁵⁶ Uno de estos es el «sanku», harina tostada hervida en poco agua, que reemplaza al pan de horno.
- ⁵⁷ Los silos o almacenes son de varios tipos y usos. Tienen varias denominaciones: Chakana, Marka, Kolqa, Qolqas, Pirwa, Troja, Taqe, etc.
- ⁵⁸ Altillo construido con cañas secas de carrizo en la parte alta y hacia la cumbre de las viviendas rurales.
- ⁵⁹ Almacenes construidos con material durable en lugares donde corre aire (cumbre de los morros o laderas), fuera del ambiente hogareño.
- ⁶⁰ Almacén construido con los rastrojos de trigo, o con paja o ichu de las punas para almacenar granos y tubérculos, se localiza en los lugares más oscuros de la vivienda campesina.
- ⁶¹ Enramado de varillas, cañas huecas o lianas que se ubica en la cocina y por lo general sobre el fogón para conservar carnes, grasas, huesos, quesos y otros soborizantes de origen animal.
- ⁶² *Eucaliptus globulus*.
- ⁶³ Almacenes hechos de lianas y ramas, para guardar granos y tubérculos.
- ⁶⁴ Cestos grandes hechos de carrizo o lianas. Tiene varios usos.
- ⁶⁵ *Huatia* forma muy rudimentaria de cocción de alimentos sin utilizar vajilla o enseres de cocina y sólo calentando la tierra, terrones y piedras.
- ⁶⁶ *Pachamanka*, forma de cocción de alimentos utilizando piedras calentadas con los que se ponen las carnes, tubérculos, leguminosas, y humitas y otros para luego ser cubiertos con rastrojos vegetales y tierra pata que en un tiempo prudencial se sancoche y ser consumidos festivamente.
- ⁶⁷ Especie de tamal, hecho en base a los granos de choclo molido con azúcar, aromatizado con yerbas silvestres (anis por ejemplo) y envuelto en las pancas (envoltorios) de los mismos choclos.
- ⁶⁸ Gramínea, que identifica a cualquier cereal o gramínea procesada para consumo humano en el desayuno.
- ⁶⁹ En algunos hogares se toma previamente algún tipo de jugo.
- ⁷⁰ Las poblaciones originarias no llaman quechua a su idioma sino runasimi que significa el «habla del hombre». Quechua, en cambio, es la denominación que se da a un piso ecológico de clima templado, zona productora de cereales y entre los 2000 y 3500 msnm.
- ⁷¹ Al respecto J. J. García Miranda (1997) hace un estudio acerca de la importancia del fogón en la cosmovisión campesina andina.
- ⁷² *Qoqaw* en Runasimi Chanka y *milkapa* en Runasimi Wanka. Runasimi es el idioma conocido como quechua que en el Perú tienen muchos grupos idiomáticos y dialectos.
- ⁷³ Refrigerio que se consume a media jornada de trabajo.
- ⁷⁴ *Kachipa*, queso salado y seco preparado artesanalmente de leche de vacuno o caprino.
- ⁷⁵ Clímaco Miranda hizo un breve resumen del contenido y modo de preparar el shiwayru. V. La Gaceta No. 7, Sociedad Científica Andina de Folklore, Huancayo, Perú.
- ⁷⁶ En las fiestas patronales y cívicas algunas personas «voluntariamente» asumen el cargo de organizar y conducir la fiesta trabajando para ello durante todo el año con el auxilio de parientes, vecinos y amistades. A ellos se les denomina, según los casos, «Carguyoq, cargonte, mayordomo, prioste, amo, patrón, centurión, diputado, alferado, varayoq, etc.» De acuerdo a cada lugar.
- ⁷⁷ Jora es el maíz procesado mediante la germinación interrumpida.
- ⁷⁸ Curación se llama al acto de arreglar el sabor de la chicha con ciertas dosis de alcoholes, principalmente el aguardiente de caña de azúcar que es llamado «cañazo» o simplemente «caña».
- ⁷⁹ *Erythroxilon coca*.
- ⁸⁰ *Uncaria tomentosa*.
- ⁸¹ *Equicetum giganteum*.
- ⁸² *Medicago sativa*.
- ⁸³ *Crotón traconoides*.
- ⁸⁴ *Conepatus sp.*
- ⁸⁵ (Tuberculosis, bronquitis, resfriados y otras).
- ⁸⁶ *Colaptes rupícola*.
- ⁸⁷ *Muehlenbeckia volcánica*.
- ⁸⁸ *Laccopetalum giganteum*.
- ⁸⁹ *Schinus molle*.

⁹⁰ *Prideus pilosa*.

⁹¹ *Piper elongatum*.

⁹² *Loasa urens*.

⁹³ *Apium graveolens*.

⁹⁴ *Braccharis* sp.

⁹⁵ Sallqa: Zona muy alta y fría, quechua: zona templada. La clasificación sallqa quechwa relaciona esta condición.

⁹⁶ *Jatropha macrantha*.

⁹⁷ *Cnidoculus baciacanthus*.

⁹⁸ *Desmondium adscendens*.

Bibliografía

BOURDIEU, Pierre (1990) **Sociología y Cultura**. México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Grijalbo.

BOURDIEU, Pierre (1988) **La distinción. Criterios y bases sociales del gusto**. Madrid, Taurus.

CABIESES, Fernando (1995) **Cien siglos de pan**. Lima, Concejo Nacional de Ciencia y Tecnología.

CABIESES, Fernando (1993) **Apuntes de medicina tradicional. La racionalización de lo irracional**. Lima, CONCYTEC.

CISNEROS, Antonio (1997) «Comida y mestizaje», **El Perú en los albores del Siglo XXI**. Lima, Ediciones del Congreso de la República del Perú.

CORNEJO ALARCÓN, Víctor (1986) **Estudio morfológico estructural de plantas medicinales de más frecuencia en Ayacucho**. Ayacucho, Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga.

DASSAULT, Anne Marie, Virgilio GALDO GUTIÉRREZ y Luis MILLONES (1981) «Seis relatos de amor. Reflexiones en torno al romance en la sociedad indígena». **V Congreso Peruano del Hombre y la cultura Andina (ponencias)**. Ayacucho, Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga.

ESCAMILO CÁRDENAS, Simón (1994) El «poroto» pajuro andino y la alimentación campesina. Lima, MAIJOSA.

GARCÍA MIRANDA, Juan José (1996) **La racionalidad de la cosmovisión andina**. Lima, CONCYTEC.

GARCÍA MIRANDA, Juan José (2000) «La chacra, la troj, el fogón y la alcoba en la cosmovisión andina». **Folklore Latinoamericano** T. I., Buenos Aires.

GARCÍA MIRANDA, Julio Teddy (1983) **El matrimonio en la sociedad andina**. Tesis. Ayacucho, Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga.

INADE (1984) **Estrategia de Desarrollo de la Sierra del Perú**. Lima, Ed. Proyectos Microzonales en Sierra, 4.

LÊVI-STRAUSS, Claude (1968) **Mitológicas. Lo crudo y lo cocido I**. México, Fondo de Cultura Económica.

LÊVI-STRAUSS, Claude (1971) **Mitológicas. De la miel a las cenizas II**. México, Fondo de Cultura Económica.

LÊVI-STRAUSS, Claude (1987) **Mitológicas III. El origen de las maneras de mesa**. México, Siglo Veintiuno editores.

LÓPEZ ALARCÓN, Rosa S. (1996) «Comidas y bebidas en Huamanga». **Los Morochucos ¡por la cultura y el desarrollo!**, Año 4, No. 8, Abril-Mayo, Ayacucho.

Minka, a favor de una auténtica ciencia campesina. (1987) Tubérculos Andinos. Huancayo, GRUPO ASOCIADO Talpuy No. 21, 22, 23, 24.

MIRANDA ASENCIOS, Clímaco (1998) «El Shiwayru: alimento concentrado para el viajero de Junín». **La Gaceta** No. 7, Año V, agosto 1997-enero 1998. Huancayo, Comité Permanente de Conceptuación del Folklore.

MIRANDA ZAMBRANO, Gloria (1999) **Gastronomía del sur del Valle del Mantaro** (ms). Lima, Universidad San Martín de Porres.

MIRANDA ZAMBRANO, Gloria (1999) «Turismo sostenible, futuro del valle del Mantaro». **Alternativa**, Año III, No. 3. Huancayo, Programa de estudios generales, Universidad Peruana Los Andes.

MIRANDA ZAMBRANO, Gloria (1987) ¡La milkapa es de todos! **Minka a favor de una auténtica ciencia campesina**, No. 21, Tubérculos Andinos. Huancayo, Grupo Asociado Talpuy.

MIRANDA, Gloria y Raúl SANTANA P. (1988) «Nuestra historia alimentaria». **Minka a favor de una auténtica ciencia campesina**, No. 23, Alimentación Andina. Huancayo, Grupo Asociado Talpuy.

PAREDES CASTRO, Víctor (1998) «Entrevista a Humberto Rodríguez Pastor y la inmigración China». **Ecomundo** Año 2, No. 5, Lima.

QUIJADA JARA, Sergio (1987) «La Pachamanka». **Kamaq maki. Expresión cultural del mundo andino**, No. 1. Huancayo, Centro Regional de Artesanos.

SALGUERO DURAND, Guillermo, Robert RODRÍGUEZ S. y Marta DOLIER S. (1994) **Biohuerto Manual**. Lima, Diaconía, Asociación Evangélica Luterana de Ayuda para el Desarrollo Comunal.

TORRES R., Oswaldo (1983) **Creencias y hábitos alimenticios en la sierra central**. Huancayo, INC.

TORRES R., Oswaldo (1994) **Cultura y nutrición en los Andes**. Huancayo, Universidad Peruana Los Andes.

VILCAHUAMAN ANGULO, Víctor (1992) «Antropología de la alimentación». **Actas y memorias científicas** Vol. II, XI. Congreso nacional y I Internacional Andino de Folklore. Huancayo, UNSCH, SEPAR, IRINEA, CPCF.

Estudiar la poesía improvisada. Hacia una metodología interdisciplinar

*Alberto del Campo Tejedor**

A pesar de que la poesía improvisada es un género conocido hoy en los cinco continentes y especialmente vivo en el contexto latinoamericano, los estudios sobre la repentización poética se caracterizan aun por su escasez, su monodisciplinaria -mayoritariamente desde la filología- e incluso por un marcado carácter esencialista y romántico. En este ensayo el filólogo y antropólogo de la Universidad de Sevilla (España) revisa éstos y otros déficits de los estudios que abordan esta manifestación oral, para proponer un marco teórico-metodológico interdisciplinar elaborado a raíz de su investigación etnográfica, filológica y musical entre los troveros de la comarca andaluza de la Alpujarra, en el que aboga por estudiar el trovo no como textos de letra muerta sino como un proceso comunicativo para cuya comprensión hay que abordar su creación y recepción, su semiótica y pragmática, el marco y situación concreta en que surge, los improvisadores, la audiencia y demás participantes, la cultura en que se imbrican y cuantos elementos lingüístico-semióticos y socioantropológicos son relevantes para comprender la *performance* trovera en su contexto.

Palabras clave: improvisación, poesía, metodología, interdisciplinar.

Introducción

Hace una década que el especialista en literatura oral Samuel Armistead (1992) se lamentaba durante una conferencia sobre «la poesía oral improvisada en el mundo hispánico» de la poca atención que este fenómeno había recibido en ámbitos académicos: «la poesía improvisada ha sido como la cenicienta, la oveja negra, de la literatura oral» (Armistead 1992). Ciertamente, y a pesar de los importantes avances que se han detectado desde los años 70 en el estudio de las manifestaciones de creatividad verbal con una riqueza de enfoques, teorías y aportaciones inusitada, la poesía improvisada parece permanecer como área de estudio minoritaria, cuando no aislada, ajena a los debates epistemológicos de las disciplinas que la afectan, y aferrada a metodologías y paradigmas ya superados en otros ámbitos de estudio.

En este artículo queremos reflexionar sobre la metodología interdisciplinar que estamos utilizando en nuestra investigación sobre los troveros de la Alpujarra (Andalucía, España) en

la que estamos inmersos desde 1999. Como hemos descrito en otro lugar (del Campo 2000) el trovo es el nombre con que los habitantes de la comarca granadina-almeriense de la Alpujarra designan a una poesía oral cantada o hablada improvisadamente en quintillas o, más recientemente también, en décimas, en versos octosílabos, de rima consonante o asonante por defecto. Surge en las llamadas controversias o porfías, especie de duelos, enfrentamientos o luchas dialécticas entre dos o más poetas, los cuales polemizan improvisando sus versos alternativamente durante horas o días.

Creemos que la poca atención que han recibido los fenómenos de poesía improvisada como el trovo alpujarreño; el excesivo hermetismo de determinados enfoques tradicionalmente legitimados para ocuparse de estas temáticas, la pervivencia de paradigmas e ideas anacrónicas; y la no aplicación de un enfoque, una teoría y un método que traspase las peculiaridades de cada rama académica y analice estas acciones expresivas orales de forma interdisci-

* Departamento de Antropología Social, Universidad de Sevilla, España.
E-mail: albertodelcampo@iespana.es

plinar, son fenómenos que se retroalimentan y que suponen graves déficits que los investigadores debemos superar si queremos avanzar hacia una comprensión *in toto* de la poesía improvisada y de otros géneros literarios. Si las formas literarias orales -improvisadas o no- son a la vez un conjunto de textos poéticos enmarcados en una tradición colectiva, las producciones individuales de determinados sujetos, juegos del lenguaje connotativos, procesos de comunicación y comportamiento con códigos estéticos específicos, hechos sociales que surgen históricamente en diferentes contextos, bajo determinadas coordenadas *tempo- y toposensitivas* (Mandly 1996), es decir, en un *aquí y ahora* concretos, la metodología que intenta abordar su comprensión e interpretación ha de tomar en cuenta necesariamente todos estos aspectos, ha de ser inexorablemente una metodología interdisciplinaria. De lo contrario nuestra aportación será en el mejor de los casos sectorial, y en las aplicaciones más herméticas, sectaria. Creemos pues que la metodología que aquí exponemos, y que parte tanto de nuestra formación académica como antropólogo y filólogo en España y los Estados Unidos, como de nuestra propia experiencia investigadora en trabajo de campo en distintas partes de Andalucía, puede proporcionar unas herramientas que, esperamos, resulten útiles a quienes se acerquen a los trovos o a otras manifestaciones de literatura oral para vivirlos y estudiarlos.

Algunos déficits de los estudios sobre improvisación poética

Los orígenes en los estudios sobre la literatura oral suelen situarse dentro del movimiento romántico surgido en Alemania a finales del XVIII. Desde las formulaciones lanzadas entre 1775 y 1815 por los alemanes Johann Gottfried Herder que buscaba un supuesto carácter nacional en el *espíritu del pueblo* (*Volksgeist*) subyacente en todas las canciones populares (*Volkslieder*), y su coetáneo literato Grimm que oponía a la cultura docta la auténtica, simple y anónima *poesía natural* (*Naturpoesie*), la visión romántica ha impregnado muchos de los estudios sobre la literatura oral, aquí y allende nuestras fronteras. Para los románticos, la poesía popular -aquella que habitaba las zonas más rurales y olvidadas de la civilización- era

la quintaesencia del Arte en mayúscula, el Arte en estado puro y natural, como «flujo espontáneo de fuertes sentimientos», tal como lo definía por ejemplo Wordsworth (Smith 1905). La poesía oral -pensaban- era simple, popular, primitiva, comunal, tradicional, homogénea, anónima, espontánea, inmediata, pero sobre todo, hermosa, bucólicamente hermosa. La actitud hacia los productos *naturales* de los *primitivos* y analfabetos campesinos, de la gente común, del Pueblo en definitiva, se teñía de una admiración -de un romanticismo, decimos hoy- fruto del escapismo y la insatisfacción que el *mundo racional* provocaba en estos autores. Es en ese contexto en el que surge el *Folk-lore* (el saber del Pueblo) como disciplina, cuando William Thoms sugiere el término en 1846. Un siglo más tarde el *Dictionary of Folklore* de Leach (1949) daba nada menos que treinta y tres definiciones diferentes de dicho vocablo, pero casi todas ellas seguían desprendiendo un aroma romántico y esencialista.

En el mundo hispánico la visión folclórica romántica ha tenido una especial profusión gracias a los trabajos de Antonio Machado y Álvarez, el padre de los hermanos Machado, Manuel y Antonio. Nacido en 1846 -año de la famosa formulación del *Folk-Lore* como ciencia que estudia el saber del Pueblo- Machado y Álvarez bebió desde temprana edad de los postulados románticos y evolucionistas y se dedicó con ahínco a la recolección de las producciones populares. «¿Queréis conocer la historia de un pueblo? Ved sus romances. ¿Aspiráis a saber de lo que es capaz? Estudiad sus cantares», decía en 1869. Y lo hizo. Según sus propias estimaciones llegó a reunir de los labios del pueblo hasta 11.000 coplas en las provincias andaluzas de Cádiz, Huelva y Sevilla.

Aún hoy los escritos de muchos eruditos locales y supuestos folcloristas de la tradición desprenden un aroma bucólico que hunde sus raíces en las visiones románticas y evolucionistas del XIX. Muchos estudios sobre la poesía improvisada parecen seguir desprendiendo un aroma esencialista ya superado en otros ámbitos de investigación. Independientemente del enfoque teórico-metodológico utilizado son frecuentes las referencias al repentismo como «la voz del pueblo», al «genio popular» o a la improvisación como el paradigma de una «poesía natural, intuitiva, espontánea, que brota de lo más profundo del alma humana». Son

citas textuales cuya autoría, para no entrar en personalismos y estériles disputas academicistas, omitiré mencionar. Coinciden *grosso modo* con los que Luis Díaz Viana (1999) en un reciente libro ha llamado irónicamente «los guardianes de la tradición».

Las ciencias sociales se han encargado hace tiempo de desmitificar y falsear estas visiones románticas, nacionalistas, evolucionistas, metafísicas -*folcloristas*, las llamamos aquí en contraposición a las folclóricas- pero todavía perdura esta imagen bucólica del arte popular como el último reducto natural del hombre. La poesía improvisada parece ser un magnífico campo para estos esencialismos idealistas, tan estereotipados como falsos. Su relevancia radica no sólo en que tales tópicos han influenciado los análisis de generaciones de estudiosos de la literatura oral, sino que su huella es rastreable aún con mayor facilidad en las asunciones populares sobre los orígenes y las esencias de este arte. La idea de que las sociedades progresan y de que las manifestaciones literarias orales como los trovos no son más que vestigios de épocas pasadas, que hoy sólo encontraríamos en contextos rurales ajenos al devenir globalizador, forma parte ya del corpus de tópicos *folcloristas* que letrados e iletrados asumen sin rubor ni escepticismo. Forma parte, como ironiza Ruth Finnegan (1992), de «lo que todo el mundo sabe sobre la literatura oral».

Para el norteamericano Dan Ben-Amos (1972) estas concepciones románticas han sido un pesado lastre para el desarrollo de una teoría científica y son parcialmente responsables del hecho de que, mientras otras disciplinas que emergieron durante el siglo XIX se hayan desarrollado notablemente, el folclore aún siga estancado entre un nutrido grupo de estudiosos, en aquellos postulados panegíricos sin fundamento científico que surgieron en un momento histórico determinado en donde cada uno se empeñaba en encontrar en los versos recopilados el tan manido *espíritu del pueblo*. La fascinación del científico por los objetos y los sujetos que estudia no debe permitir que se deje la puerta abierta para que se cuele el romántico *Volksgeist*.

En los últimos años, no obstante, algunos estudios sobre la poesía improvisada han superado con brillantez estos reduccionismos, tanto que quizás no sea imprudente afirmar que

se ha avanzado más en diez años que en todas las décadas anteriores juntas. Así han aparecido brillantes obras como el manual del repentista y estudioso cubano Alexis Díaz-Pimienta (1998), el estudio sobre la décima hispánica del profesor canario Maximiano Trapero (1996) o el volumen que la asociación de amigos del bertsolarismo -los improvisadores poéticos del País Vasco- ha editado recientemente (Garzia, Sarausa, Egaña, 2001). Algunos de estos trabajos son frutos directos de los debates surgidos en los seis encuentros-festivales iberoamericanos de la décima y el verso improvisado celebrados en Cuba, Méjico y Las Palmas de Gran Canaria. Ha habido en esta década pasada encuentros de poetas improvisadores en Chile, Perú, Argentina o España, y en revistas de folclore, antropología, sociología y literatura aparecen cada vez más artículos que analizan fenómenos de poesía improvisada en lugares tan dispares como la Alpujarra granadina o Cuba. Un vistazo a la bibliografía recopilada por Maximiano Trapero en las *Actas del VI Encuentro-Festival Iberoamericano de la Décima y el Verso improvisado* (Trapero et. al. 2000), nos muestran la presencia de cientos de títulos que hacen referencia indirecta o directamente a la poesía improvisada. La atención investigadora sobre este objeto de estudio ha aumentado pues considerablemente. Pero ¿cuáles son los frutos de estas aportaciones? En términos generales y salvo honrosas excepciones, nos atreveríamos a afirmar que nos acercan al fenómeno repentístico de manera unilateral, sesgada y, por lo tanto, incompleta. Así, en la tradición investigadora del mundo hispánico sobre la literatura oral siguen primando en forma hegemónica los enfoques basados en el análisis de los textos. Esto no debe extrañarnos ya que si las universidades españolas e hispanoamericanas cuentan con una amplia tradición filológica, la sociología y, más aún la antropología, han brillado por su ausencia, salvo algunas contadas excepciones. Y cuando se han consolidado aun en reducidos círculos, muchos siguen aplicando postulados, teorías y técnicas de investigación que se han desechado desde hace décadas en lugares con una larga tradición académica. De ahí que el considerable aumento en la dedicación investigadora sobre fenómenos expresivos como la poesía improvisada durante los últimos años haya que celebrarlo con cautela. Muchos de

estos estudios parten en primer lugar de unos postulados apriorísticos que, en el mejor de los casos, simplifican y parcializan la realidad, y, en segundo lugar, basan sus inferencias explicativas casi únicamente en el análisis de los textos. Tampoco queremos ser catastrofistas. Como hemos comentado con anterioridad, existen algunos estudios que toman en cuenta otros elementos como el contexto, las funciones sociales, las significaciones implícitas, los propios participantes, etc., pero aun así focalizan su atención mayoritariamente sobre lo que podemos deducir en esos aspectos de las letras de los versos. Contamos así con multitud de recopilaciones y transcripciones de versos improvisados, muchas descripciones más o menos *folcloristas* y panegíricas sobre el arte repentístico, bastantes estudios de crítica literaria filológica convencional, algunos que analizan el fenómeno históricamente, pocas incursiones desde la sociología literaria y del arte, escasísimas aportaciones desde la antropología social y cultural, y muchas menos -casi diría ninguna- desde enfoques interdisciplinares.

Del texto al contexto

Como respuesta a los excesos filológicos centrados únicamente en la recopilación y clasificación de los textos poéticos, surgió en el primer tercio de este siglo una serie de científicos sociales decididos a relacionar las manifestaciones orales con el contexto en donde emergían, para descubrir el papel de cada forma de expresión en dicha sociedad. En España, el mismo Menéndez y Pelayo (1943) ya había advertido refiriéndose a los cancioneros medievales que «para ser enteramente justos, hay que poner esta poesía en su marco propio, y hacernos cargo de que los contemporáneos no la vieron, como nosotros, en las rancias páginas de un códice, donde se ha tornado letra muerta, sino rodeada de todos los prestigios que podían ofrecer las fiestas y saraos de una corte magnífica y ostentosa, en que estas poesías no se leían, sino que se cantaban, salvando sin duda lo gracioso del tono la insignificancia de la letra».

A principios de los años 70 surgió en Estados Unidos, de la mano del antropólogo Clifford Geertz, el llamado enfoque *simbólico-interpretativo*. Para el autor de *La Interpretación de las Culturas* (1997), el estudioso de las

formas expresivas ha de «describirlas densamente en su contexto» y desde el punto de vista de los actores o protagonistas que participan en ellas, lo que se ha venido a denominar el enfoque *emic* (opuesto al *etic*, al punto de vista externo del investigador). Para los simbólico-interpretativistas los cuentos, los mitos, los trovos, las leyendas dicen cosas sobre y para los que participan de y en las narraciones. La labor del etnógrafo radica en rescatar lo dicho en ocasiones percederas e interpretar las significaciones que tienen para sus actores en el contexto concreto en donde surgen. Los que han seguido a Geertz han abandonado los grandes paradigmas explicativos, las teorías universales, y las generalizaciones sobre la mente humana, para centrarse en la minuciosa descripción de significados en una cultura local. La primacía del contexto sobre el texto, del artífice de la creación cultural sobre el investigador, del proceso de génesis y recepción sobre el producto, ha abierto en las últimas tres décadas la posibilidad de comprender los fenómenos expresivos orales como hechos sociales semióticos, no sólo como textos de letra muerta.

Los trabajos de Clifford Geertz influyeron en la década de los 70 en un amplio grupo de antropólogos, sociólogos, folcloristas y filólogos, tanto europeos como norteamericanos. Un cambio crucial se estaba gestando entre los investigadores de la expresividad oral: el estudio literario de los textos daba paso ahora al análisis de los procesos de creación y recepción de estos textos en sus respectivos contextos socioculturales. El mundo de la expresividad oral comenzaba a interpretarse como proceso de comunicación, más que como compendio de letras muertas. Como nos hacen ver Bauman y Briggs en un sugerente artículo (1990), el británico Malinowski ya nos había advertido en la década de los 20 sobre la importancia del contexto cultural e interaccional en el uso del lenguaje, al prestar atención a formas artísticas verbales como los conjuros mágicos, pero no es hasta las aportaciones de autores como Bateson, Goffman, Jakobson o Hymes cuando el citado cambio epistemológico se realiza en la práctica.

Los primeros folcloristas románticos habían partido de la esencia del arte popular; los filólogos se habían volcado en la recolección y clasificación de textos motivados por la no me-

nos romántica asunción de que estarían próximos a desaparecer; los sociólogos y antropólogos habían interrelacionado los cuentos, las baladas, los poemas con la sociedad en que se enmarcaban pero, hasta los años 70, seguían empeñados en deducir sus explicaciones socioculturales de los mismos textos. Ahora la tendencia dominante centra sus esfuerzos en interpretar las expresiones verbales como «folclore-en-situación» (Zumthor 1991) poniendo el acento sobre el proceso de gestación y recepción *in situ* de estas creaciones en determinados contextos. Lo que antaño eran considerados meros textos se verán ahora como complejos procesos de comunicación estética que surgen en unas coordenadas espaciales y temporales, entre unos determinados sujetos, en un *aquí y ahora* que resulta imprescindible describir para comprender las expresiones orales como auténticos hechos sociales.

Del contexto a la *performance*

El concepto de *performance*, que en castellano cabe traducir aproximadamente -sin los matices de la palabra inglesa- por *actuación*, será el eje paradigmático de estas nuevas tendencias. Desde la pionera definición de Richard Bauman en 1977, el término ha sido aplicado a multitud de estudios sobre géneros tan dispares como los chistes, el teatro o los eventos deportivos. Bauman (1992) entiende por *performance* «un modo de comunicación intenso y estéticamente caracterizado, enmarcado de una manera especial y puesto en escena para una audiencia», «un modo de acción que construye o representa un marco interpretativo especial dentro del cual ha de entenderse el acto de comunicación». El canadiense Paul Zumthor (1991) la define en términos similares: «La *performance* es la acción compleja por la cual un mensaje poético es simultáneamente transmitido y percibido, aquí y ahora» y Blackburn (1986) dice que la *performance* es «lo que le pasa al texto en el contexto».

El término *performance* hace referencia pues a un fenómeno comunicativo que incluye la acción (cantar, recitar, contar, etc.), el acto (el canto, la recitación, el cuento), la situación en donde se actúa (una fiesta, un festival, una velada), los actores (los poetas, los troveros, los juglares), la audiencia (otros poetas, espectadores pasivos), los recursos verbales y

proxémicos utilizados (verso, prosa, movimientos corporales), y cuantos elementos formen parte del proceso comunicativo que estudiamos. Todos estos factores son relevantes para comprender las expresiones orales *in toto*, pues de su particular conjunción los actores y el auditorio infieren un marco de significados en el que las acciones (el cantar) y los actos (las canciones) se interpretan inteligiblemente. Son estos elementos los que construyen la *performance* como evento diferente al marco cotidiano. En otras palabras, la interacción de estos elementos borra la cotidianeidad y establece un nuevo contexto -el festivo, el artístico, el carnavalesco, el lúgubre- dentro del cual las expresiones orales tienen sentido. Dicho de una manera burda, en una *performance* -una velada de improvisación poética en la Alpujarra, por ejemplo- coexisten y se interrelacionan todos estos elementos que expresan a los que participan en ella (los troveros y su auditorio, en nuestro ejemplo) el siguiente mensaje: «interpretamos lo que estamos haciendo, diciendo y escuchando no en un sentido literal -atendiendo sólo lo que dicen los trovos-, como si hoy fuera un día corriente, sino en un sentido especial, pues estamos aquí y ahora en una velada trovera, y las palabras deben ser interpretadas en relación al contexto en que son dichas».

La idea de que todos estos elementos configuran un marco interpretativo, dentro del cual las acciones expresivas orales cobran su significado al proporcionarnos dicho marco los criterios para discriminar unos mensajes de otros, fue enunciada por primera vez en el trabajo de Gregory Bateson (1972), y posteriormente en el más influyente del sociólogo canadiense Erving Goffman (1974). No es éste el lugar para profundizar en las importantísimas aportaciones de estos autores para las ciencias sociales, fundamentalmente del segundo, pero sí me parece imprescindible conocer el uso que folcloristas como Richard Bauman han hecho del concepto de *frame* (marco). Para Bauman (1984) no existe ningún acto comunicativo desnudo de condicionantes situacionales, lingüísticos, socioculturales, etc. Todos se encuadran -valga la metáfora- en un marco o en varios, dentro del cual la información puede ser comunicada sin malentendidos. Un error en mi apreciación sobre el marco dentro del cual se me está comunicando un mensaje, puede lle-

varme a errar -malinterpretar- dicho mensaje, si creemos, por ejemplo, que nos están insultando en serio, cuando en realidad el interlocutor nos está gastando una broma en un ambiente que él considera festivo. Bauman cita algunos de estos marcos como ejemplos: la insinuación, la broma, la imitación, etc.

De la específica interacción de los elementos más arriba enunciados -actores, auditorio, contexto espacial, etc.- depende el que los participantes en un evento expresivo -una velada trovera, siguiendo con el ejemplo- construyan simbólicamente un marco u otro. No basta con que sepamos el contenido de un mensaje. El mismo texto puede ser un desafío, una invitación, un reproche o un alarde de erudición. Que lo interpretemos dentro del marco correcto -es decir tal como el que lo enuncia quiere que lo interpretemos- depende el que comprendamos todos los elementos que interactúan en el acto comunicativo, y no sólo los puramente textuales. No ocurre de distinta manera en los actos expresivos catalogados como artísticos o folclóricos. Una copla puede ser un piropo, una burla o una mera demostración de la capacidad poética del que la canta, y ello no depende sólo de qué diga la copla, sino -insistimos- quién lo diga, cómo, dónde, cuándo, a quién, por qué, etc. Para comprender y poder interpretar el contenido de los versos -los textos-, hemos de observar también a los troveros, al auditorio, a la situación particular, al contexto físico, al momento temporal, y a la cultura dentro de la cual se inserta coherentemente el fenómeno expresivo observado. Esta observación que en la tradición antropológica ha de ser *participante*, no puede tampoco limitarse al momento de la recitación, del cante, de la controversia trovera, sino que ha de ir más allá, investigando el antes y el después de las *performances*. La razón es sencilla: algunos elementos, claves para interpretar las *performances*, pueden aparecer en ellas de manera tácita o no expresarse siquiera. Puesto que las conductas humanas sólo tienen sentido en el contexto cultural donde surgen, el investigador ha de conocer la cultura -en sentido antropológico, holístico- de las personas que intervienen en una *performance*.

Todo acto de comunicación incluye, pues, un cúmulo de mensajes explícitos o implícitos que nos dan instrucciones para interpretar los demás mensajes. Esta comunicación sobre la

comunicación fue denominada por Bateson *metacomunicación*. En nuestro ejemplo, esto quiere decir que en cada velada trovera, en cada fiesta trovera -en cada *performance* trovera- hemos de indagar los elementos y recursos que enmarcan esos actos comunicativos como tales, como veladas troveras, como fiestas troveras, de tal manera que esto nos permita comprender cómo el participante puede interpretar los mensajes que allí se construyen. Estos elementos y recursos son a veces rastreables en los propios textos como las fórmulas lingüísticas especiales para empezar y finalizar la velada («yo soy aquel trovero...», «quiero a todos saludar», «y ahora me despido», etc.), mientras que otras se encuentran fuera del propio texto, así especiales mensajes proxémicos (movimiento del cuerpo), reacciones del público que a su vez retroalimentan al trovero (risas, críticas, versos espontáneos de algún aficionado, etc.), elementos situacionales del espacio (decoración del tablado, por ejemplo), ocasión para la que se ha llamado a los troveros (un fiesta del ciclo agrario, un festival pagado, un recital en la universidad), relación entre estos (de amistad, de rivalidad intervecinal), etc. La lista de elementos que interactúan en cualquier *performance* es virtualmente ilimitada, pero sólo pueden captarse desde la observación participante del investigador con los investigados. Lo hemos dicho con respecto al trovo en otro lugar (del Campo 2000): un análisis que se quede en la mera recopilación de los significantes, que indague exclusivamente la belleza artística de la creación poético-musical, nos acercará sólo de una manera empobrecida, parcial al fenómeno trovero. Para captar la especificidad cultural construida a través de ese arte, el investigador ha de experimentar la pragmática trovera *in vivo*, en el calor de una buena controversia trovera, en el mismo momento de su creación, en ese impreciso instante que dura la sacudida emocional del trueno poético.

Cualquiera que haya acompañado a los troveros alpujarreños en diferentes contextos sabrá que los trovos (los textos) son bien diferentes en función de todas estas variables. Un análisis comparativo nos ha demostrado que los troveros no dicen lo mismo ni de la misma manera en una velada cortijera familiar, en un multitudinario festival turístico, o en una demostración en el Aula Magna de la Universi-

dad, como hemos tenido ocasión de presenciar. Tampoco son las letras homogéneas entre los distintos troveros. La diferencia -nos decía un trovero hace poco en Granada-, entre Miguel García, apodado *Candiota*, el mejor trovero de La Alpujarra y los que de vez en cuando logran improvisar algún verso después de unas copas, es la misma que hay entre Quevedo y una comparsa del carnaval gaditano. «Dependiendo del rival que tengas enfrente», aclaraba otro, «respondes de una manera u otra, te salen unos trovos picantes o que no dicen nada, te pones chistoso o profundo». De igual manera, los troveros aseguran dar lo mejor de sí mismos cuando el público responde, pues es en interacción con ellos -mediante jaleos, aplausos, silbidos, etc.- cómo se construyen los versos a lo largo de una velada. Pero no es éste el lugar para exponer los resultados de nuestra investigación. Lo que nos ha quedado patente es que existe una multitud de factores en el proceso comunicativo trovero que no se extraen del mero análisis literario de los versos, sino que están relacionados con la situación concreta y la cultura en que dichos versos fueron enunciados.

Las aportaciones de los estudios de *performance* han sacado a la luz un problema que es familiar a todo aquel que haya recogido y transcrito expresiones orales, sean éstas cantadas o recitadas, sean narrativas en prosa o poemas en verso: ¿cómo trasladar al papel en nuestras transcripciones los elementos y recursos pragmáticos que no se desprenden de la misma letra? ¿cómo comunicar al lector la emoción despertada entre el auditorio y las reacciones de los propios actores? ¿cómo describir los movimientos de los troveros, sus gestos, el tono de sus voces? ¿cómo enmarcar los enunciados en los momentos espaciales y temporales en que surgieron? ¿cómo *pintar* la atmósfera, el ambiente, la efervescencia del *aquí y ahora*? Para dar respuesta a estos interrogantes surgió en Estados Unidos una corriente denominada *Etnopoética* en 1968, a partir del trabajo de una serie de poetas como David Antin, Jerome Rothenberg y Gary Snyder, todos ellos con formación en antropología y lingüística. Hoy algunos folcloristas utilizan las técnicas etnopoéticas, sobre todo las enunciadas en 1972 por Dennis Tedlock, y que trasladan al papel mediante convencionalismos transcriptivos algunos rasgos de la *performan-*

ce como el tiempo real de la recitación dividiendo las palabras en líneas según las alternancias de sonidos y silencios; el nivel de entonación y la voz asignando letras pequeñas o grandes, minúsculas o mayúsculas; el lenguaje proxémico de gestos y movimientos corporales mediante las anotaciones en el margen derecho de los versos, etc. A pesar de los prometedores arranques de la Etnopoética, sus contribuciones resultan cuanto menos de dudosa eficacia, ya sea por la complejidad de las convenciones transcriptivas, ya sea por las limitaciones de éstas para describir las complejas interacciones entre los distintos elementos de cada *performance*.

Conclusiones

Nuestra propuesta teórico-metodológica para el estudio de la poesía improvisada intenta paliar algunos de los déficits mencionados y aprovecha algunos de los logros de las tendencias interdisciplinarias de los estudios de *performance*. No se trata de llegar allí donde pretendemos recoger los trovos, grabarlos, transcribirlos, clasificarlos e interpretarlos con una teoría, un paradigma, ni siquiera con varios. Por el contrario nos inclinamos por un trabajo de campo interdisciplinar que no se quede en la mera recolección de textos sino que observe participativamente en el antes, durante y después de la *performance* trovera, para en última instancia comprender todos los elementos culturales, sociales, económicos, políticos, estéticos, ideológicos, etc., que no aparecen directamente en los versos de los poemas, pero sin cuya descripción e interpretación no podemos inferir la significación que el trovo tiene para sus actores. Abogamos pues por un análisis holístico, integral que aborde tanto lo dicho por los troveros (los textos), como el decir (el proceso comunicativo de éstos); no sólo el *qué* (el contenido de los versos), sino el *cómo* (la forma), que estudie no sólo a los troveros alpujarreños y sus trovos, sino *con* los troveros, *con* los alpujarreños, que indague no sólo lo explícito, lo reducible a letra, sino lo implícito, lo asumido en su cultura.

En los últimos años asistimos a un cambio epistemológico -postmodernismo, lo han llamado- en que se abandonan las viejas verdades absolutas y universales y se propugnan estu-

dios relativistas, procesuales, interdisciplinarios e intergenéricos. Como exponen Elizabeth C. Fine y Jean Haskell Speer en su libro *Performance, Culture and Identity* (1992) «un creciente número de estudiosos han encontrado en la *performance* un tipo de acción humana particularmente fructífero para la investigación. A través del trabajo interdisciplinar de los que se dedican a la comunicación, el folclore, la lingüística, la antropología, la crítica literaria, el teatro, la filosofía y la sociología, (...) ha emergido un campo interdisciplinar relativamente nuevo: el estudio de *performances*.»

No queremos dar la idea de que esto configura un nuevo paradigma. Postulamos precisamente lo contrario: deconstruir los paradigmas existentes, seleccionar de ellos cuanto pueda ser útil para el objeto específico que queremos investigar, y desarrollar el trabajo de campo desde la interdisciplinariedad de enfoques, métodos y disciplinas. El carácter holístico, interaccional, integral, polisémico de los estudios de *performance* nos lleva a aceptar más sus postulados, pero sin perder de vista que pueden caer igualmente en un exceso de relativismo, en desechar toda deducción explicativa sobre la inferencia descriptiva, en sobre enfatizar el contexto sobre el texto, como han alertado autores como Blackburn (1988). En los últimos años un buen número de estudiosos centran sus esfuerzos en reconducir lo que consideran excesos de las investigaciones centradas en los contextos, más que en los textos. Algunos proponen sustituir el énfasis en el contexto como determinado por los condicionantes sociales y físicos, por la idea de *contextualización* como proceso de negociación

en las interacciones entre los participantes de un determinado evento.

No podemos entrar aquí en las distintas variaciones de estos enfoques. En cualquier caso, creemos que la comunidad investigadora que se centra en la poesía improvisada en el mundo hispánico no puede permanecer ajena ante la reorientación epistemológica de la colección y clasificación de la literatura oral como folclore material (textos) a la observación e interpretación de la literatura oral como folclore comunicativo (*performances*). De hecho, el cambio operado no se reduce sólo a las expresiones verbales, sino que abarca toda la epistemología socioantropológica. El antropólogo James Clifford (1988) nos recuerda que podemos comprender mejor la identidad cultural de un grupo humano no estudiando sus artefactos de museos y librerías (en nuestro caso sus textos poéticos), sino observando sus actuaciones (sus «*performances*»). El cambio puede resumirse aún más: observar y describir las acciones no sólo los actos, las formas no sólo los contenidos, los procesos no sólo los productos, el trovar, los troveros, no sólo el trovo.

La disciplina del folclore ha evolucionado lentamente, a espaldas de la mayoría de las otras ciencias. Las nuevas epistemologías nos brindan una oportunidad única de llevar a cabo una investigación que destierre de una vez por todas los esencialismos pasados, los hermetismos y las limitaciones disciplinares. Esperamos, modestamente, contribuir con nuestro estudio sobre los troveros de la Alpujarra a la redignificación de la investigación folclórica en el mundo hispánico para alejarla del folclorismo de pandereta y de los reduccionismos monodisciplinares.

Bibliografía citada

ARMISTEAD, Samuel (1994). «La poesía oral improvisada en la tradición hispánica». **La décima popular en la Tradición Hispánica. Actas del Simposio Internacional sobre la Décima**. Trapero, M. (ed.). Universidad de Las Palmas de Gran Canaria, Cabildo Insular de Gran Canaria, Las Palmas de Gran Canaria.

BATESON, Gregory (1972) **Steps to an Ecology of Mind**. Nueva York, Ballantine.

BAUMAN, Richard (1984) **Verbal Art as Performance**. Illinois, Waveland Press.

BAUMAN, Richard (1992) «Performance». **Folklore, Cultural Performances, and Popular Entertainments. A communications-centered handbook**. Bauman Richard (ed.). Oxford y Nueva York, Oxford University Press.

BAUMAN, Richard y Charles L. BRIGGS (1990) «Poetics and performance as critical perspectives on language and social life». **Annual Review of Anthropology**, vol. 19.

BEN-AMOS, Dan (1972) «Toward a definition of folklore in context». Paredes y Bauman (eds.) **Toward**

New Perspectives in Folklore. American Folklore Society, Austin y Londres, University of Texas Press.

BLACKBURN, Stuart H. (1988) **Singing of Birth and Death: Texts in Performance.** Philadelphia, University of Pennsylvania Press.

CLIFFORD, James (1988) **The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art.** Cambridge, Harvard University Press.

DEL CAMPO, Alberto (2000) «El trovo alpujarreño: la comunidad recreada». **Demófilo, Revista de Cultura Tradicional** 33/34.

DÍAZ VIANA, Luis (1999) **Los Guardianes de la Tradición. Ensayos sobre la «invención» de la cultura popular.** Oiartzun, Guipúzcoa, Sendoa Editorial.

DÍAZ-PIMIENTA, Alexis (1998) **Teoría de la Improvisación. Primeras páginas para el estudio del repentismo.** Oiartzun, Guipúzcoa, Sendoa Editorial.

FINE, Elizabeth y Jean Haskell SPEER (1992) **Performance, Culture, and Identity.** Westport, Connecticut, Praeger Publishers.

FINNEGAN, Ruth (1992) **Oral Poetry. Its nature, significance and social context.** Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press.

GARZIA, Joxerra; Jon SARAUSA; Andoni EGAÑA (2001) **El arte del bertsolarismo. Realidad y claves**

de la improvisación oral vasca. San Sebastián, Bertsozale Elkarte.

GEERTZ, Clifford (1997) **La interpretación de las culturas.** Barcelona, Gedisa.

GOFFMAN, Erving (1974) **Frame Analysis: An Essay on the Organization of Experience.** Nueva York, Harper Colophon.

MACHADO y ÁLVAREZ, Antonio (1869) **Revista Mensual de Filosofía, Literatura y Ciencias de Sevilla.**

MANDLY, Antonio (1996) «Echar un revezo». **Cultura: razón común en Andalucía.** Málaga, Diputación Provincial de Málaga.

MÉNENDEZ y PELAYO, Marcelino (1943) **Poetas en la corte de Don Juan II.** Madrid, Espasa-Calpe.

TEDLOCK, Dennis (1972) **Finding the Center: Narrative Poetry of the Zuni Indians.** Nueva York.

TRAPERO, Maximiano (1996) **El Libro de la Décima. La poesía improvisada en el Mundo Hispánico.** Las Palmas de Gran Canaria, Universidad de Las Palmas de Gran Canaria.

TRAPERO, Maximiano; Eladio SANTANA y Carmen MÁRQUEZ (2000) **Actas del VI Encuentro-Festival Iberoamericano de la Décima y el Verso Improvisado.** Las Palmas de Gran Canaria, Universidad de Las Palmas de Gran Canaria.

ZUMTHOR, Paul (1991) **Introducción a la poesía oral.** Madrid, Taurus.

Identidade, ambigüidade, conflito: as performances narrativas como estratégia de análise da cultura da fronteira entre Brasil, Argentina e Uruguay

Luciana Hartmann*

En este artículo analizo aspectos de la cultura de frontera entre Argentina, Brasil y Uruguay a través de las performances de narradores tradicionales de la región. En esta zona, que abarca partes de los tres países, existe, en muchos sentidos, una cultura común, marcada históricamente, de un lado, por violentas disputas de frontera, y de otro lado, por una convivencia amistosa entre los pueblos vecinos. Por su circulación «intra» fronteras, las narrativas orales y sus respectivas performances son tomadas aquí como un importante recurso de análisis de ésta cultura.

Palabras clave: performances narrativas, narrativas, oralidad, fronteras, narradores tradicionales.

O presente trabalho visa levantar aspectos que possibilitem uma análise da cultura de fronteira entre os três países que compreendem a região do Pampa tomando para isso as *performances*¹ (Schechner 1986, 1987, 1988; Turner 1986) de narradores tradicionais da região. Em pesquisa de campo anterior, desenvolvida durante meu curso de mestrado, a observação do desempenho de narradores da região da Campanha do Rio Grande do Sul, no lado brasileiro da fronteira com Argentina e Uruguai, permitiu considerar que suas performances estão inseridas em complexos eventos narrativos (Bauman 1977; 1986), onde os diferentes narradores incorporam e reproduzem *-incorporated knowledge* (Hastrup 1994)- na sua ação mesma de narrar, aspectos da memória social que permitem identificar os indivíduos pertencentes ao grupo. Esta identificação pela memória revela-se não apenas nos termos do conteúdo das narrativas -no imaginário referido- mas através da própria vocalização e da ação corporal (Zumthor 1993; 1997) intrínsecas à transmissão destas narrativas.

Devido à sua formação cultural semelhante e o seu contato freqüente, os habitantes desta região, que engloba uma faixa de terra envolvendo parte dos três países, possuem, em muitos sentidos, uma memória comum.² Unidos, por um lado, pelas características geográficas da região -o Pampa- e por uma formação histórica e organização social similares, a população da região, por outro lado, esteve muitas vezes lutando em frentes opostas, lutas estas que tiveram como consequência o estabelecimento das atuais fronteiras políticas entre os três países.

A problemática da fronteira, inclusive pela intensidade histórica do contato nesta região, vem acompanhada de um discurso paradoxal que tende ora para afirmar a diferença -nestes momentos as tensões agravam-se e os conflitos tornam-se inevitáveis -ora para comemorar a identidade- quando a integração torna-se uma realidade. A fronteira é então o espaço onde este paradoxo entre ser igual ou ser «outro» (Todorov 1993) mostra seus contornos mais definidos: «É na fronteira que se pode observar melhor como as sociedades se formam, se

* *Doutoranda em Antropologia Social na Universidade Federal de Santa Catarina/Brasil.*
E-mail: hartmann@cfh.ufsc.br

desorganizam ou se reproduzem. É lá que melhor se vê quais são as concepções que asseguram esses processos e lhe dão sentido.» (Martins 1997: 12).

Nesta fronteira os gaúchos/*gauchos*, narradores e *cuenteros*, estão transitando com suas narrativas, apesar da fronteira, mas acima de tudo estão e são o que são por causa dela. Esta ambigüidade, hibridismos (Canclini 1998) e conflitos daí advindos são, portanto, uma abordagem central na análise das sociedades que ali habitam.

A noção de conflito utilizada ao longo deste projeto acompanha a perspectiva de Briggs (1996:13), para quem este não é simplesmente uma divergência dos processos sociais normais, mas, ao contrário, envolve formas complexas que participam na própria constituição da vida social. No Pampa, pensados em uma escala mais abrangente, os antigos conflitos armados, que envolveram episódios dramáticos, podem ser vistos atualmente substituídos por conflitos econômicos, especialmente travados por instâncias ligadas ao poder político-econômico dos três países. Já numa perspectiva mais local, os conflitos tomam uma outra dimensão e uma importância talvez muito mais significativa na vida social da região, deixando de opor países e suas economias para oporem padrões e empregados, trabalhadores urbanos e rurais, jovens e idosos, homens e mulheres, tradição e modernidade, humanos e animais, natureza e sobrenatureza... Ou seja, a identidade, entre os pequenos grupos sociais, intrafronteiriços, encontrase também, e sobretudo, na própria convivência, manipulação, interpretação e «ficcionalização»³ de suas experiências situadas de conflito.

Considerando que uma das formas privilegiadas de traduzir e transmitir experiências sejam as narrativas, acreditamos que a questão da identidade pode ser então analisada através de uma expressão simbólica comum à toda a região, os «causos»⁴ ou «cuentos» em performance, e mais especificamente através dos corpos e vozes dos sujeitos que os transmitem, pois da mesma forma que narradores brasileiros, *cuenteros* e pajadores argentinos e uruguaios também representam um importante papel como catalizadores, transmissores e recriadores desta memória e desta relação identitária comum.

A identidade aparece, então, também relacionada ao papel desempenhado pelo corpo, estabelecido como o lugar próprio da expressão da personalidade social e da individualidade, na constituição da noção de pessoa. Embora a noção de identidade seja alvo de constantes polêmicas, é possível verificar a ocorrência de uma certa unanimidade em relação ao tipo simbólico característico do Pampa. Esta imagem do gaúcho/*gaucho*, utilizada com maior ou menor ênfase nos três países, transforma-o, de certa forma, em tradutor e representante desta unidade cultural existente na região (Oliven 1992). E o papel ocupado pelos narradores neste processo de construção e de transmissão desta memória comum toma relevância quando se considera que a identidade de um povo envolve também «o imaginário local, entendido como parte do campo das representações, uma parte criadora, que chega à fantasia» (Maciel 1993:3). Poderíamos acrescentar ainda: a identidade pode envolver uma «postura» em relação ao meio e à história, relacionando corpos, comportamentos e conflitos neste contexto (Rodrigues 1975:44).

A análise da performance como «uma experiência humana contextualizada» (Langdon, 1996:6) permite então que se vislumbre algumas destas marcas identitárias que caracterizam a cultura da região, mas para isso é necessário que se verifique o quadro que define historicamente as relações de conflito e integração entre os três países.

O Campo na Fronteira: conflito X integração

O Pampa localiza-se numa zona limítrofe, entre três países, Brasil, Argentina e Uruguai, e até que estas fronteiras nacionais fossem estabelecidas, muito sangue teve de ser derramado no Rio Uruguai. A oscilação das fronteiras nesta região permaneceu durante quase três séculos, pois os limites atuais só foram definidos em 1811, daí uma certa ambigüidade, recorrente até os dias de hoje, na forma de identificação da população local com seus vizinhos, considerados por vezes como *hermanos*, outras vezes como inimigos. Mas o «pegar em armas» nem sempre esteve relacionado à posse de terras: muitas vezes foi a luta pela autonomia econômica ou pelo poder que levaram ao combate. Ou ainda uma vingança,

uma desfeita, um mal-entendido, uma traição... A partir de um dado momento, tem-se a impressão de que não era o motivo mas a luta em si que mobilizava toda uma parte daquela população. Na convivência com o conflito, a sociedade se organizava.

O Pampa -ou La Pampa- caracterizado por planícies tão extensas que chegam a causar estranhamento aos olhos não habituados a uma visão de tamanho alcance, favoreceu, pela qualidade de sua pastagem natural, a disseminação do gado, que é até hoje uma das maiores fontes de renda da região. Pensando o homem como um «produto do meio» Oliveira Vianna (*apud* Oliven 1992:51) escrevia, no início do século XX: «O gaúcho é socialmente um produto do pampa, como politicamente é um produto da guerra.»⁵ Preterindo possíveis determinismos, tal afirmação faz sentido no contexto aqui focado, já que, como verifiquei através do registro visual realizado em minha pesquisa anterior (Hartmann 2000), tanto o meio quanto as experiências históricas e de contato intercultural (e da hibridização de costumes daí originada) vão transparecer na composição das performances narrativas, seja em termos estéticos ou em termos morais. Um exemplo disso é a horizontalidade que aparece manifesta no gestual dos narradores ou a alternância, durante a narração, de expressões em ambos os idiomas, português e espanhol, ou mesmo em «portuñol» ou «fronteiriço», como é conhecida a linguagem que mescla estes idiomas.

Num outro sentido, é preciso ainda considerar a grande proposta de integração da atualidade, pretendida pelo Tratado assinado em 29/11/1991, que envolveu os três países em questão (além do Paraguai), na criação do MERCOSUL - Mercado Comum do Sul (Sanguinetti, 1997). Mas a integração mais representativa do que a gerada por acordos internacionais deste porte, no entanto, é aquela que a população local realiza cotidianamente. Exemplos disso estão em famílias uruguaias que vivem em Rivera (Uruguai) e trabalham em Livramento (Brasil), nas crianças de Quaraí (Brasil), que estudam em Artigas (Uruguai), nos argentinos de Paso de Los Libres (Argentina) que fazem compras em Uruguaiana (Brasil), nos peões de várias nacionalidades que alternam trabalho em estâncias dos três países, ou ainda nos inúmeros casamentos que resultam em famílias binacionais e bilíngües. E é nestas es-

feras que as narrativas e suas performances aparecem como um importante fio que liga contadores e audiência numa «comunidade narrativa» (Lima 1985) internacional, fazendo com que a cultura da região, com seus sotaques e gestos, também circule entre as fronteiras.⁶

Os estudos da PERFORMANCE como via de acesso: à compreensão de uma cultura

Das várias estratégias utilizadas pelos antropólogos na busca do significado, vou me deter naquelas que, procurando uma aproximação cada vez mais intensa com o «ponto de vista nativo» (Geertz 1997), encontram nas próprias narrativas e performances destes uma via de acesso privilegiada às interpretações que os membros da cultura estudada fazem de si próprios (Briggs 1988). Mas cada performance e cada etnografia são relativas a um determinado contexto cultural e seu significado só pode ser compreendido neste contexto. O que faz então com que possamos compreender o contexto? Justamente devido aquilo que nos une enquanto seres culturais, segundo Lévi-Strauss (1976), nossa capacidade de nos comunicarmos através de símbolos, pela linguagem. A grande questão, no entanto, é que não estamos tratando apenas da linguagem falada, escrita, de códigos gramaticais, como queria o antropólogo francês, mas de algo muito mais amplo, daquela linguagem que se desenvolve através de gestos, sons, do espaço físico e do contato como o outro, aquilo que chamamos de performance. Esta também possui seus códigos, mas possibilita que tanto o conhecimento produzido pela cultura quanto a reflexão sobre este envolvam seus participantes de uma forma «multisensorial» (Langdon 1999).

Antes de considerar o exemplo etnográfico, será importante explicitarmos alguns conceitos que guiarão minha abordagem. Mesmo o conceito de performance, tem usos e conotações por vezes diferenciadas. Sullivan (1986), que faz uma revisão das teorias sobre a natureza da performance, encontra nestas reivindicações comuns: 1. Há um «procedimento reconhecido» que ordena as ações da performance; 2. Há um senso de representação coletiva que é proposital; 3. Há uma «consciência» comum de que os atos performatizados são diferentes dos

eventos ordinários, do cotidiano. Na performance as expressões simbólicas concorrem para uma «unidade dos sentidos» (sinestesia) que habilitaria a cultura a «entreter a si própria com a idéia da unidade de significados» (op. cit.: 6).⁷ A performance, para Sullivan, é uma forma de hermenêutica, pois tem como principal constituinte de sua ação a reflexividade. Mas antes de refletir, ela está relacionada à própria apreensão da experiência: «(...) o ato de compreender é performativo por natureza» (1986:30), o que nos leva ao círculo hermenêutico, pois, segundo esta perspectiva, a performance tanto dá forma⁸ quanto é formada pela experiência.

Já Zumthor (2000) propõe o que chama de inversão da perspectiva etnológica, pois, segundo ele, enquanto a etnologia vai referir aos conteúdos da performance ou às formas de transmissão destes, ele os toma em relação aos «hábitos receptivos». Mas as características que o autor encontra para definir a performance estão totalmente relacionadas às pesquisas etnológicas/antropológicas, especialmente aquelas propostas por Hymes, em artigo de 1973⁹: 1. A performance realiza, concretiza, faz passar algo que eu reconheço, da virtualidade à atualidade; 2. A performance se situa num contexto ao mesmo tempo cultural e situacional: nesse contexto ela aparece como uma «emergência» (vamos encontrar a mesma questão mais desenvolvida em Bauman (1977)); 3. Performance é uma conduta na qual o sujeito assume aberta e funcionalmente a responsabilidade e é um comportamento que pode ser repetitivo sem ser redundante (semelhante ao que Schechner (1988) define como «comportamento restaurado»); 4. A performance modifica o conhecimento. Ela não é simplesmente um meio de comunicação: comunicando ela os marca. Num outro momento de seu texto, entretanto, Zumthor traz à tona o que creio que seja o grande mérito de sua abordagem da performance: relaciona-a à prática da linguagem poética, ligando esta ao corpo:

« (...) o poético (diferente de outros discursos) tem de profundo, fundamental necessidade, para ser percebido em sua qualidade e para gerar seus efeitos, da presença ativa de um corpo: de um sujeito em sua plenitude psicofisiológica particular, sua maneira própria de existir no espaço e

no tempo e que ouve, vê, respira, abre-se aos perfumes, ao tato das coisas. Que um texto seja reconhecido por poético (literário) ou não, depende do sentimento que nosso corpo tem. Necessidade para produzir seus efeitos; isto é, para nos dar prazer.» (2000: 41).

Como vimos, os dois autores, direta ou indiretamente, inspiram-se nas mesmas fontes e podemos verificar fatores comuns nas suas caracterizações de performance, sendo que ambas perspectivas poderiam ser canalizadas na clássica definição de Bauman (1977:11), que compreende a performance como um modo de comunicação verbal que consiste na tomada de responsabilidade, de um performer, para uma audiência, através da manifestação de sua competência comunicativa. Esta competência apoia-se no conhecimento e na habilidade que ele possui para falar nas vias socialmente apropriadas. Do ponto de vista da audiência, o ato de expressão do performer é sujeito à avaliação, de acordo com sua eficiência. Quanto mais hábil, mais intensificará a experiência, através do prazer proporcionado pelas qualidades intrínsecas ao ato de expressão. No entanto, Bauman, ao enfatizar o âmbito da comunicação verbal, não toca em algo que os autores acima citados abordam de forma contundente: a questão do envolvimento integral do corpo e de suas sensações em todo e qualquer ato de performance, seja ele um sonho, uma expressão musical, como em Sullivan, ou mesmo na leitura de um texto poético, como em Zumthor.

Uma outra importante abordagem dos estudos da performance, proposta em artigo de Bauman & Briggs (1990), segue a mesma linha dos autores considerados acima, assumindo, porém, uma perspectiva mais crítica ao repensar a forma com que o contexto estava sendo trabalhado nas análises de performances narrativas. Assumindo que um texto não pode ser compreendido sem seu relativo contexto, os autores propõem, no entanto, que se considere este não mais em termos «normativos, convencionais e institucionais» (1990:67) mas como «um ativo processo de negociação no qual os participantes examinam reflexivamente o discurso na forma como ele está emergindo (...)» (op. cit. 69). A este processo, no qual o próprio etnógrafo deve também se incluir,

Bauman e Briggs chamam de «contextualização»: a análise da emergência de textos em contextos. Também para estes autores a performance é um modo de comunicação altamente reflexivo, que realiza a função poética (op. cit.: 73). Inserindo textos, atores, performances e contextos em relações de poder que constituem a economia política de uma sociedade, eles propõem que seja feito um movimento do «micro» para o «macro», de um evento particular de performance para o que dela emerge do contexto político, econômico e sociocultural mais amplo.

É neste sentido que procuro realizar a análise do registro etnográfico abaixo, guardando os seguintes pontos a partir do que foi desenvolvido até então:

- assumo estes registros como minha apreensão de expressões culturais observadas em pesquisa de campo e reconheço minha interpretação como algo «relativo» tanto aos referenciais teóricos quanto ao quadro acadêmico, social e cultural ao qual estou ligada e pelo qual sou influenciada;
- minha intenção é, através da análise destas duas formas de performance, buscar significados traduzíveis e, portanto, comunicáveis à outras culturas. Ou seja, partir do micro, dentro de uma dada contextualização, para o macro, passível de ser compreendido em proporções mais amplas;
- além de todas aquelas características da

performance colocadas acima, não podemos perder de vista, nas performances que serão tratadas aqui, o fato de fazerem uso da linguagem poética,¹⁰ de que o corpo é o veículo que dá forma ao que se quer comunicar e de que todo ato de performance é reflexivo, cria uma experiência ao mesmo tempo que reflete sobre ela.

Fragmentos da Cultura da Fronteira numa Performance Narrativa

A performance descrita abaixo ocorreu no dia 23 de julho de 1998, numa tarde chuvosa, numa casa no centro de Caçapava do Sul, pequena cidade da fronteira do Brasil com o Uruguai, e contou com as presenças de Joãozinho, de 40 anos, Seu Clóvis, de 62 anos, Seu Reni, de 65 anos e comigo, que estava gravando toda a conversa.

A disposição textual do «causo» transcrito, no lado esquerdo da página, busca uma diagramação que se aproxime do fluxo da narrativa tal como ela ocorreu em sua forma oral. Esta diagramação permite também que a linguagem poética que caracteriza os causos transpareça de forma mais evidente. No lado direito da página, paralelo ao «causo», encontram-se dispositivos que servem para a análise do evento em seus aspectos contextuais, performáticos e em relação ao seu significado cultural.

Seu Reni - *Eu vou te contar só mais essa aqui:*

*tinha um senhor
que tinha uma fazenda
que tinha um figueiral,*

*mas todo mundo roubava figo dele.
(Ri) Pode gravar isso aí
que eu vou me rir depois...*

Tá gravando?

[o contador está assumindo a responsabilidade]

[apresenta o personagem principal]

[propriedade típica da região]

[plantação de árvore comum na fronteira]

[o conflito]

[através do riso ele dá uma demonstração física do prazer que tem ao narrar - ao mesmo tempo, a frase aparece como uma ruptura no fluxo da narrativa, criando um distanciamento: ao antecipar um provável desfecho cômico, o narrador cria também uma expectativa]

[remete a pergunta diretamente à pesquisadora, demonstrando plena consciência no interesse que suscita e na intenção de sua performance]

Eu - *Tá gravando.*

Seu Reni - *Cacique grava tudo.*

[faz uma referência ao índio Juruna, que se tornou famoso por «gravar tudo»]

O cara...

O nome dele era João Silveira

e ele tinha um figueiral.

[aqui aparece um prenúncio da linguagem poética, na combinação *Silveira/figueira*]

*Ele rondava lá com uma arma,
uma espingarda daquelas
de carregar pela boca
com duas buchas de pano, assim.*

[todos na região conhecem este tipo de arma e ele demonstra através de mímica para que eu, que sou de fora, possa entender, pois a compreensão da audiência é absolutamente necessária]

*E quando iam roubar figo lá
ele dava tiro prá tudo quanto era lado.*

[a justiça feita com as próprias mãos, o uso de armas, a violência, são características históricas da região]

*Aí os caras descobriram
que ele tinha medo de assombração.*

[toda fazenda mais antiga tem sua assombração, fato recorrente nos causos]
[nova ruptura]

*Sabe o que que é assombração?
Que existem nessas fazendas,
nas casas mal-assombradas, né.
Aí... cinco caras...
não, três caras, se combinaram:*

[a explicação]

[o narrador reflete sobre as próprias informações, dando margem à novas interpretações]

*«Tchê, vamos roubar, cada um,
um saco de figo desse homem.»*

[«tchê» é o vocativo mais usual na região - a sua ausência, neste caso, despertaria estranhamento]

*Aí chegaram e...
sabiam que ele tava lá rondando,
lá no meio das figueiras.
Aí veio um agarrado no outro
veio um agarrado nas cadeiras do
outro, assim,*

[demonstra com o próprio corpo, para que a audiência compreenda]

*caminhando no meio do figueiral.
E aí quando viram, ele tava lá,
aparecendo o cano da armazinha.
E aí o da frente dizia assim:
«No tempo que eu era viiiivo
aqui era o caminho dos fiiiigo...»*

[o narrador faz uma performance vocal diferenciada, enfatizando ainda mais a rima e a farsa da assombração]

E aí o véio decerto se ouriçou

[o verbo «ouricar»- arrear-se como um ouriço - faz parte do vocabulário gaúcho]

*lá no meio da árvore
e ficou lá, meio tremendo.
E aí eles:
«E eu que sou mooorto
vou agarrar o dos oooutroos...»*

[a linguagem poética, «não-natural», é delegada ao assombro, ao «sobre-natural»]

*E aí a coisa foi chegando perto.
E aí quando chegaram por aqui,
como por essa porta assim, disseram:*

[a distância de algo de dentro do causo é marcada por um objeto concreto, fora do causo, aproximando, através da performance do contador, espaços e tempos diferentes¹¹]

*«E eu que sou alma traseira
vou pegar João Silveira
que tá atrás da figueira!»*

[aqui a seqüência rimada, falada com uma entonação mais grave e numa velocidade acelerada, aparece como um importante recurso para a construção da linguagem poética - extra-cotidiana]

E ele ó,

[novamente a explicação vem através do gestual]

*saiu correndo.
Diz que até ontem de tarde eles ainda
tavam apanhando figo... (risos)*

[o uso da expressão «diz que» busca a legitimidade, ainda que irônica, do fato, que só pode ser dada por terceiros. «Até ontem de tarde» traz o acontecimento, até então fora do tempo cronológico (pois «tinha um homem...» está no pretérito imperfeito), para o tempo do contador e da audiência, um passado próximo]

A partir desta estratégia que contrapõe o texto êmico/nativo ao texto ético/analítico, como podemos interpretar a cultura local através do «causo» em questão? Em primeiro lugar, percebe-se que há uma que determina a moral emerge desta performance narrativa: para estes gaúchos, um homem que não compartilha seus bens, acaba perdendo-os. O roubo, assim, aparece aqui como perfeitamente legítimo. E poderíamos arriscar ainda: a coragem que não se sustenta frente à uma «assombração» é apenas covardia de arma na mão. É a vitória da esperteza sobre as normas

sociais que privilegiam poucos (poderíamos ir mais longe se pensarmos como o próprio conceito de «propriedade privada» é tratado de forma ambígua na região, especialmente por se tratar de uma zona de fronteira). Finalmente, uma performance como esta traz à comunidade a possibilidade de brincar, jogar, não apenas com as regras sociais, mas com as palavras, com os significados, com o próprio corpo e com o contato com o outro, proporcionando troca de informações, entretenimento e prazer aos seus participantes.

Notas

¹ O termo Performance é utilizado aqui por tratar-se, creio, da categoria de análise que melhor se aproxima

do fenômeno pesquisado. Alguns equivalentes são utilizados por diferentes pesquisadores, como Mato

(1990), que vai focar o «desempenho» de narradores, ou Pradier (1996), que vai trabalhar sobre «práticas e comportamentos espetaculares». Performance, no entanto, será sempre o termo mais recorrente.

² Lopes (1994) vai falar de uma «literatura gaúcha» (que vai compreender também a produção oral), cuja identidade está vinculada à vida nos campos fronteiriços. Segundo ele, um poema como o **Martin Fierro**, de José Hernandez (1953[1872]), composto na fronteira dos três países e enraizado no homem *de baixo* do pampa, é um índice dessa unidade de identificação cultural. No caso de minha pesquisa de campo, essa forma de identificação através das narrativas se confirma, especialmente no caso do Martin Fierro, que pude ouvir, em mais de uma ocasião, em performances que mesclavam o português e o espanhol.

³ Palleiro (1992:17-18), que trabalha com narrativas folclóricas argentinas, assinala como característica distintiva destas a recriação, mediante técnicas e estratégias retóricas de construção referencial, dos elementos constitutivos da identidade cultural do grupo. Nesta construção intervém «tanto la experiencia histórica como el patrimonio simbólico de las ideas y creencias de dicho grupo, reelaborados en un mundo posible, mediante procedimientos de **textualización ficcional**. Este mundo posible es presentado ante el receptor, por medio de recursos argumentativos dirigidos a producir un efecto de realidad, como un universo verosímil.» (grifo meu).

⁴ De acordo com Leal (1992:8) «de um ponto de vistaêmico, tudo são *causos*, o que melhor corresponderia a noção de *evento da fala*, pois trata-se de uma conjunção

de situação social para que este discurso ocorra, com um determinado estilo de narrativa e com temáticas específicas».

⁵ Neste sentido ver também o trabalho de Nichols (1953).

⁶ Passíveis de comparação mais direta, as narrativas publicadas na forma escrita são um dos exemplos mais visíveis deste contato que gera grande identidade na produção cultural da região.

⁷ Todas as citações dos originais em inglês são de tradução minha.

⁸ Interessante perceber na etimologia da palavra, *par former*, de origem francesa, sua primeira acepção já ligada ao **dar forma** (ao conhecimento, à experiência, à imaginação, etc.).

⁹ O artigo de Hymes, citado por Zumthor (2000:36) intitula-se «Breakthrough into performance».

¹⁰ Em relação à linguagem poética, baseio-me naquilo que Jakobson (1974) atribui à linguagem verbal, ampliando-o ao nível da linguagem corporal: na poética estão envolvidas seleções e combinações não usuais de elementos. Além disso, a função poética é a única dentre as funções da linguagem que trata da própria mensagem, ou seja, é auto-referenciada, logo, propicia reflexão sobre os processos constitutivos da linguagem.

¹¹ Esta a capacidade da performance, salientada por Zumthor (2000:36), de provocar o **reconhecimento** de algo até então virtual em real, atual.

Bibliografia

BAUMAN, Richard (1977) **Verbal Art as Performance**. Rowley, Mass, Newbury House Publishers.

BAUMAN, Richard (ed.) (1986) **Story, Performance and Event. Contextual Studies of Oral Narrative**. Cambridge, Cambridge University Press.

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

BRIGGS, Charles (1988) **Competence in Performance. The Creativity of Tradition in Mexicano Verbal Art**. Philadelphia, University of Pennsylvania Press.

BRIGGS, Charles (1996) «Introduction». **Disorderly Discourse. Narrative, conflict and inequality**, Charles Briggs (ed.). New York/Oxford, Oxford University Press, pp. 3-40.

CANCLINI, Néstor García (1998) **Culturas Híbridas**. 2ª ed. São Paulo, EDUSP.

CHERTUDI, Susana (1960-1964) **Cuentos Folclóricos de la Argentina**. Primera y Segunda Series. Buenos Aires.

HARTMANN, Luciana (2000) **Oralidades, Corpos, Memória. Performances de contadores e contadoras de «causos» da Campanha do Rio Grande do Sul**. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Florianópolis, PPGAS/UFSC.

HASTRUP, Kirsten (1994) «Anthropological knowledge incorporated: discussion». **Social Experience and Anthropological Knowledge**. K. Hastrup and Peter Hervik (orgs.). London, Routledge, pp. 224-245.

HERNANDEZ, José (1953 [1872]) **Martín Fierro**. Buenos Aires, Editorial Losada.

KAPCHAN, Deborah A. (1995) «Common Ground: keywords for the study of expressive culture. Performance». **Journal of American Folklore**, v. 108, n. 430:479-508.

GEERTZ, Clifford (1997) «'Do Ponto de Vista dos Nativos': a natureza do entendimento antropológico». **O Saber Local: Novos Ensaios em Antropologia Interpretativa**. Petrópolis, Vozes, pp. 85-107.

JAKOBSON, Roman (1974) **Linguística e Comunicação**. São Paulo, Cultrix.

LANGDON, Esther Jean (1996) «Performance e Preocupações Pós-Modernas em Antropologia». **Antropologia em Primeira Mão** 11:1-11.

LANGDON, Esther Jean (1999) «A Fixação da Narrativa: do Mito para a Poética da Literatura Oral». **Horizontes Antropológicos** 12:13-36.

LEAL, Ondina Fachel (1992) «Honra, morte e masculinidade na cultura gaúcha». **Brasil & França: ensaios de Antropologia Social**. Porto Alegre, Editora da UFRGS, pp. 141-150.

LÉVI-STRAUSS, Claude (1976) **O Pensamento Selvagem**. São Paulo, Nacional.

LIMA, Francisco Assis de Sousa (1985) **Conto Popular e Comunidade Narrativa**. Rio de Janeiro, FUNARTE/ Instituto Nacional do Folclore.

LOPES, Cícero Galeno (1994) «Cultura e Literatura na Fronteira». **Fronteiras no Mercosul**, Arno C. Lehnen.; Iara R. Castello, Neiva O. Schäffer (orgs.). Porto Alegre, Ed. da UFRGS/Prefeitura de Uruguaiana, pp. 14-29.

MACIEL, Maria Eunice de Souza (1993) **Figuras, Emblemas e Estigmas**. Comunicação Apresentada na IV Reunião Regional da ABA-Sul. Florianópolis (mimeografada).

MARTINS, José de Souza (1997) **Fronteira - a degradação do Outro nos confins do humano**. São Paulo, HUCITEC.

MATO, Daniel (1992) **Narradores en Acción. Problemas epistemológicos, consideraciones teóricas y observaciones de campo en Venezuela**. Caracas, Academia Nacional de la Historia/Fundacion Latino.

NICHOLS, Madaline Wallis (1953) **El Gaucho. El cazador de ganado, el jinete; un ideal de novela**. Buenos Aires, Ediciones Peuser.

OLIVEN, Ruben G. (1992) **A Parte e o Todo: a diversidade cultural no Brasil-nação**. Petrópolis, Vozes.

PALLEIRO, María Inés (1992) **Nuevos Estudios de Narrativa Folklórica**. Buenos Aires, RundiNuskín Editor.

PRADIER, Jean-Marie (org.) (1996) «Ethnos-cénologie: la profondeur des émergences». **Internationale de l'Imaginaire**. Nouvelle série, n° 5, Paris, Babel/Maison des Cultures du Monde, pp. 13-42.

RODRIGUES, José Carlos (1975) **Tabu do Corpo**. Rio de Janeiro, Edições Achiamé.

SANGUINETTI, María Luisa C. (1997) «MERCOSUR y antecedentes de Integración en América». *Almanaque 1997*. Banco de Seguros del Estado. Montevideo, pp. 30-31.

SCHECHNER, Richard (1986) «Magnitudes of Performance». **The Anthropology of Experience**, Victor Turner, Edward Bruner (eds.). Urbana and Chicago, University of Illinois Press, pp. 344-369.

SCHECHNER, Richard (1987) «Victor Turner's Last Adventure». Victor Turner, **The Anthropology of Performance**. New York, P. A. J. Publications, pp. 7-20

SCHECHNER, Richard (1988) **Performance Theory**. New York and London, Routledge.

SULLIVAN, Lawrence E. (1986) «Sound and Senses: Toward a Hermeneutics of Performance». **History of Religions**, v. 26, n. 1:1-33.

TODOROV, Tzvetan (1993) **Nós e os Outros. A reflexão francesa sobre a diversidade humana**. Rio de Janeiro, Jorge Zahar.

TURNER, Victor (1987) **The Anthropology of Performance**. New York, PAJ Publications.

TURNER, Victor; Edward BRUNER (eds.) (1986) **The Anthropology of Experience**. Urbana and Chicago, University of Illinois Press.

ZUMTHOR, Paul (1993) **A Letra e a Voz. A «literatura» medieval**. São Paulo, Companhia das Letras.

ZUMTHOR, Paul (1997) **Introdução à Poesia Oral**. Campinas, HUCITEC.

ZUMTHOR, Paul (2000) **Performance, Recepção, Leitura**. São Paulo, EDUC.

El pasado inacabado. Relato de un historiador local

*Margarita Ondelj**

En este trabajo intentaré demostrar de qué forma la memoria social refleja tanto la capacidad creadora de los sujetos como los condicionamientos sociales e históricos que la orientan. Estos dos aspectos dinámicos que intervienen en la producción de narrativas sobre el pasado modelan no sólo las identidades culturales sino también las expectativas del grupo en relación al porvenir.

El relato que el historiador local hace sobre la fundación de Cholila, una localidad cordillerana de Patagonia, será el objeto de este análisis. En particular, la manera en que construye esa historia como «gesta», los elementos que le permiten vincularla con la presencia de los bandoleros norteamericanos Butch Cassidy, Sundance Kid y Etha Place y finalmente, los aspectos de la narración a través de los cuales justifica su autoridad como historiador local.

Palabras clave: memoria social, historiador local, bandoleros, Cholila - Patagonia.

De un modo general, puede decirse que los distintos análisis aplicados al estudio de las prácticas de la memoria social se organizan siguiendo dos grandes líneas en el debate académico: las que abordan el problema destacando la creatividad de los grupos y las que lo hacen focalizando las restricciones o límites impuestos a esa creatividad.¹

Desde 1998 mi inquietud sobre la utilización del «pasado» o, con más precisión la construcción de la memoria social sujeta a los intereses, tensiones y conflictos de un tiempo que es siempre el presente,² se orientó en el estudio de las diferentes narrativas sobre la historia de una comunidad de la Patagonia.³ Lo que sigue es un análisis sobre la entrevista que realicé al Sr. Raúl Cea en Cholila, en el mes de marzo del año 1999.⁴

A través de este examen preliminar intentaré mostrar que esas dos grandes líneas que protagonizan el debate en los estudios sobre la memoria social describen, en realidad, los componentes de un único proceso que es la construcción de las narrativas históricas. Me propongo exponer el vínculo entre el relato sobre la «gesta» fundacional de esta localidad

cordillerana y un presente sometido a fuertes limitaciones.

A esta dinámica no es ajena la creación de autoridad en torno de la fuente que transmite el relato y por ello no es marginal examinar los recursos que emplea el Sr. Cea cuando construye su lugar como historiador local.

La localidad de Cholila, provincia del Chubut

Cholila es una localidad del noroeste de la provincia del Chubut. Está situada entre dos puntos de interés turístico: El Bolsón (al norte, ya en territorio de la provincia de Río Negro) y Esquel (al sur en la misma provincia del Chubut). Formó parte del área fronteriza discutida entre Argentina y Chile y su destino fue definido a través del fallo arbitral inglés de 1902. Entre fines del siglo XIX y principios del XX varias familias chilenas se instalaron en el lugar y hoy son recordadas como sus «primeros pobladores». Además de este tipo de ocupación espontánea, las tierras eran otorgadas por cesión concedida por el estado como premio a los militares que participaron en la Campaña

* Universidad de Buenos Aires. UBACyT 2001-2002 F 105. E-mail: bonapar@mail.retina.ar

al Desierto o a quienes integraron las distintas comisiones de límites, por la posterior venta de dichas cesiones, por el otorgamiento de grandes extensiones a compañías extranjeras para la producción ovina, por la adjudicación de otras a la instalación de colonias agropecuarias en las que se asentaron gupos de migrantes europeos o en las que fueron confinados gupos de aborígenes desplazados de sus tierras.⁵

En los primeros años del siglo XX se inició en esa zona una importante actividad ganadera que en la actualidad sólo abastece el autoconsumo. Hoy, no sólo se hace evidente el deterioro en la producción agropecuaria, la localidad tampoco cuenta con industrias y la actividad comercial se restringe a unos pocos establecimientos que logran abastecer la demanda de los viajeros que circulan por la zona en la temporada de verano. Son limitadas las ocupaciones que dan trabajo a los habitantes de Cholila. Al mismo tiempo, una variedad de recursos les son asignados desde el Estado (nacional o provincial) en la forma de subsidios por escolaridad, para alimentación o para realizar tareas que antes eran cumplidas por trabajadores en relación de dependencia con puestos de trabajo permanentes. Para ilustrar lo dicho puedo mencionar a modo de ejemplo los subsidios: por escolaridad del Instituto Nacional de Asuntos Indígenas («I.N.A.I.»), del Plan Educativo Nacional o de la provincia del Chubut; para la distribución de alimentos a través de los planes ASOMA, POSOCO, PRANE, etc.; de ocupación laboral como el «Plan Trabajar» o de vivienda como es el caso del «Plan Humedad» destinado a la refacción. También, estas instituciones estatales auspician sólo aquellos planes comunitarios que coinciden con la orientación de su gestión política de tal forma que queda excluida la posibilidad de formular y desarrollar un proyecto económico y social propio.

En relación al ámbito geográfico, esta localidad se ubica en una zona de transición entre el bosque y la estepa patagónica y sus cuatro valles albergan una población de 1767 habitantes al 30 de junio de 2000.⁶ Precisamente es en el valle del río Blanco donde se encuentra la cabaña que ocuparon Butch Cassidy, Sundance Kid y Etha Place en su paso por Argentina. Este sitio fue incorporado por el gobierno de la provincia como parte de su patrimonio histórico y

en consecuencia se proyecta su restauración.⁷ La comunidad, por otra parte, orienta hacia él sus expectativas a través del deseo de implementación económica de circuitos turísticos que añadan al atractivo de la pesca deportiva una oferta de carácter «cultural».

El historiador local

Cuando llegué por primera vez a Cholila en marzo de 1999 el nombre de Raúl Cea era mencionado como el referente obligado si se trataba de conocer la historia local. La homogeneidad en la respuesta resaltaba su pertinencia como fuente pero ocultaba otro aspecto: la expectativa de la comunidad frente al «extraño». Creían que yo, conociendo la historia relatada en la famosa película de la década del 60⁸ o en diferentes artículos y textos de difusión, me acercaba buscando información sobre el legendario Butch Cassidy y su banda. Esta versión «para afuera» vinculaba inexorablemente la historia de Cholila con la leyenda sobre los «bandoleros» y ubicaba a Raúl Cea como la voz «autorizada» para el relato.

El reconocimiento colectivo sobre la figura de Cea y la importancia asignada a Cassidy en la construcción de la historia local está registrado en las entrevistas que realicé y en los resultados de la encuesta que efectué en el año 2000. A la pregunta sobre los lugares de Cholila que deberían ser mostrados a una persona que recién llega, las respuestas que ocuparon el primer puesto se referían a distintos sitios naturales y las correspondientes al segundo coincidían en mencionar la «Cabaña de Butch». En otra tarea que consistió en ubicar, de acuerdo a su importancia, un listado de sitios significativos para la historia local, los encuestados eligieron la «cabaña» en primer término. En esa misma oportunidad, frente a la propuesta «¿A quién le preguntaría usted por la historia de Cholila?» de un total de 44 respuestas, el 52% identificaban a Raúl Cea como la fuente para ser consultada, mientras que en el segundo puesto, con el 30% de respuestas sobre el total, los encuestados sugirieron a «los pobladores más antiguos», categoría en la que también está incluido Cea. Con respecto a la identificación de su rol como historiador cabe agregar que en varias oportunidades la imagen de Cea fue divulgada en reportajes televisivos, hizo notas en revistas y es autor del texto so-

bre Cassidy que forma parte de un folleto de difusión de la Municipalidad de Cholila y de una guía turística y comercial sobre la zona.⁹

La entrevista¹⁰

Como dije al principio, me propongo producir una síntesis de las dos posiciones teóricas que estudian los usos del pasado porque entiendo que, además de no ser incompatibles, pueden resultar complementarias. Con ese fin, intentaré describir de qué forma el historiador local crea un relato que relaciona la presencia de Butch y su banda con la «gesta» fundacional de Cholila y lo vincula con el presente de la comunidad para transmitir aspectos comunes a las dos épocas.

Ahora bien, para organizar el análisis sobre el texto de la entrevista a Raúl Cea establecí los siguientes temas:

- I. Las condiciones de ocupación de tierras y la llegada de los «pioneros» a Cholila.
- II. La construcción del relato a través del cual Raúl Cea vincula a Cassidy con Cholila y establece su palabra autorizada para la narración:
 - a- La llegada de Butch a Cholila. El «héroe cultural» y el proyecto civilizatorio...
 - b- Raúl Cea en la historia de Cholila. Aspectos de la construcción que hace de sí mismo como autoridad en el conocimiento del pasado.
 - c- El vínculo entre el padre de Raúl Cea y Butch.
- III. La tarea de Raúl Cea: un giro a la interpretación «oficial» del bandolero y su resignificación como «vengador social».
- IV. La construcción que hace Raúl Cea de su lugar como historiador a través del relato sobre la «gesta» fundacional.

I. Las condiciones de ocupación de tierras y la llegada de los «pioneros» a Cholila

Al comienzo de la entrevista Raúl Cea refiere el cambio en el régimen de propiedad de la tierra ocurrido en Chile y cómo esta apropiación privada (capitalista) segrega a la población indígena del sur de Chile. Algunos de esos pobladores cruzan la cordillera a la altura de Neuquén buscando un ambiente similar donde asentarse:¹¹

«... Pero poco a poco se fueron enterando que los campos también eran... una propiedad producto de que el gobierno argentino había premiado a los militares de la... Campaña del Desierto, con áreas de campo. Entonces fueron corriéndose para el sur a encontrar alguna cosa que no estuviera todavía en manos de Tehuelches. Y así llegan a Cholila... la primera población física es de 1897. Primer poblador que se establece y termina su vida acá, si vale... el dato se llamaba don Ventura Solís... digamos que los primeros pobladores eligieron sin ninguna duda la zona de microclima para poder desarrollar actividades de producción primaria como lo habían hecho en Chile... y desconocían todo lo relativo a la ganadería intensiva. Luego aparecen... hay unos diez o doce pobladores, este... ya arrancaron con algún puestito por ahí con alguna pequeña construcción. Todos venían con la esperanza de encontrar algo con muy poco dinero y algún parchecito de pobreza que volaba, no hay ninguna duda y, entonces... las primeras poblaciones fueron sumamente precarias».

A fines del siglo XIX esta zona es una frontera en la que conviven y disputan indios, chilenos, ingleses, norteamericanos, gauchos, etc.

II. La construcción del relato a través del cual Raúl Cea vincula a Cassidy con Cholila y establece su palabra autorizada para la narración:

- a- La llegada de Butch a Cholila. El «héroe cultural» y el proyecto civilizatorio...

El relato de Raúl Cea se opone a la leyenda que señala a Butch y Sundance como un dúo de malvivientes huyendo de la ley y refugiándose en el sur argentino. En su versión ellos llegan a Cholila en el marco de un «programa civilizador» para la Patagonia que se perfilaba como el «nuevo oeste americano»; ellos no vienen a robar (o cuatrerear) sino a iniciar a los recientes pobladores en el arte de la ganadería:

«... Y en 1901, en 1902 aparece un trío americano compuesto por dos hombres y una mujer, se llamaban, o se hacían llamar Santiago Ryan, Henry Place y Etha Place... ellos

si demostraron desde el primer momento que tenían conocimiento de lo que era la ganadería intensiva y se convierten en los líderes de los pobladores; porque gente muy perspicaz los chilenos, se dieron cuenta que había aparecido un pseudo maestro que les iba a enseñar para salir adelante con la ganadería... hicieron las mejores instalaciones de su tiempo..., tenían más de 6000 ha. de ocupación...»

«... (A qué vino ? Vino a realizar un programa que había pergeñado... en sus... conversaciones con quienes estaban desde Estados Unidos tratando de llevar a buen término la inmigración galesa a Chubut, a la Patagonia... Y la otra cosa, es que en la Patagonia estaba todo por hacerse, pero sin los problemas del oeste americano 50 años atrás»

«... entonces él... decía... (esto trascendió en diálogo con la gente y el comentario posterior) que... la ganadería debía ser intensiva, debía ser grande, pero no se hace ganadería en un campo que no tenga condiciones para la ganadería y hacer ganadería en chiquito era una frustración, era... una mentira, no llevaba a ninguna parte. Y ahí se complementan ambas cosas ¿no? Por ejemplo la idea de tener muchos vacunos y la idea de generar los recursos que los chilenos estaban acostumbrados a producir por allá...»

«... La ganadería en chiquito no sirve, esa es la impronta que dejaron...»

b- Raúl Cea en la historia de Cholila. Aspectos de la construcción que hace de sí mismo como autoridad en el conocimiento del pasado

Cea relata la llegada de su padre y sus abuelos a Junín de los Andes, localidad ubicada en la provincia de Neuquén. Ellos, al igual que muchas de aquellas primeras familias chilenas que cruzan la cordillera, se desplazan hacia el sur hasta llegar a Cholila donde finalmente se instalan. Ellos, a diferencia del resto, tienen conocimientos que están en condiciones de demostrar (por ejemplo comenta que su abuela partera consultaba libros sobre plantas medicinales y así se diferenciaba de la práctica de las parteras aborígenes, que su padre fue uno de los primeros estudiantes por correspondencia y que tenía una muy buena caligrafía, que

su madre leía todas las noches para él y sus hermanos). De esta forma, su historia personal se entreteteje en el relato con la de aquellos «pioneros» o «primeros pobladores» y cobra al mismo tiempo singularidad en la medida que el «saber» va situándose en un lugar privilegiado.

«... esta experiencia de haber pasado los primeros años de mi vida en esas circunstancias, en ese ámbito cultural... me obligó a la necesidad de la lectura, de la información...»

Esta formación intelectual «autoriza» lo que Cea va a decir e instala a la vez el ámbito en el cual su discurso pueda debatirse imponiendo una distancia con la historia oficial y el imaginario popular.

«... Así que tengo material para publicar un libro sobre la historia de mi amigo en Cholila...»

También comenta cómo organizó la tarea: primero rescatando en su memoria el conocimiento sobre la vida de Butch que le transmitieron su abuela y su padre, luego investigando quiénes eran los personajes y «... casi un siglo de la historia americana y otro tanto de Gran Bretaña...» y finalmente tamizando «... todas las acciones que se les adjudicaron...»

Así, va urdiendo la trama entre la historia pequeña, basada en relatos familiares y cotidianos y una historia inmensa, amplia, en la que recrea el contexto del oeste americano: la Guerra de Secesión, el flujo de inmigrantes europeos hacia América y el conflicto originado por la llegada de inversiones capitalistas junto a la instalación de formas de coerción económica. A todo esto añade una caracterización sobre el propio Butch o «el perfil del personaje» que nace un año después de la muerte de Lincoln y pertenece a una familia de irlandeses, de religión mormona:

«... Y detrás de ellos están los vikingos,... así que una raza fuerte, una raza de convicciones, una raza de espiritualidad...»

Finalmente, para cumplir con el objetivo de examinar las actuaciones que oficialmente se adjudican a Cassidy, Cea lo menciona en su narración como «el personaje», «nuestro ami-

go», «Santiago Ryan», es decir, rehúsa utilizar el nombre que lo identifica como «bandolero». También utiliza un documento oficial para probar que, en la misma fecha que se atribuye a Butch el asalto a un banco de Río Gallegos,¹² él estaba siendo censado en Cholila¹³ y por ello descarta su participación en el robo.

c- El vínculo entre el padre de Raúl Cea y Butch

Manuel Cea, el padre de Raúl, nació en 1887 y tenía 17 años cuando conoció a Butch.

... él tiene una relación posterior como vecino, pero también los americanos le propusieron la posibilidad de que mi padre tenga un trabajo en la Compañía Inglesa, en la compañía de Tierras, como correo, chasqui lo llamaban en esa época...

... Otra de las cosas que mi padre aprendió de Butch Cassidy fue a enlazar. Le copió las técnicas de enlazar y el manejo de animales, consecuentemente me las transmitió...»

III. La tarea de Raúl Cea: un giro a la interpretación «oficial» del bandolero y su resignificación como «vengador social»

Con el propósito de contar otra historia, Cea vincula su interpretación sobre un proceso histórico de amplias dimensiones (como fue la apropiación del oeste norteamericano por parte de grandes inversionistas) con el relato de anécdotas personales y familiares que enfocan una dimensión más cercana y sitúan lo cotidiano en el relato.

«... ha sido muy duro para poder tratar de neutralizar la historia negra que se le hizo en Patagonia... la llegada de esa gente acá no tuvo nada que ver con el delito y ¿por qué?... acá no existieron los actores que dieron origen a su reacción en los Estados Unidos, tampoco existían los problemas... lo de caer en medio de diferendos con Chile, los perjudicó...; y por ahí, una requisitoria de un club de bancos [que] pone precio a la cabeza del trío acá en la Patagonia. Porque a él lo habían concebido..., como sus enemigos naturales los dueños de los bancos, los dueños del campo, o sea los ganaderos, que

en realidad eran inversores del este americano, del este desarrollado... Se centraliza el poder y hacen un trípode importante los ganaderos, los bancos y los ferrocarriles. Y estos establecen ciertas formas... de coerción económica para el resto de la población [entonces] aparecen las primeras bandas con el signo de Robin Hood...»

«... toda esta generación no fue una generación fuera de la ley, porque la ley no existía. No fueron unos marginados, pero sí se puede inferir de que la figura del vengador social a estos hombres -muchos en su época- les vino muy bien»

«... Entonces ellos eran una dinastía de... de chacareros, de... de hortelanos, gente que sabía sacar con mucha dignidad lo que necesitaba para vivir trabajando la tierra...»

Cea cuenta esta anécdota de su padre para mostrar que se trataba de gente con buenos modales y no de criminales:

«... Entonces, esta gente lo invitó [a su padre] a la casa, a esa casa que usted visitó, y él quedó asombrado. Él se había criado en el campo, el campamento, una vida muy primitiva, y le llamó poderosamente la atención la forma en que estaba instalada la casa. Una de las cosas que le llamó mucho la atención, fue que Ryan llega del campo cuando él está, deja el caballo en... los aperos donde dejaba los caballos habitualmente y se fue a la cocina, se lavó las manos, tenía un juego de... jarra y lavatorio de porcelana contenidos en escaparates de hierro, un pequeño espejo, un pequeño estante, seguramente ha sido algo parecido a lo que encontramos hoy en un baño, en cualquier casa de familia, bueno... se lavó las manos y después echó un poco de agua colonia en el agua para enjuagarse las manos, entonces a él le dio la pauta de que esta gente había vivido muy bien, exactamente eso, que había vivido una vida sin dificultades; en otras palabras, habrían sido ricos ya cuando vinieron...»

IV. La construcción que hace Raúl Cea de su lugar como historiador a través del relato sobre la «gesta» fundacional

Raúl Cea nace en Cholila en 1921. Comenta que «por rara coincidencia» fue en el mismo

año que el presidente de la Nación, Hipólito Yrigoyen, crea esa localidad a través de un «decreto ómnibus». Luego agrega, volviendo a instalar en el relato la presencia de Butch, que su nacimiento ocurrió: «... 16 años después [cuando] ya ellos se habían ido...».

«... Primero me sorprendí un poco, que sin pensarlo yo tuviera cierto grado de compromiso... Yo recuerdo, corría el año 84, ahora, hace poco tiempo, aparece un americano, un hombre que había sido miembro permanente del Consejo de Historia... de los Estados Unidos, escribió un libro muy interesante sobre los bandoleros en la Patagonia, pero recogió lo que sería la imaginería popular..., es decir, para la tradición del lugar quién es este personaje, qué dejó y qué me pueden contar de él. No se había hecho un análisis muy profundo de la cosa... Entonces yo le cuento al estimado profesor ese día las noticias, algunas anécdotas de esta gente, que a mí me transmitió mi abuela... Entonces él me dice: - mire, yo quiero hacer una investigación, trate de recopilarme algunos datos. Y yo me encuentro con que algunos datos que pretendí recopilar estaban absolutamente deformados e influenciados por la «historia negra» pero también..., me acuerdo que estaba leyendo a un autor argentino que expresaba que la Historia... es la... escuela de la vida, por lo tanto, hay que tratar de no tergiversarla... y yo creo que por ahí nace el compromiso, no en busca de una figuración o de sacar rédito...»

«... Yo creo que todas las pequeñas historias son muy importantes, principalmente en estos lugares tan apartados. La historia ha tenido en la escuela un tratamiento poco significativo estos últimos años, es necesario tener un punto de partida para que cada quien pueda descubrir sus orígenes,... de dónde vino. Es algo, un patrimonio que si no lo adoptan, no lo toman... digamos con compromiso quienes lo pueden tener en la mano, se pierde definitivamente...»

Esta selección de fragmentos de la narración de Raúl Cea me permite mostrar algunos de los recursos que contribuyen a la creación de autoridad. Uno de ellos consiste en introducir a su familia en el relato. Los abuelos «pioneros» o el padre aprendiz de Cassidy aparecen en calidad de testigos de los hechos que descri-

be. De esta forma, logra la verosimilitud que surge del «haber estado allí» y participar de lo cotidiano. Otro recurso, radica en el mérito que otras fuentes de autoridad (investigadores extranjeros, periodistas, etc.) le reconocen. No obstante, todo esto no es suficiente. Lo que realmente justifica su autoridad es «saber» decir. Leer y escribir son los requisitos básicos en este juego. Raúl Cea conoce las reglas y advierte que, para ingresar al debate sobre el pasado, deberá escribir estas memorias y respaldarlas ofreciendo documentos. Por ese motivo, en un momento de la entrevista hace referencia a la copia del Censo de 1905 que obra en su poder y «prueba» la inocencia de Butch en relación al robo del banco de Santa Cruz. También hace lo propio más adelante cuando informa que su padre trabajó como correo para la Compañía Inglesa de Tierras y respalda su comentario agregando:

«tenemos una documentación de 1909... el salvoconducto firmado por el secretario de la administración. Así que tenemos una documentación importante [y] fue que a mí me dio por... y la seguridad con la que él [su padre] me contó estas cosas [...] sí, esto me lo contó pero está corroborado por los documentos que tengo...»

Sin embargo, todas estas acreditaciones no alcanzan para que Raúl Cea pueda sentirse un historiador consumado. La sociedad hace contar la historia a los profesionales, a los historiadores y esto es advertido por Cea:

«... tendría que haberme interesado un poco más... para poder tener una preparación digamos... adecuada para escribir [...] no tengo formación académica, me aparece qué hacer pero no cómo hacerlo...»

Por eso él se ubica en el lugar del historiador aficionado y por necesidad, del que debería escribir libros pero no tiene formación académica, de quien comparte su «experiencia» y no la «imaginería popular», del que aporta las pequeñas anécdotas e interpreta los grandes procesos. Así, su narración alcanza credibilidad, autenticidad y le permite participar en el debate sobre el pasado de la comunidad.

Conclusiones

Raúl Cea rescata en su relato una historia de conflictos que es también la del presente y se transforma en historiador y portavoz porque es parte de ella. Está comprometido, no sólo por ser quien conoce esas pequeñas historias cotidianas que hablan de los protagonistas o porque pretende «enmendar el error» presente en el imaginario popular.

Tradicionaliza relatos familiares, aquellas anécdotas referidas al conocimiento sobre la producción ganadera, la destreza en el manejo de las armas o los buenos hábitos.

Construye contextos muy amplios orientando la historia hacia una definición que resulta necesaria: para el oeste americano plantea el conflicto que significó la imposición de un giro capitalista a la producción y la aparición de nuevos actores sociales; para el caso chileno señala las mismas condiciones. Ambos grupos se encuentran en Cholila con la ventaja, según Cea, de no estar expuestos a la misma situación que los marginó en sus respectivos países. Los dos, aportando cada uno lo mejor de sí, proyectan un futuro de progreso. Pese a ello, esa expectativa se trunca...

... Porque existía el conflicto y no sólo por el litigio sobre la frontera sino en relación al proyecto de nación. En ese contexto, también fue un obstáculo para el desarrollo local la superposición de diferentes derechos sobre la tenencia de la tierra: solicitudes para la ubicación en colonias de grupos migrantes de diferentes nacionalidades -chilenos, norteamericanos (no sólo los integrantes de la «Pandilla Salvaje»), galeses, aborígenes circunscriptos en reservaciones, ingleses con intereses comerciales, compañías chilenas, etc., participaban, hacia fines del siglo XIX y principios del XX, en el mismo escenario que disputa las condiciones de ocupación de las tierras.

Esa «gesta» inconclusa, esa postergada epopeya civilizadora que traería progreso a la comunidad a través de la producción ganadera en gran escala es metáfora del presente. Hoy, un proyecto turístico es el que sostiene las expectativas económicas locales que nunca llegan a concretarse. Otras «...formas... de coerción económica...», no ya las del oeste americano, posponen el proyecto...

Este «presente» que se traduce a nivel local en una subsistencia que es subsidiada por el

estado no deja margen para ninguna iniciativa autónoma que genere producción o empleo. El propio Cea es hijo de una familia de migrantes chilenos reconocida en Cholila y propietaria de una finca y un viejo molino harinero hoy desactivado. El deterioro que presenta la cabaña de Butch es también consecuencia de una vieja disputa sobre la propiedad del predio. Por una parte, la finca fue ocupada por un trabajador de campo y luego, por sucesivas generaciones de su familia que reclaman para sí derechos de propiedad adquiridos de hecho. Por otra, una familia propietaria de varios campos en la zona interpone derechos legalmente adquiridos sobre tierras que incluyen el predio en cuestión. De tal forma que el conflicto de intereses que se manifiesta en el caso particular sobre esta propiedad en la que Butch y su gente se establecieron en el corto tiempo que vivieron en Cholila es representativo de aquel originariamente irresuelto.

La selección de aspectos que hacen a la creación de una historia «limpia» en sus orígenes (como por ejemplo el pasaje de bandoleros a vengadores sociales) es necesaria al relato fundacional y para éste también resulta relevante suspender su clausura, no dar un final porque es una forma de posponer el proyecto (por eso en la narración no resulta significativo el destino final de los bandoleros).

Obviamente Raúl Cea al reorganizar esta historia produjo una creación propia, -en este caso una contraleyenda- pero no lo hizo de manera aleatoria. Su almacén está sostenida por un proyecto que pone a Cholila dentro de un sistema productivo nacional. Proyecto que en la historia queda trunco al igual que las actuales expectativas comunitarias que nunca llegan a concretarse. En su lugar, lo único que se reproduce son pequeñas realizaciones ajustadas a los intereses propios de un estado que genera dependencia política y económica a través de la asignación de subsidios.

Una historia cuyo final queda abierto, un historiador local que como actor social siente su incompletitud para narrar la «gesta» de su comunidad, un proyecto trunco que se arrastra desde el pasado hasta este presente insatisfactorio y dependiente, marcan la tensión en el débil hilo que enlaza ese pasado con un destino oscuro. Todos estos elementos también pueden generar en la actualidad otro tipo de tensiones, aquellas que permitan vincular un

presente propio y no enajenado con las expectativas de un futuro en el que tenga cabida la concreción del proyecto «inacabado».

El pasado es entonces ese recurso cultural que al ser actualizado orienta las expectativas

de los grupos que con estos elementos construyen su identidad. Cabe entonces, proponer la reflexión sobre mi «entextualización» de la historia de Cholila pero eso, claro está será objeto de otro trabajo.

Agradecimientos

A Raúl Cea por su disposición, compromiso y amabilidad y a Alicia Martín, Cristina Bellelli, Fernando

Fischman y Pablo Bonaparte por sus sugerencias y comentarios.

Notas

Este artículo es el resultado de una ponencia presentada en el XII Congreso Nacional de Folklore llevado a cabo entre el 15 y el 17 de junio del año 2001 en la ciudad de Córdoba.

Además, forma parte de mi tesis de licenciatura en Ciencias Antropológicas para la que cuento con la dirección de la Lic. Alicia Martín quien es también responsable del Proyecto Bienal UBA. Programación Científica 2001-2002 F 105: «Folclor en las grandes ciudades. Identidad, Cultura y Patrimonio en Buenos Aires» en el que trabajo actualmente.

¹ Una reseña crítica sobre estas dos perspectivas junto a una propuesta alternativa que las ubica en su interacción fue realizada oportunamente por Claudia Briones (1994).

² Ver Briones, Claudia (1994).

³ Esta oportunidad tuvo lugar gracias a la propuesta de la Lic. Cristina Bellelli de incorporarme a su equipo en el Proyecto de Investigación Trienal CONICET 1999-2001 «Arqueología y arte rupestre en la Comarca Andina del Paralelo 42º. La localidad de Cholila (Chubut)» con el objeto de estudiar las relaciones del grupo local con el patrimonio arqueológico y con la tarea de los arqueólogos que trabajan en la zona desde 1995.

⁴ Hasta el presente realicé dos trabajos de campo. En marzo de 1999 hice entrevistas y una prospección etnográfica de la comunidad y en marzo de 2000 entrevistas, una encuesta y la filmación del video «*Marcas del Tiempo en Cholila*» producido a través del Proyecto Anual UBA. Programación Científica 1998-2000 AU 19: «*Arqueología, Memoria y Comunidad. Un video sobre usos del pasado y la investigación arqueológica en la localidad de Cholila (provincia del Chubut)*» con dirección de la Lic. Cristina Bellelli (Guión y realización del video Lic. Carlos Masotta).

⁵ Ver: AAVV (1995,1996 y 1998); Finkelstein, D. & M. M. Novella (1999 y sus distintos trabajos manuscritos); Finkelstein, D.; M. M. Novella & M. Gavirati (1999); Novella, M. M. & D. Finkelstein (2000).

⁶ Ver: Dirección de Estadística y Censos de la Provincia del Chubut. Agradezco a Tamara Alberto de la «Casa de la Provincia del Chubut» en Buenos Aires haberme proporcionado este dato.

⁷ Ver: Comisión Orígenes (1996,1998 y ms.).

⁸ «*Butch Cassidy and the Sundance Kid*» fue el título de la película filmada en 1969 por la Twentieth Century Fox. Su guión identifica a los norteamericanos como «bandidos populares» y deja abierta la posibilidad sobre su retorno a EUA luego del tiroteo de 1908 ocurrido tras el robo del dinero para la paga de jornales de una mina boliviana.

⁹ Ver: Urien, Paula:1997; entrevista de Mario Markich para canal TN; entrevista para canal 7-ATC; Editorial Salir:1999, Guía Salir: 2000.

¹⁰ El 23 de marzo de 1999 tuvo lugar la entrevista con Raúl Víctor Cea en el ámbito en que se presenta la «*Muestra Fotográfica Histórica de Butch Cassidy*». El lugar -también salón de té-, está en el pueblo a una cuadra de la plaza y es propiedad de su hija que luego de recibirme se retiró. Nos ubicamos en una mesa junto a una de las ventanas. Todas las paredes están tapiadas con fotos de los «bandoleros», de la familia Cea y de muchos pobladores de fines del siglo XIX y comienzos del XX. El Sr. Cea no se dirigía a mí cuando hablaba sino que su mirada y su postura corporal se orientaban hacia el lado opuesto al que yo me encontraba. Su relato estaba muy organizado, expuesto en un tono de voz muy parejo. Prácticamente no hice intervenciones. Estuvimos solos durante las más de dos horas que duró la entrevista.

¹¹ «...nos vamos a manejar... como se autodenominaban ellos: mapuche. O sea «hombre de la tierra»... ellos tenían como posesión, digamos... de propiedad, la casa donde vivían, pero no la tierra donde estaba implantada, vale decir que la tierra era así cosa en común y en cambio el... gobierno de Chile, ya el país, había establecido las normas... que regían en Europa en ese tiempo ¿no? ... el hombre como dueño de la tierra, dueño y señor del área... el que provocó la expectativa de la gente que tenía dinero que podía... hacer inversiones en el sur, modificar económicamente esto... Y... entonces se produce el forcejeo natural... el no entendimiento a las leyes fundamentales respecto de la tierra... y... se produce una forma de segregación de una buena cantidad de habitantes. Y esta gente... bueno, habían perdido algo que... que para ellos era sumamente importante: su filosofía respecto de la tierra. Y... entonces

trataron de migrar a la Argentina. Quedaron sobrando por allí... y optaron por venirse a la banda oriental de... la cordillera pensando que tendrían una posibilidad... de ganarse la vida de la misma forma que lo habían hecho hasta ese momento y sin las presiones... inmediatas del país...»

Bibliografía

AAVV (1995) **Recuerdos en la Memoria. Fragmentos de historia de Cholila**. Programa de Historia Oral (PRHO). Secretaría Académica. Universidad Nacional de la Patagonia, Trelew.

AAVV (1996) **De allá vengo y acá me quedo** Programa de Historia Oral (PRHO). Secretaría Académica. Universidad Nacional de la Patagonia, Trelew.

AAVV (1998) **Viviendo con mi historia... Breves relatos de mi pueblo. Cholila 1998**. Municipalidad de Cholila. Escuela N° 727. Programa de Apoyo a la Educación Intercultural Aborígen. Instituto Nacional de Asuntos Indígenas. Secretaría de Desarrollo Social. Presidencia de la Nación.

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. Archivo para las Ciencias del Hombre**. Vol. XXI:99-129. Instituto de Ciencias Antropológicas y Museo Etnográfico «J. B. Ambrosetti». Buenos Aires.

COMISIÓN ORÍGENES (María Cristina RENALDI, Jorge LOUSTAU, Liliana de BENITO, María PANIQUELLI, Piedad LOZANO, Mercedes BILBAO) (ms.) (1996) «Chubut. Rescate de su patrimonio cultural. Una tarea pendiente». Granada, **3er. Congreso Internacional de Conservación del Patrimonio**.

COMISIÓN ORÍGENES (Mercedes BILBAO de GALINA, María Cristina RENALDI de LOUSTAU, Jorge LOUSTAU, Piedad LOZANO & María PANIQUELLI) (ms.) (1998) «Patrimonio Arqueológico y Comunidad». La Habana, Cuba, **IV Congreso Internacional del Patrimonio Arquitectónico y Edificación**.

COMISIÓN ORÍGENES (Mercedes BILBAO de GALINA, María Cristina RENALDI de LOUSTAU, Jorge LOUSTAU, Piedad LOZANO & María PANIQUELLI) (ms) (1994) «Informe sobre comisión realizada a la región noroeste (del 31-01 al 05-02-94)».

COMISIÓN ORÍGENES (Mercedes BILBAO de GALINA, María Cristina RENALDI de LOUSTAU, Jorge LOUSTAU, Piedad LOZANO & María PANIQUELLI) (ms.) «Propuestas de recuperación de inmuebles en el municipio de Cholila»

DIRECCIÓN DE ESTADÍSTICA Y CENSOS DE LA PROVINCIA DEL CHUBUT (2000) «Distribución de la población en localidades y parajes. Proyección de población por localidad y departamentos estimada al 30 de junio de cada año»

FINKELSTEIN, Débora & María Marta NOVELLA (1999) «Sobre cómo traspasar fronteras. Del Nahuel

¹² Se refiere al robo del Banco de Londres y Tarapacá ocurrido en febrero de 1905.

¹³ Se trata de una copia del Censo Ganadero de 1905 que se exhibe en la «*Muestra Fotográfica Histórica de Butch Cassidy*» que organizó Mirta Cea en el ámbito en el que transcurre la entrevista.

Huapi al Sur. Algunas reflexiones preliminares». **II Congreso de Historia Social y Política de la Patagonia Argentino - Chilena. Trevelin 1997**. Secretaría General de la Gobernación. Rawson, Chubut, Pág. 72-89.

FINKELSTEIN, Débora & María Marta NOVELLA (ms.) (1999) «El `oeste`: Población, identidad y relaciones económicas entre el Lago Nahuel Huapi y el Lago Buenos Aires. 1880-1920». **III Congreso de Historia Social y Política de la Patagonia Argentino - Chilena. Trevelin**, Secretaría General de la Gobernación, Rawson, Chubut.

FINKELSTEIN, Débora & María Marta NOVELLA (ms.) (1999) «Caminando hacia el sur. Los inmigrantes chilenos en el Oeste chubutense. Algunas consideraciones». **III Encuentro de Historiadores argentino chilenos**. Centro Cultural Gral. San Martín, Buenos Aires.

FINKELSTEIN, Débora & María Marta NOVELLA (ms.) (1998) «La migración chilena y la articulación de distintas narraciones discursivas estatales». **IV Jornadas de Historia Regional**. Universidad Nacional de la Patagonia Austral, Unidad Académica Caleta Olivia, Esquel, Chubut.

FINKELSTEIN, Débora & María Marta NOVELLA (ms.) «Cruzando la cordillera con familia, animales y avíos». **Libro del Museo Leleque**. Leleque, Chubut, (en prensa).

FINKELSTEIN, Débora, María Marta NOVELLA & Marcelo GAVIRATI (1999) «Ocupación de la tierra en el noroeste del Chubut. Poblamiento y producción agropecuaria en el valle de Cholila, sección J III, (1900-1919)». **II Congreso de Historia Social y Política de la Patagonia Argentino - Chilena. Trevelin, 1997**. Secretaría General de la Gobernación. Rawson, Chubut, Pág. 27-42.

GUÍA SALIR (2000) **Guía Turística y Comercial**. Año 2. N° 3. Enero 2000. Buenos Aires.

MUNICIPALIDAD DE CHOLILA. (1999) **Cholila**. Editorial Salir Chubut

NOVELLA, María Marta & Débora FINKELSTEIN (2000) «El pasado como recurso turístico. El caso de la Comarca Los Alerces». **Pueblos y Fronteras de la Patagonia Andina. Revista de Ciencias Sociales**. Año 1 N° 1 Octubre de 2000. Pág. 56-61.

URIEN, Paula (1997) «Butch Cassidy sigue disparando» **Revista La Nación**, N° 1436 del 12 de enero de 1997. Pág. 38-40

La transición política y económica vs. la tradición de la narrativa local. Un ejemplo polaco

Violetta Krawczyk-Wasilewska*

En la actualidad, experimentamos una variedad de procesos de transformación. Por un lado, están conectados a la globalización de la cultura, por el otro, a los cambios políticos y económicos en diferentes regiones del mundo. Al observar la modificación en los procesos de la tradición narrativa, uno puede ver cómo la transformación ha tenido una vasta influencia en la memoria social e histórica de las comunidades locales. La autora presenta este problema usando las conclusiones de los casos de estudio de mayor actualidad en Polonia (país que solicita su ingreso a la Unión Europea) en donde la revolucionaria transformación política y económica aparece a comienzo de la década del '90.

Palabras clave: transformación, globalización, memoria social, narrativa.

Los estudios sobre los procesos culturales y de cambio en el mundo moderno no son algo nuevo para la etnografía, la antropología o el folclore. Durante las últimas décadas los especialistas en estas disciplinas han tomado conciencia que la continuidad cultural es algo importante, en especial en un período de cambio social, económico y político radical. La continuidad cultural ayuda a cualquier tradición a unirse y conecta a las pequeñas con las grandes comunidades. Es también obvio que los cambios sociales permanentes son una precondition de la continuidad y la discontinuidad.

Tomando en consideración los cambios sociales recientes que siguieron a la caída del socialismo en Europa del Este, advertimos que en situaciones de cambio, términos como *continuidad* o *cambio* no son ya útiles, dado que no pueden describir ni explicar las realidades sociales o culturales en toda su dimensión. Esta es la razón por la cual el término *transición* o bien *transformación* son mucho más útiles en ocasiones en las que se da un completo rediseño de los sistemas básicos de significado e inter-

pretación de un mundo social transformado y de la vida cotidiana.

Observamos que mucha gente que vive en países post-comunistas han advertido rápidamente cuál es la nueva realidad social, luego de que despertaron del trance del sueño utópico capitalista post-transicional. El establecimiento de un sistema multipartidario fue el cambio democrático inicial y fundamental que causó una serie de consecuencias, tales como el mercado libre, las privatizaciones, el crecimiento del consumo, los derechos humanos, los cambios en los sistemas de valores y las normas, cambios radicales en estilos de vida cotidiana, intensificación de los contactos internacionales, inmigración, etc.

Deberíamos mencionar también los efectos colaterales no intencionales de los mencionados cambios: el desempleo, los cinturones de pobreza, las patologías sociales, el recrudecimiento del chauvinismo, los nuevos racismos, la emergencia de organizaciones paramilitares, etc.

* University of Łódź, Polonia. E-mail: wasil@krysia.uni.lodz.pl

Traducción de Silvia Balzano.

Nuestro laboratorio viviente muestra que los académicos de Europa oriental tienen que reformar sus abordajes tradicionales de cara a las nuevas sociedades informatizadas, que comparten miedos, se conectan con la globalización, la desintegración social, la occidentalización de la cultura popular y muchos nuevos fenómenos.

Para los folcloristas, las narrativas cotidianas, así como también las historias de vida de la narrativa individual, expresan las evaluaciones populares y las opiniones que comparan el presente con el pasado. Esta memoria colectiva social puede ser entendida como un conjunto de imágenes creadas por varios grupos sociales.

Tales imágenes están basadas en temas que surgen de la experiencia social y son comunes a todos los miembros de cualquier grupo individual. Me gustaría añadir que la naturaleza de la vida es más bien no narrativa, mientras que la narración es una forma de percibir nuestra propia experiencia individual.

Es de importancia vital el estudio de las relaciones entre la memoria social colectiva en las narrativas (dado que pertenecen a la tradición) y la memoria histórica (como imagen fáctica de la transición). Este tipo de estudio es muy útil en la comprensión de las mentalidades sociales de la Europa post-comunista.

Con 40 millones de habitantes, Polonia ha atravesado un proceso de transición política y económica desde 1989. En este momento, la nación está solicitando ser miembro de la Unión Europea, sobre la base de ser un estado independiente y democrático con una economía de mercado libre. Por otra parte, la sociedad polaca, que ha estado acostumbrada a vivir en un estado benefactor por más de 40 años, está pagando ahora el precio de la transformación. Esto incluye: el sentimiento social de una inestabilidad económica personal, un alza del desempleo que llega al 20% en algunas áreas, la relativización de valores y normas, nuevas patologías sociales y la falta de respeto por las autoridades morales tradicionales.

La transición y la globalización, tanto como la aparición de la revolución informática (Internet y las tecnologías computarizadas) han causado problemas sociales adaptativos, especialmente para aquellos nacidos hacia 1940. Esta generación ha tenido que vivir muchos cambios históricos como el Stalinismo en su

niñez, muchos disturbios políticos entre 1960 y 1980, la ley marcial en 1981 y 1989 como el comienzo de un sistema político nuevo.

Aquellos que experimentaron estos cambios comparan y confrontan el pasado con el presente. Las investigaciones que se llevan a cabo en el Departamento de Folclore de la Universidad de Lódz se concentran especialmente en esta generación que vive en nuestra ciudad. Lódz es una gran ciudad central, situada en Polonia, con más de un millón de habitantes. Hace más de cien años, Lódz desarrolló una industria textil que desapareció completamente a principios de 1990, produciendo una alta tasa de desempleo.

A la luz del análisis de las narrativas de esta generación local, así como de sus autobiografías y de sus historias de vida, llegamos a la conclusión de que la memoria social individual, tanto como la memoria colectiva, sufren sus propias transformaciones con el correr del tiempo. Parecería que esta generación debería poseer una huella emocional por los eventos del pasado. Pero este no es el caso. Desde que los discursos políticos empezaron a ser transparentes y abiertos, el pasado histórico y político dejó de afectar las emociones de la gente. Hoy en día, la atención está dirigida hacia el presente y los eventos futuros.

En sus narrativas, la gente común parecería no demostrar la memoria histórica, mientras que las elites intelectuales y políticas sí utilizan la noción del pasado en sus actividades. En especial los políticos de orientaciones diferentes utilizan el pasado para subrayar sus propias identidades y legitimar sus reclamos a fin de ejercer su poder político.

Todo esto ocurre mientras se advierte poco o nada de interés respecto de la gente común, cansada de las reformas frecuentes y bastante preocupada por las cuestiones cotidianas. En sus recuerdos, esta gente se concentra en los hechos que tienen influencia en sus vidas personales y familiares. El pasado se mide por los recuerdos de su matrimonio, del primer nacimiento de un hijo, los duelos, del primer empleo, la primera vivienda, etc.

La mayoría de los narradores aprecian enormemente su vida cuando eran jóvenes y entusiastas. Estos recuerdos confirman la existencia de una memoria episódica que atesora eventos extraordinarios. En este caso, el pasado es

percibido como una recolección de situaciones significativas, que difieren, aunque son similares al presente. La gente trata y siente este tipo de memoria, en tanto actualización de los eventos del pasado, como una continuidad.

Las actitudes comunes parecen estar influenciadas por un modo de pensar que conduce a la creencia de que los eventos del pasado están constantemente grabados en nuestra memoria. Pero este pasado es, a menudo, modificado y revisado en las narrativas debido al hecho de que la memoria es un acto creativo de la imaginación. Esta es la razón por la cual la gente tiende a crear sus propias imágenes a través de la memoria.

Al recordar el pasado, la gente frecuentemente acentúa algunos eventos a fin de interpretarlos a la luz de los eventos consecuentes, así como también a la luz de sus necesidades actuales. De esta manera, los narradores evalúan el pasado de acuerdo a su perspectiva actual.

Es difícil de entender cuán rápido han olvidado una cantidad de eventos que indicaban el compromiso de la gente común con la vida po-

lítica. Por ejemplo, tomemos en consideración dos períodos históricos diferentes (los así llamados períodos *Socialistas* y el *Tiempo de la Solidaridad*) y el hecho de que el partido comunista tenía 2 millones de miembros (uno de cada 10 trabajadores polacos) y el movimiento de «Solidaridad» que consistía en 10 millones de miembros (el 80% de la población trabajadora).

¿Qué ocurre entonces con la memoria social actual del pasado? Uno debe tener en cuenta que hoy en día los renovados héroes nacionales están reemplazando a los viejos monumentos y a los nombres de calles, así como también nuevos feriados nacionales y aniversarios aparecen en nuestro calendario. Podemos concluir que somos testigos de este proceso en el que los eventos históricos y políticos son transformados en productos simbólicos utilizados con el fin de hacer propaganda política y comercial.

La memoria histórica del pasado encuentra su camino en los libros de texto escolares, en donde la memoria social, expresada en narrativas locales, está sufriendo una transición hacia el presente y el futuro.

Folclore laboral: su representación a través de la narrativa¹

Patricia Coto de Attilio*
y Elena Hourquebie de Corbat**

Nuestro artículo relaciona dos conjuntos de textos y sus respectivos contextos de enunciación: una leyenda urbana sobre la aparición de seres extraterrestres y las narrativas de los periodistas que explican el tratamiento diferencial que ésta sufre, al transformarse en noticia, en los medios. Esto revela un proceso de construcción de la identidad dentro del grupo laboral, que podría ser un indicador de comportamiento folclórico. También se analiza la expresión e identificación de los vecinos del barrio, quienes manifestaron, a través de sus relatos, sus problemáticas personales y colectivas, convalidando la función social de la narrativa oral y la interacción entre el rumor, la leyenda y la noticia.

Palabras clave: folclore laboral, leyenda, contexto.

1. Descripción general

Esta investigación se enmarca en los trabajos anteriores dirigidos por Martha Blache (CONICET) y Juan Angel Magariños de Morentin (Universidad Nacional de La Plata), bajo cuya coordinación se inició el estudio de la temática del Folclore de los Periodistas. En función de estas actividades, analizamos las características del grupo laboral, a través de ciertos lexemas, que por su recurrencia y especificidad, definimos como «identificatorios», en la medida en que, siendo de uso común, sufren un proceso de resemantización. Las conclusiones provisionales fueron publicadas en volúmenes de la *Revista de Investigaciones Folclóricas*, 11 y 12.

Posteriormente, se analizó las relaciones intragrupalas, reveladoras de subgrupos dentro del grupo laboral: por especialización, (periodistas políticos, deportivos, policiales, etc.) y otras subdivisiones como la edad, la formación, el reconocimiento social (Coto y Hourquebie 1998). Estos análisis nos permitieron construir una imagen del grupo laboral y

de sus relaciones intra e intergrupales y, particularmente, de su manifestación a través de sus narrativas, como la leyenda que nos ocupa.

Recuperamos, en parte, la «cocina» del periodismo, a partir de un tema disparador, ya que la manera de reaccionar frente a la leyenda como materia de la noticia, responde a una idiosincrasia con la cual el periodista, como miembro de un grupo, construye su identidad personal-laboral en relación con la línea editorial de la empresa periodística, colegas del propio y de otros medios y el público (real o imaginario).

2. Marco teórico

Partimos de los conceptos sobre **folclore**, especificados por Martha Blache y Juan Angel Magariños de Morentin, (1992:31) entre los que damos prioridad al enunciado que afirma que **«el mensaje folclórico contiene información sobre la identidad de un grupo hu-**

* Universidad Nacional de La Plata, Argentina. E-mail: gabrielattilio@infovia.com.ar

** Universidad de Morón, Argentina. E-mail: corbat@topmail.com.ar

mano determinado. Dicho mensaje produce el reconocimiento intragrupal, por afirmación o por negación de características identificadoras de tal grupo» (1992:32).

Los comportamientos de un grupo, que emergen en un determinado ámbito de trabajo podrían ser caracterizados como propios del **folclore laboral**, si entendemos por tal aquél que se va construyendo, como «un particular modo de hacer» (Blache y Magariños de Morentin 1992:34) cotidianamente, generando un sistema de comunicación y un código específico, que resultan funcionales en el manejo de las relaciones interpersonales del grupo.

Adherimos al concepto de **Folclore** como **identidad diferencial** de Richard Bauman (1989:31) y especialmente a su análisis de la **interacción comunicativa** (1989:6-8). En particular, también ha sido de utilidad el concepto de **factor esotérico y exotérico** de William Hugh Jansen (1988:5-16) ya que, a través del **reconocimiento del sentido de pertenencia, un grupo construye enunciados que revelan su identidad**, en la medida en que se analice cómo los miembros se describen a sí mismos y cómo creen que los describen los miembros de otros grupos (factor esotérico), cómo los describen realmente los miembros de otros grupos y cómo un grupo describe al otro (factor exotérico). Estos conceptos en su aplicación permiten la delimitación de subgrupos posibles (por edad, formación, especialidad). Es interesante observar cómo los periodistas jóvenes se describen a sí mismos y a los periodistas mayores y viceversa, a partir de su aceptación o de su crítica a esta leyenda.

Aplicamos la metodología de análisis propuesta por Hermann Bausinger (1988:17-28), al incluir la consideración de los contextos de actuación (textual, situacional, social y societal).

En particular, en cuanto a la **leyenda**, nos basamos en las definiciones de Linda Dégh y Andrew Vászonyi (1988a:63), quienes la consideran «**proyección colectiva de las emociones básicas**». En «Leyenda y creencia» los autores explicitan el «proceso de la leyenda», el cual se concreta a través de un «conducto» de transmisión (Dégh y Vászonyi 1988b:3-42). La leyenda parte de un evento, real o imaginario, narrado por un proponente a sus receptores que, a su vez, funcionan como transmisores en la medida en que la narración adquiera significación para el acto de enunciación.

Recuperamos las referencias de Susana Chertudi, quien observa el surgimiento de narraciones orales sobre seres y fuerzas sobrenaturales, en comunidades rurales y urbanas, como los relatos sobre el fenómeno OVNI (1991:172-3).

3. Metodología

Realizamos entrevistas a periodistas de distintas edades, pertenecientes a empresas de la prensa escrita de la ciudad de La Plata, solicitando relatos de experiencia personal. Surgieron con frecuencia leyendas urbanas, algunas de carácter global, como el hallazgo de un hueso de rata, en la tráquea de una comensal de un restaurante chino, o bien, otras, muy particulares de la tradición oral platense, como el rotisero que asesinó a su cuñado y rellenó empanadas. Entre dichas leyendas urbanas, una fue planteada por los entrevistados como de circulación muy frecuente en el grupo: los enanitos verdes. Observamos que su narración puede funcionar como signo de identidad grupal laboral por la metanarrativa que pone en evidencia, motivo por el cual fue seleccionada.

Simultáneamente se confrontó con el material gráfico publicado en los diarios locales y con el análisis de las películas que, directa o indirectamente, permiten establecer relaciones intra e intertextuales, con predominio del eje diacrónico, de acuerdo con la metodología propuesta por Blache y Magariños de Morentin.

El material recolectado y el marco teórico expuesto, sumado a los aportes de van Dijk (1980:123-146), en torno al **valor pragmático y comunicativo del discurso**, y M. Bajtín (1997:248-293), en cuanto al **perfil del emisor**, orientaron nuestra interpretación. Asimismo, se analizó las relaciones intertextuales, como parte del **contexto textual**, del que habla Bausinger (1988:17-28).

4. Desarrollo

4.1. Contextos de enunciación

La leyenda, además de su argumento, el hallazgo de seres extraterrestres, revela un elemento de significación de gran importancia: la valoración del narrador-periodista sobre su grupo laboral y sobre las conductas diversas que genera el ejercicio de la profesión. En este aspecto, consideramos oportuno recordar los

enunciados de Hermann Bausinger en torno al contexto de la narración, como elemento altamente significativo para la interpretación de la totalidad del fenómeno comunicacional (1988:17-28). Bausinger plantea la existencia de un contexto textual, situacional, social y societal.

4.1.1. Contexto textual

En líneas generales, el contexto textual es el conjunto de elementos que participan en la construcción del discurso que dan marco al relato (conversación, broma, entrevista, analizados y descriptos como textos). Se presenta, en el caso de esta leyenda, muy complejo, ya que revela que cada entrevistado plantea la coexistencia de esta narración con los comentarios de los policías que actuaron en la investigación del hecho, de los vecinos del barrio y de hasta parasicólogos que analizaron el caso. Estos contextos textuales han sido percibidos a través de las entrevistas y de los recortes periodísticos de *El Día* y *Tiempo argentino*, publicados entre el 1 y el 8 de diciembre de 1983. En breve recorrida por los artículos periodísticos, observamos la construcción inicial, como rumor («Habrían visto 'enanitos verdes' en Villa Montoro», 3 de diciembre de 1983, «Habrían fotografiado a los 'enanitos verdes'», 6 de diciembre de 1983). Esta expresión potencial de los hechos, en la estrategia discursiva habitual de los periodistas, verificable a través del uso de verbos en modo condicional, sirve para expresar aquellos episodios no comprobados. Dicha estrategia se reafirma con la imposibilidad de dar identidad a los testigos («quienes hasta el momento no dieron a conocer sus nombres»). Luego de la desmentida policial, las primeras noticias realizan una mención fragmentaria del episodio y, particularmente, de las reflexiones de quienes decían haber oído los hechos, así como la descripción de la casa abandonada, lugar mágico, donde, aparentemente, sucedieron las primeras apariciones.

Este caso sin clarificación nos permite observar la **interacción permanente y alimentación mutua entre rumor-leyenda**, de acuerdo con las observaciones de Patrick B. Mullen (1989:42). Este autor analiza también su manifestación a través de los medios periodísticos. Las noticias de nuestro corpus reafirman esta interacción, al punto de que se en-

trevista al comisario, quien afirma no haber visto nada y, paralelamente, se interroga a un «jovencito» de catorce años que fue perseguido por cuatro o cinco de esos enanitos. El diario *El Día* califica de «misterio» lo sucedido y no ahorra comentarios decididamente ambiguos, que oscilan entre la negación sistemática de los policías intervinientes hasta el rumor.

«... el comisario Villar dijo que 'me gustaría agarrar a uno de una vez por todas a ver si solucionamos todo este asunto. Yo no vi nada, es algo bastante inverosímil pero es evidente que la gente está inquieta. Ya le digo, o no pasa más nada o pasa algo importante que haga variar totalmente las cosas (El Día, 3 de diciembre de 1983).

De este modo, el rumor, al igual que la leyenda, presenta las funciones, emocional y cognitiva, reconocidas por Mullen (1989:51-54) y, por lo tanto, desahoga las tensiones y ansiedades de la comunidad y, a su vez, intenta una resolución coherente colectiva de una problemática, acudiendo a los recursos intelectuales del grupo.

En este punto se evidencia el proceso de «solidificación» del rumor para convertirse en leyenda, que describen Allport y Postman, (citado por Mullen 1989:41). De acuerdo con este autor, observamos que el texto oral y su manifestación periodística presentan las características de la leyenda, como especie narrativa compleja que supone una creencia, estilo, estructura y elementos definitorios.

Días después, el rumor, con el agregado de datos científicos o seudo científicos, adquiere la dimensión de leyenda, que podemos encuadrar dentro de la tipología de leyenda de seres extraterrestres:

«Desde la antevíspera, la casa de 600 entre 2 y 3 es visitada por un grupo de investigadores pertenecientes al Instituto Cosmobiológico Internacional de Vivencia Extraterrestre, con sede en Ginebra, Suiza, cuya representación en Argentina funciona en la capital federal. [...] 'Captamos una serie de sonidos, incluso una especie de música de evidente origen extra terreno. Cerca de las 4 tomé fotos con cámaras infrarrojas y percibí formas extrañas, diminutas y de voluminosa cabeza. No eran niños porque a esa hora

no había. Todo el material ha sido enviado a Buenos Aires, quizá mañana tengamos un primer resultado de los análisis' [...] El supuesto mensaje que los seres verdes habrían dado al parapsicólogo platense Oscar Avendaño, para que se lo transmita a Raúl Alfonsín, sería una recomendación para que Argentina abandone todo proyecto que tenga que ver con la energía nuclear. [...] Según el mencionado Avendaño, Clatú, el comandante de la nave astro-galáctica le habría dicho que 'Alfonsín no debe permitir que se siga trabajando con energía nuclear y deseché la idea de construir la bomba atómica' (El Día, 4 de diciembre).

Estas referencias históricas serán analizadas como parte del contexto social y societal.

De este modo, se armó esta leyenda en la que se citan instituciones cuya representatividad y seriedad científica no avalan los nombres de ninguna persona responsable o bien, para dar mayor veracidad o suspenso, se menciona un desconocido parapsicólogo con un «mensaje» para Alfonsín. (El entrecomillado corresponde a la presentación gráfica del titular del diario). El intento de identificación de personas e instituciones confirma una de las características formales de este género: los **procedimientos para tornar creíble el episodio**.

En el contexto textual de la entrevista, percibimos también la presencia de enunciados que permiten marcar el protagonismo del emisor («Yo la vi nacer» M.C.²), no en cuanto a la veracidad del episodio en sí, sino en cuanto al origen y circulación de un relato que entra en el «conducto de la leyenda» (Dégh y Vászonyi 1988b:7) y a la interacción entre el rumor, la leyenda y los medios masivos de comunicación social (Dégh y Vászonyi 1988:43), tal como se ha mencionado anteriormente.

Otro enunciado relevante es la gran precisión espacial, que ubica los hechos en un ámbito limitado, en Villa Montoro, rumbo al Aeropuerto Provincial, con mayor exactitud en la calle 600 entre 3 y 4, en el conurbano platense. De acuerdo con Dégh y Vászonyi, se trata de un detalle concreto que conecta la leyenda con la realidad (1989:43). Asimismo, llama la atención la ambigüedad temporal, ya que los periodistas entrevistados no recuerdan con exactitud, la época en que se publicaron los hechos.

Ambos rasgos, precisión y ambigüedad, constituyen indicadores de la interacción entre el rumor y la leyenda, que se retroalimentan con la descripción de lo misterioso creíble y lo real plausible.

Además, en todas las versiones, los entrevistados hacen constante referencia a circunstancias aparentemente propias del grupo laboral: la mención de la ebriedad como rasgo pintoresco de la actuación profesional de algunos periodistas, «siempre con una copa de más» (P.C.), el desmerecimiento del periodismo televisivo por parte de la prensa escrita, «por no saber escribir» (M.C.) y la necesidad de llenar vacíos informativos. Se comienzan a perfilar los rasgos distintivos de un quehacer profesional que emerge con el tratamiento concreto de la leyenda. Surgen dos textos paralelos que se relacionan, con sus contaminaciones: la leyenda en sí misma, con sus contextos, y las narrativas de la función periodística, con sus contextos.

4.1.2. Contexto situacional

El contexto situacional (Bausinger 1988:18) alude al proceso concreto de enunciación, en el que puede observarse el papel del narrador y de sus receptores, su interacción, sus circunstancias temporoespaciales, entre otros. La mayoría de las entrevistas revelan contextos situacionales muy diversos en cuanto a sus características espaciales. A muchos periodistas los pudimos entrevistar en las propias salas de redacción. Leyendo las circunstancias de su ubicación urbanística, por ejemplo, la formalidad de una elegante oficina, en un edificio muy prestigioso por su estilo arquitectónico, ubicado en el eje de las avenidas 7 y 51, que constituyen el acceso y el símbolo del poder político y cultural de la ciudad y de la provincia, frente a la Casa de Gobierno, a la Legislatura Provincial y al complejo cultural Pasaje Dardo Rocha, como primera impresión, condice con el estilo periodístico y la representatividad de un tradicional diario argentino (*La Nación*). Asimismo, una antesala improvisada, para aprovechar al máximo el limitado espacio de una oficina, ubicada en un entresuelo, en un edificio más moderno, orientado hacia la zona comercial y bancaria, aparentemente concuerda con un diario de factura más funcional (*Clarín*). Alguna convocatoria en bares, frecuenta-

dos habitualmente por periodistas y por políticos, podría marcar el espíritu bohemio de una práctica periodística ya histórica. (Por ejemplo, la entrevista a un periodista de un diario folletinesco, ya extinguido, *El Argentino*).

Se observa también una gran riqueza de posibilidades de análisis, ya que se puede describir y evaluar el rol del narrador, su actuación en la enunciación y su presencia e influencia en la construcción del enunciado. De este modo, si se retoma algunas de las agudas consideraciones de Bajtín (1997:294-314), y más particularmente, de Linda Dégh y Andrew Vászonyi (1988b) proponemos, tentativamente, una tipificación del narrador en tanto que sujeto de la enunciación o actante de los hechos o de su transmisión. De este modo, el enunciado de la leyenda se puede denominar o describir como 'metanarrativa', en la medida en que se trata de la leyenda de una leyenda: su origen, su credibilidad, la actitud de los periodistas ante la veracidad, su inserción en el texto periodístico que le sirve de contexto, entre otras consideraciones.

Sobre la base de estas teorías, podríamos intentar su aplicación en una primera descripción de los narradores que, además, revela aquello que Linda Dégh y Andrew Vászonyi han denominado: «**dialéctica de la leyenda**», **en la oscilación entre creencia plena del narrador, (leyenda positiva), duda, (leyenda negativa), y negación, (antileyenda)** (1988b:63).

- El **narrador calificado**, aquél que conoce con claridad y precisión los episodios y que, por lo tanto, actúa como un transmisor, en mayor o menor medida, objetivo.

«Se habla se... a mí me han contado varias veces de la historia de un periodista de la agencia Telam, que... bueno... ¿Vos viste que todos los medios trabajan de lunes a lunes, todos los medios? Los diarios salen y la agencia trabaja de lunes a lunes y las radios tienen que trabajar de lunes a lunes. El trabajo es permanente. Los fines de semana se hacen guardias, los feriados, los fines de semana a diferencia de los demás días de la semana se hacen guardias. Y bueno, en la agencia Telam, hace veinte años, había un jefe que era muy ¿cómo te lo podría definir? muy particular. Era un hombre grande, por ahí tomaba.... No sé si lo que más lo definía

era el alcoholismo o si será que era muy bohemio. Y bueno, esa semana se le ocurrió inventar la existencia de enanitos verdes en la zona del Aeropuerto» (P.C.).

- El **narrador protagonista**, aquél que conoce los episodios o el origen de la leyenda o es el narrador testigo calificado de los hechos, con mayor subjetividad, en la entrevista según un periodista (M.C.) narra su primera reacción ante las primeras versiones, incluida su consulta a sus superiores.

«Yo estaba de guardia en La Nación de La Plata. Puede ser en 1979. Se hace lo que se llama la ronda, antes de irse. Uno llama a Prefectura, Policía... a ver si pasa algo. Yo llamo a la Policía [y le pregunto] 'Negro, ¿hay algo?'. [El policía] Me dice: 'Unos tipos que deben estar mamados, en barrio Saboya (contiguo a Villa Montoro), pasando el Aeropuerto, en 7 y 90. Dicen que estaban ahí afuera y vieron unos enanitos verdes'. Llamo a Buenos Aires. [Comunico]. Acá hay un tipo que habla de enanitos verdes [Me dijeron]No le des bolilla.»

- El **narrador-crítico** de la narración en sí misma, generalmente para manifestar una creencia opuesta.

«Los periodistas de la vieja escuela tenemos una imaginación frondosa, que nos lleva a violar las normas de veracidad, que son insoslayables.» [...] «La leyenda puede servir para aumentar la venta de ejemplares de un diario. Eso pasó con El Plata, que estaba languidiendo e inventaron la leyenda de El Hombre gato. Lo recogió la TV que no sirve para nada.» [...] «El hueso de rata hallado en la garganta de una comensal de un restaurante chino. La Nación probó que no era cierto porque en ninguna guardia de ningún hospital público o privado se denunció la intervención. Los chinos pegaron el recorte en la vidriera de sus restaurantes (M.C.).»

4.1.3. Contexto social

El contexto social apunta a la posibilidad de observar, en el proceso de enunciación, cómo el grupo asume su narración como un modo para definir y redefinir su identidad, su pertenencia y relaciones con otros grupos.

El periodista asume el rol de emisor frente a un grupo de receptores, los lectores, que, si bien tienen existencia virtual, influyen en la construcción futura de la noticia, desde el comentario telefónico o epistolar hasta el aumento o disminución de la venta de ejemplares.

Al final de nuestra investigación, tomamos conocimiento de un reportaje publicado en La Nación de La Plata, página 4 de su edición del 29 de abril de 2001, en el que se entrevista a Reynaldo Gómez, «El Chango que siguió a José De Zer», quien rememora anécdotas que confirman las relaciones inter e intragrupalas, provocadas por la práctica profesional, y las relaciones extragrupalas, con los receptores. Además se evidencia la cocina del periodismo para contribuir a la espectacularidad del rumor y de la leyenda. Transcribimos textualmente un fragmento del artículo sin comentarios adicionales de nuestra autoría.

«Cuando dejó Canal 2 pasó a Canal 9. Y Gómez fue -según dijo- el primer corresponsal platense para ese medio. Fue entonces cuando conoció a José De Zer: 'El tipo era un actor. Eso lo hacía distinto de otros ferreros (movileros). Un fenómeno', dijo.

Era Gómez el que corría con las cámaras al hombro cuando José De Zer decía, agitado: 'Seguíme, Chango'. Lo siguió en la nota del pozo de la calle 72, algo supuestamente paranormal que atraía a las personas y que producía sobre éstas extrañas sensaciones.

'Venían manosantas de todas partes. Mantuvimos las historias cerca de un mes con 40 puntos de rating. Los vecinos nos tiraban piedras, porque nos quedábamos hasta las tres de la mañana y no podían dormir', recordó y soltó una carcajada.

Siguió: 'Un día José se tropezó y gritó: ¡El pozo me chupa! Fue un éxito. Le daba credibilidad. En el estudio agregaban eso de atrapálo, atrapálo cuando el pozo chupaba a José'.

Después, la vivienda invadida por fabulados enanitos verdes. Otra vez, los picos en el rating. Para esa nota Gómez llevó un muñeco verde conocido como Luciano el marciano. 'La idea era ponerlo en un árbol atado con un hilo. Yo apuntaba con la cámara y, en ese momento, había que tirar del hilo para hacerlo desaparecer. No pudimos hacerlo,

porque en un momento había mostrado el muñeco en todo el barrio. Una lástima', reflexionó».

La enunciación supera los marcos de la narración para revelar **caracteres significativos de los periodistas como grupo laboral: el ejercicio de un poder a través de la palabra, con mayor fuerza sobre la imaginación popular**, que, según referencias de los periodistas más veteranos, «no lo poseen los políticos» (R.G.).

Frente a su desempeño laboral, se percibe en general dos estilos, lo cual no excluye la posibilidad de otros matices. Estos dos estilos son:

- El **periodismo-verdad**, caracterizado por un «tratamiento objetivo» (R.G.), logrado mediante el contraste del rumor con fuentes oficiales e institucionales. (Esta manifestación es una pretensión de voluntad del entrevistado, porque, como es sabido, en Ciencias Sociales, la objetividad es un criterio relativo). Esta modalidad puede generar una narración que cuestiona la total veracidad de los episodios legendarios, denominada antileyenda por Linda Dégh y Andrew Vászonyi (1988:18).

- El **periodismo fantástico**, caracterizado por el proceso de «reconstruir la realidad o el suceso y llenar los espacios vacíos con elementos fantásticos, pero manteniendo cierta lógica», según un entrevistado (R.G.). De este modo, el diario, en especial las páginas policiales y miscelánicas, se puebla de rumores y leyendas.

Emergen también las relaciones de los periodistas con otros grupos, como los profesionales de otros medios gráficos. El jubilado director de El Plata afirmaba «El Día menos pensado...» (R.G.), refiriéndose irónicamente no sólo al nombre sino al estilo del diario, llamado *El Día*, o la relación con la televisión «que no sirve para nada» (M.C.).

Las complejas relaciones entre los periodistas mayores, siempre de acuerdo con las entrevistas, que cuentan la leyenda y la adornan con su «frondosa imaginación» y su nostalgia, (mencionados como «plumas brillantes» en la jerga periodística) y los periodistas jóvenes que la escuchan y la transmiten como testimonio de una época de periodismo bohemio, ya extinguido, o como un recurso de captación de determinado tipo de lectores, se manifiestan ex-

presamente en una entrevista grupal en la que se encuentran presentes personas de diversas edades y formaciones. Así, un periodista mayor (R.G.) afirmaba que

«ahora los periodistas son 'Coca-cola'. Con las nuevas técnicas de impresión, el redactor no debe esperar que le traigan las pruebas del taller. Antes, escribíamos y había que esperar y terminábamos a cualquier hora y eso servía para prolongar la charla en un café o en un restaurante con alguna copita. Era una época más bohemia, un periodismo sin horario. Ahora, los periodistas marcan tarjeta. A lo sumo, a las nueve de la noche, ya está en la casa con la señora. A lo mejor, lo que se toma es una Coca-cola. Es todo más light.»

Estas afirmaciones se confirman en la ponencia de Martha Blache, presentada en las V Jornadas de Estudio de la Narrativa Folklórica, en que los entrevistados destacan a estos periodistas mayores, de la época bohemia, «como escritores talentosos y creativos, con buen dominio del lenguaje y cuidada sintaxis, aunque admiten que estaban más dispuestos a priorizar la letra con sentido estético que como vínculo de información, que en la jerga propia del grupo sintetizan como 'plumas brillantes'» (2000).

Observamos también errores de atribución del tratamiento de la noticia por determinados periodistas «estrella» y de su época; no obstante estos datos equívocos o confusos pueden ser «expresión del esfuerzo por establecer y transmitir de una generación a otra un sentimiento de identidad en el que se basa la continuidad en la actualidad» (según Alessandro Portelli citado por Dora Schwarzstein, 1991). Así, todos los entrevistados concordaron en que la noticia fue divulgada por un conocido periodista de un noticiero destacado por su sensacionalismo (Nuevediarío). Sin embargo, cuando consultamos las listas de programas televisivos de 1983, para observar relaciones entre éstos y la leyenda, observamos, para nuestra sorpresa, que dicho noticiero no era emitido en ese período, sino en otro muy posterior. Sin duda, en el grupo laboral de los periodistas, es evaluado como modelo de periodismo sensacionalista y así se lo recuerda, aunque los datos históricos no concuerden, y se transmite, como tácita enseñanza a los que se inician.

Hasta este punto de la investigación, se realizó un tratamiento implícito del factor esotérico, de acuerdo con la teoría de Jansen (1988); pero, es interesante observar las relaciones entre los periodistas, en tanto que grupo identificable, con otros grupos, tales como los testigos de los episodios y los lectores (factor exotérico). Con este objetivo, concurrimos al barrio y realizamos entrevistas a los testigos, niños en aquella época y ya adultos en la actualidad. Luego, analizamos la relación entre sus relatos y el tratamiento que los periodistas dieron a la información. El eje de comparación fue doble, en la medida en que observamos las diferentes construcciones de cada grupo sobre el mismo episodio y, fundamentalmente, el modo cómo un grupo evalúa el tratamiento realizado por el otro grupo y viceversa. Además, con el paso del tiempo, casi veinte años entre los episodios y nuestras entrevistas, es interesante observar las transformaciones que provoca la memoria. Uno de los entrevistados, madre de uno de los protagonistas (D. I.), manifestó que

«los periodistas exageraron los hechos, medio le dio vergüenza (a su hijo), y, paralelamente, la gente empezó a inventar cosas, que no era lo que él decía...[...] Yo no le daba importancia.

Vino un periodista, V.S., estaba en un programa, Festilindo, y habló sólo con él [su hijo]. También vino una señora que es parapsicóloga y habló con él. Vino otra señora que lo quiso hipnotizar a ver si decía la verdad. Ellos [los niños] se miraban y no hablaban.» «[Su hijo] No lo quería dibujar. Decía: 'Yo no te lo hago igual porque lo van a buscar y lo van a matar'».

«Con M [otro niño] le cortaban membrillos y le llevaban [al enanito verde]. Fue una tardecita. Fue en una casa quinta grande con aljibe y membrillos. La gente decía que podía haber tenido un sótano. Hay una zanja que antes estaba seca. Había gente que creía. En ese tiempo uno hablaba con los chicos. Hasta el día de hoy nunca hablamos entre las madres.»

R, otro entrevistado del barrio, relata:

«Había una casa vieja. Los chicos la destruyeron, más o menos en el 90. Había gente

que creía. Tenían miedo de cruzar por la tierra. Yo nunca vi nada... Perdés tiempo detrás de eso. También lo vio un hombre que vive en el monte. También en La Gaceta salió.»

Es destacable la complejidad de relaciones grupales que se establecen entre los testigos directos, los niños, y otros con diversos grados de proximidad, los padres, los vecinos, «la gente que creía» o el que cree que «perdés tiempo detrás de eso» y más aún, los que elaboran intelectualmente estas narraciones, como los periodistas o los parasicólogos.

4.1.4. Contexto societal

El contexto societal es más difícil de reconstruir por la insoslayable distancia que el tiempo pone a estas narraciones; pero es posible trazar una hipótesis que mucho debe a estudios como los de Patrick B. Mullen (1989:39-59). La leyenda de los enanitos verdes podría haber surgido de un rumor que, de acuerdo con los datos recopilados, puede cumplir una función periodística determinada: nota de color que alimentó la imaginación popular. En el caso particular de los enanitos verdes, la leyenda se inscribe en las creencias populares sobre platos voladores y, en especial, a textos visuales que sirvieron de alimento a esas creencias, como la película *El día que paralizaron la tierra*, donde un ser extraterrestre alerta sobre el peligro de las armas nucleares, o *ET*, donde el extraterrestre establece una relación de amistad con los niños.

El diario *El Día*, en su edición del 8 de diciembre de 1983, reproduce las declaraciones de un testigo adulto, en las que se observa un parecido físico notable con ET, el personaje de Spielberg:

“Pensé que se trataba de un perro y cuando me acerqué me dio la impresión de que era un niño. Al iluminarlo con las luces altas vi una cosa verde grisácea, de cuerpo pequeño, con una cabeza desproporcionada a la medida del tronco. Inmediatamente levantó un brazo y noté que solo [sic] tenía dos dedos, como una manopla o algo así.»

En la misma noticia, se reproduce otras declaraciones:

«También ayer, El Día obtuvo nuevos detalles de las declaraciones de Jorge Oscar Miguez, un joven de 17 años que vive con su madre y 8 hermanos en una vivienda de la zona y que aseguró haber mantenido un diálogo previamente a haber sido convocado telepáticamente a un descampado de la zona, con uno de los seres vivos. [...] Miguez dijo que su interlocutor un tal «Fix» y no «Fit» como él mismo aseguró en la antevíspera, le habló con ‘una voz finita y dulce como una nena. No puedo definirlo definitivamente pero se me presentó. Me dijo que tuviéramos cuidado con las armas nucleares, que ellos habían pasado por una guerra terrible y ahora su misión era difundir la paz en el Universo.’»

Coincidentemente, en *El Día* del 15 de octubre de 1983, página 6, se publicó un artículo sobre la percepción extrasensorial, en el que se define telepatía, precognición, reconocimiento y clarividencia.

Asimismo, en diciembre de 1983, se destacó, en otra noticia, el temor de Brasil por el supuesto desarrollo de armas nucleares en Argentina. Paralelamente, en televisión se emitían series como *El hombre nuclear* (canal 13) y *El hombre en el espacio* (canal 7).

Sin embargo, para los vecinos, la noticia puede tener otra connotación. Los habitantes de esa zona, olvidada por los servicios municipales y provinciales, se sintieron, al menos por unos días y por este hecho, destacados. Posiblemente no sea casual que *El Día* publique, en esos meses, una serie de notas con demandas barriales. Precisamente, las crónicas sobre los enanitos verdes aparecieron en la página opuesta a la referida a las necesidades barriales.

Por otra parte, si tenemos presente el contexto histórico-político nacional, se podría inferir la referencia a los desaparecidos, es decir, personas que, por persecución ideológica, hasta la actualidad, aún presentan un paradero desconocido. En el texto, se habla de apariciones de seres irreales frente a las desapariciones de seres reales, de figuras que aparentemente surgen sin explicación posible, frente a una situación histórica argentina violenta, en la que las mayores investigaciones sobre el destino de personas secuestradas por grupos paramilitares y parapoliciales, durante la dé-

cada del setenta, se encontraron con más incertidumbres que precisiones. La noticia aparece, frecuentemente, en la misma página en la que se menciona el hallazgo de tumbas N.N. sin nombre, en el cementerio local, y el inicio de la correspondiente investigación.

5. Conclusiones

El folclore laboral se revela en comportamientos que conforman «un modo particular de hacer» que identifica al grupo, a partir de la reelaboración de la «actividad de base o institucional», que resulta así transformada. Este modo particular se denomina **metacódigo** (Blache y Magariños de Morentin 1992:34) y se revela, entre otros discursos posibles, en sus narrativas. Este es el caso de esta leyenda y de la metanarrativa con la que los periodistas se describen a sí mismos y a sus relaciones intra e intergrupales en el tratamiento del contenido informativo de los episodios relatados por la leyenda.

En cuanto a sus relaciones intergrupales, percibimos que la narración de la leyenda y, en particular, la enunciación metanarrativa sobre sus circunstancias de surgimiento, su circulación y su reflejo en la crónica periodística revelan una serie de preguntas y de observaciones que podrían sintetizarse de este modo: la pregunta fundamental es qué hizo y qué hace el grupo de los periodistas con un rumor o con una leyenda. En primer término, desde qué intencionalidad fortalecen, difunden y luego (por otras necesidades editoriales) anulan estas narrativas o no les dan cabida. Esto remite al tema tradicional del **poder de la palabra**, que puede ser mayor que el de los políticos. Como materia prima, lo ejercen los habitantes del barrio, que entregan sus versiones y observan cómo **los periodistas, en ejercicio de otro poder, magnifican o minimizan los hechos y los resignifican, al ubicarlos en distintos contextos, en los diarios y en la sociedad en general.**

Asimismo, observamos que la **narración** cumple una **función social múltiple: para los periodistas como reidentificación de su grupo; para los vecinos del barrio, que vieron en estos enanitos verdes, la posibilidad, entre otras, de manifestar una expectativa colectiva, y para los lectores en ge-**

neral, que recibieron la comunicación mediatizada y la evaluaron, mayoritariamente, como una nota de color.

Vinculadas con estos modos de ejercicio de la profesión, podríamos destacar la existencia de dos estrategias periodísticas extremas, el **periodismo-verdad**, con pretensión de objetividad, y el **periodismo-fantástico**, género que completa con imaginación y cierta lógica, los vacíos de información. Ambas formas de periodismo podrían no ser excluyentes sino complementarias y han provocado una actitud reflexiva en los lectores, ante lo que se publica en los medios. Es un ejercicio sano del poder crítico del público, que deja de ser pasivo, y, por lo tanto, es un efecto adicional de la práctica laboral de los periodistas quienes, en general, buscan construir textos creíbles o, al menos, aceptables.

También es interesante la **retroalimentación entre textos y contextos de los distintos grupos**. De este modo, los periodistas construyeron su noticia con las referencias de la gente; pero agregaron elementos propios (narratividad de ciencia ficción o conocimientos de parapsicología) y, a su vez, los testigos y los lectores tomaron algunos de éstos y los resignificaron, devolviendo en parte la imagen que recibieron. Por ejemplo, un comerciante del barrio dibujó en un cartel publicitario de su negocio, una imagen de un supuesto extraterrestre, muy parecido al de un dibujo televisivo (Luciano el marciano).

Confirmamos, con el análisis de esta narrativa, el concepto teórico de que la transmisión de leyendas constituye una estrategia laboral regulativa, para llenar espacio en el período estival o para promover mayor cantidad de ventas de un medio, cuando se carece de noticias significativas.

Las estrategias de credibilidad de la crónica periodística son similares a las de la leyenda, tales como la identificación de las fuentes, el énfasis puesto en la interacción de los personajes más que en circunstancias temporales y espaciales, la dialéctica entre certidumbre e incertidumbre y de aceptación y rechazo, la transmisión oral que se revela en las citas directas de la crónica, el dramatismo de las descripciones, la presencia de elementos sobrenaturales o irreales, las fuentes polifónicas, entre otros rasgos.

Vinculado con lo anterior, se observa la dinámica de estos textos que recrean los caracteres del rumor, de la leyenda y de la noticia, provocando una permanente fluidez y contaminación entre las diferentes variedades textuales.

Los periodistas perciben dos épocas de desarrollo de la información: «los de antes», más bohemios y entre los que se destacaban las «buenas plumas» y de mayor relación entre ellos, generada por la necesidad de esperar el armado de las páginas en el taller, frente a los periodistas «modernos», que cumplen un horario fijo, con menor tiempo de consolidación de vínculos de grupo, en la redacción del diario.

En el juego de relaciones entre los medios periodísticos, se observa la tensión entre la prensa escrita frente a la televisiva.

Otros rasgos son más puntuales, como la supuesta tendencia a la ebriedad de algunos periodistas y el anhelo de ser alguna vez escritores reconocidos por su capacidad narrativa.

Asimismo, es significativo el valor de los contextos para enriquecer la interpretación de un texto tan breve como el de esta leyenda de los enanitos verdes. Un tratamiento semejante sobre otras historias (los niños secuestrados en hipermercados, los curas sanadores, las imágenes religiosas que lloran, entre otros) permitirían comprender la complejidad del proceso de construcción de la identidad de los grupos involucrados en esas posibles narraciones, como los policías, los creyentes, los sacerdotes, los escépticos, y, en general, los vecinos de las comunidades barriales de la ciudad misma.

Notas

¹ Este trabajo forma parte del proyecto del CONICET, PIP Nro. 4042 titulado «El folclore de los periodistas: recuperación de sus códigos identificatorios».

² En adelante, la referencia a los entrevistados, para preservar su identidad, se realizará solamente con sus iniciales.

Bibliografía citada

ALVER, Bente Gullveig (1995) «Hechos y ficción en la narración popular». **Revista de Investigaciones Folklóricas** 10:9-13.

BAJTIN, Mijail (1997) **Estética de la creación verbal**. México, Siglo XXI.

BAUMAN, Richard (1989) «Identidad diferencial y base social del folclore». **Serie de Folklore** 7:27-46. Departamento de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Argentina.

BAUSINGER, Hermann (1988) «Acerca de los contextos». **Serie de Folklore** 1:17-28. Departamento de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Argentina.

BLACHE, Martha (2000) «Articulación de un 'pool' de tradiciones en un ámbito laboral». Ponencia presentada en las **V Jornadas de Estudio de Narrativa Folklórica**, Santa Rosa, La Pampa (en prensa)

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

COTO, Patricia y Noemí Elena HOURQUEBIE (1998) «Relaciones de intertexto entre los periodistas de un subgrupo frente a sus pares pertenecientes a otros». **Revista de Investigaciones Folclóricas** 13:49-52.

CHERTUDI, Susana (1991) «La leyenda folklórica en la Argentina». **Introducción al Folklore**. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, pp.165-173.

DEGH, Linda y Andrew VAZSONYI (1988a) «Leyenda y creencia». **Serie de Folklore** 2:3-42. Departamento de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Argentina.

DEGH, Linda y Andrew VAZSONYI (1988b) «Dialéctica de la leyenda». **Serie de Folklore** 3:3-73. Departamento de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Argentina.

van DIJK, Teun (1986) **Estructuras y funciones del discurso**. México, Siglo XXI.

DUNDES, Alan (1988) «Textura, texto y contexto». **Serie de Folklore** 1:29-48. Departamento de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Argentina.

JANSEN, William Hugh (1988) «El factor esotérico-exotérico en folclore». **Serie de Folklore** 1:5-15. Departamento de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Argentina.

MULLEN, Patrick B. (1989) «Teoría de la leyenda moderna y el rumor». **Serie de Folklore** 8:39-58. Departamento de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Argentina.

SCHWARZSTEIN, Dora (1991) «Introducción». **La historia oral** p.15-16. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.

El protocolo médico como una forma de performance cultural: la neutralidad profesional y su efecto en la vida de los pacientes y sus familias

*Silvia Balzano**, *Mabel Preloran*** y *Carole Browner***1*

El presente artículo ahonda en el mundo emocional de una mujer latina, residente en Los Ángeles, que acaba de someterse a un test prenatal, cuyos resultados podrían indicar anormalidades genéticas en su embarazo. A través de conversaciones telefónicas entre la paciente y el grupo de antropólogas que llevaron a cabo el estudio durante los nueve días de espera, se advierte que la performance cultural del personal médico participante, sustentada en las recomendaciones de un protocolo orientado a transmitir información objetiva, pero intencionalmente desafectado de todo tipo de componente emocional a fin de garantizar la libre elección del paciente, se revela como un obstáculo que atenta contra la efectividad de la comunicación médico-paciente. En el caso de las minorías latinas residentes en los EUA, la neutralidad profesional del personal médico pareciera restringir más que asegurar su libertad de elección.

Palabras clave: comunicación médico-paciente, interacción médico-paciente, decisiones, emociones.

Introducción

En la última década los estudios de diagnóstico preventivo han avanzado a pasos agigantados, sin embargo este avance en los aspectos técnicos no parece haberse desarrollado al mismo paso que el entrenamiento por parte del *staff* médico para acompañar al paciente durante el proceso.

De entre los estudios preventivos, los *tests* prenatales han permitido la detección de una cantidad de anormalidades, algunas de las cuales pueden ser tratadas a tiempo y otras, de orden genético, como el Síndrome de Down, son irreversibles. A pesar de que algunos *tests*, como la amniocentesis pueden producir un aborto natural, la posibilidad de abrir una ventana hacia el futuro de la condición médica de un hijo es indudablemente tentadora. En el mundo moderno cada vez son más las mujeres que se someten a pruebas genéticas durante sus embarazos asumiendo el riesgo emocional

de tener que tomar decisiones conflictivas no sólo por someterse a ellos, corriendo el riesgo de perder el embarazo, sino también por el manejo de la información que de ellos proviene y la evaluación de lo que es útil y aceptable (Kolker & Burke 1994; Rothenberg y Thomson 1994; Roelofsen *et al.* 1993).

Diseñado entre otras cosas para garantizar la seguridad y tranquilidad de la paciente en lo relativo a la salud del futuro hijo, el procedimiento de la amniocentesis suele producir paradójicamente en la embarazada un alto grado de ansiedad (Rapp 1999; Queen *et al.* 1994), ya que debe basar sus decisiones en diagnósticos difíciles de conceptualizar (Browner *et al.* 2002) y, por lo tanto, difíciles de confiar (Giddens 1991), que pueden enfrentarlas al terrible dilema de qué hacer si estos resultados no son los esperados.

* Programa de Estudios Sobre Epidemiología Psiquiátrica (PEPSI-CONICET). E-mail: alonetto@overnet.com.ar

** Socio-Behavioral Group. Universidad de California (Los Ángeles). E-mail: hprelora@ucla.edu

*** Socio-Behavioral Group. Universidad de California (Los Ángeles). E-mail: browner@ucla.edu

Ese período liminal entre la salud y la eventual condición de enfermedad, que suscita estados emocionales diversos, ha sido pocas veces tratado en la literatura referente a antropología médica. Nuestro marco teórico para encarar el presente trabajo está encuadrado en la perspectiva normativo-cultural dentro del estudio de las emociones. Esta perspectiva sostiene que las emociones están socialmente construidas y son desplegadas y manejadas en el contexto de la diversidad de roles que los individuos asumen (Lawler y Thye 1999; Clark 1990; Gordon 1990). Esta conceptualización de las emociones se remonta al interaccionismo simbólico de Goffman (1959), quien sostenía que las instituciones sociales crean «libretos» o «guiones» de actuación que definen lo que es un comportamiento aceptable para una determinada situación. Las normas de expresión de lo emocional también vienen inscriptas en estos libretos y pueden ser estudiadas como una forma de comportamiento comunicativo o performance cultural.²

El estudio de las expresiones emocionales como una forma de performance cultural ya había sido esbozado por Hochschild (1975, 1979, 1983), quien observó que las emociones y sus pautas de expresión ocurren dentro del contexto de las normas que están implícita o explícitamente prescritas para un trabajo determinado. Más recientemente, James Sass (2000) retoma el trabajo de Hochschild, relativo a las emociones, y aplica la perspectiva de la performance cultural al estudio de las organizaciones médicas.

Tratando de entender el por qué una paciente vivió la espera de los resultados de la amniocentesis en forma extremadamente angustiante, siendo incapaz de buscar apoyo entre el personal médico que la había atendido, aplicaremos dicha perspectiva enfocando, en nuestro caso específico, en el libreto médico o protocolo, que asume la neutralidad profesional, tanto en el caso de las consultas, como en el de otros servicios genéticos. En tanto evento comunicativo, toda performance cultural puede ser abordada a través de la observación, así como también a través de las narrativas generadas en el acto comunicativo. Para el presente estudio, nuestro análisis proviene principalmente de las narrativas, sin por eso desatender el análisis de las observaciones del encuentro médico durante la consultoría

genética (Browner y Preloran 2002). El análisis de las narrativas ha demostrado ser especialmente útil para entender las respuestas de los pacientes al enfrentarse con decisiones médicas dolorosas (Rapp 1998; Sobo 1997; Layne 1996; Liamputtong y Ezzy 1999).

La distancia emocional prescrita por el protocolo médico, unida a una desafortunada mala interpretación de la información sobre la fecha de embarazo, generó en la paciente, cuyo caso vamos a presentar, un grado de desconfianza tal que obstaculizó la fluidez de comunicación que mantuvo con el personal médico. En contraste, el protocolo de interacción establecido con las antropólogas que condujeron el estudio, el cual da cabida al intercambio de sentimientos, tales como la empatía, permitió que salieran a la luz dudas, angustias y temores que no fueron expresadas en la interacción con el personal médico. Esta forma de comunicación, que se desarrolla paralelamente a los códigos institucionales, ha sido caracterizada en el ámbito del Folclore como metacódigo, en tanto que reelabora «un modo particular de hacer» (Blache y Magariños de Morentin 1992:34); en este caso específico, se abandona la neutralidad profesional prescrita por el protocolo, dando prioridad al acercamiento emocional con el paciente.

El estudio y el contexto de la situación

Nuestro estudio enfoca el caso de Rocío, una de las 156 mujeres embarazadas que participaron de una investigación más amplia sobre el uso de la amniocentesis. El mismo fue realizado con pacientes de origen mexicano, residentes en Los Ángeles (para más datos sobre la metodología, formación de nuestra muestra y reclutamiento de los participantes, ver: Browner, Preloran y Cox 1999; Preloran, Browner y Lieber 2001).

Rocío es una mujer de 45 años de origen mexicano, residente en el estado de California, Estados Unidos. A través de su historia, intentaremos ver cómo el protocolo empleado en la interacción con los paciente responde a un modelo científico, que busca dar información objetiva, a fin de que el paciente tenga la oportunidad de elegir libremente. A pesar de su valor racional, este protocolo pone una barrera en la comunicación entre el paciente y el personal médico. Esta barrera contrasta con la

dinámica de interacción abierta y cercana que sostiene, durante el mismo lapso de tiempo, con las antropólogas. A continuación describiremos la interacción de Rocío con el personal médico y las antropólogas a fin de entender el por qué de esa disparidad.

Descripción de los 9 días de espera:

Primer día: se cierran los canales de comunicación con el personal médico

Un día después del *test* de la amniocentesis, una de las antropólogas, a cargo del estudio, se comunicó con Rocío. Ella decía que se sentía cansada «me la paso en la recámara, a oscuras, sin ganas de hablar ni de hacer nada...». La conversación giró entorno del procedimiento con el que se había hecho la amniocentesis. Rocío apreciaba la ayuda que en esos momentos le había dispensado Ana, una mujer latina que había traducido al español todas las indicaciones médicas hechas durante la entrevista genética previa. Ana, con su actitud fraternal y afectuosa había tenido un efecto aparentemente crucial en la decisión de Rocío de hacerse la prueba (Browner y Preloran 2002). Ana, dentro del personal médico, fue la persona que más se alejó de la norma de neutralidad prescrita por el protocolo, en tanto que expresó su posición en favor de la amniocentesis y dio muestras de simpatía y compasión por la circunstancia por la que atravesaba Rocío. Es aquí donde se genera un comportamiento en donde impera lo emocional que también podría ser descrito como metacódigo. Lamentablemente, la enfermedad de unos de sus hijos hizo que Ana estuviera ausente del Hospital los días en que Rocío podría haberse comunicado con ella en busca de información y apoyo.

La sensación de cansancio y desasosiego de Rocío se vio incrementada por el hecho de que, a poco de llegar a la casa luego de la amnio, había comenzado a sentir contracciones. Recordando las indicaciones del médico, se quedó en cama, guardando reposo. El paso del tiempo se le hacía interminable. Recostada en su cama, a oscuras, evitando todo contacto con el mundo externo, facilitaba que los pensamientos sobre la posibilidad de otro niño enfermo la avasallaran. Viendo que Rocío estaba tan desanimada, la antropóloga le sugirió llamar a la clínica para asegurarse si los problemas físicos requerían algún cuidado especial, pero la

sugerencia fue desoída. En cuanto al consejo de buscar apoyo emocional, ofrecido dentro de los servicios de la clínica, tampoco fue atendido. Ante ese fracaso la investigadora presenta otras sugerencias:

I: A lo mejor sería (bueno) que se ocupe de (hacer) algo: oír música, mirar televisión... tejer...

R: Mmm... Puede ser, pero no se me da. Estoy acá en la recámara a oscuras y de vez en vez prendo la tele; pero no puedo mirar, la apago luego, luego, porque me da mucha, mucha tristeza ver los niños de la tele, todos sanos, corriendo, bailando... ¿Por qué mi hijo no puede ser así?

I: Eso todavía no podemos saberlo...

R: Usted me habló siempre franca... Me gusta eso... Que me hable franca... Eso me gusta de hablar con usted... No me dice: 'Todo va a salir bien', como dicen ahí, en el Hospital... Si todo va a salir bien y todo está bien... ¿Para qué me mandaron a hacer esto? (refiriéndose a la amniocentesis).

I: Eso es algo muy concreto para preguntar en el Hospital.

R: Con Ana (traductora) podría platicar, pero no está, uno de sus niños está malito y María (asistente médica con la que había establecido una relación amigable), cuando uno la llama, nunca puede venir al teléfono.

I: Ana la ayudó mucho, ¿verdad?

R: Ella estaba contenta, me dijo que se la había hecho y que su niño era hermoso (lo que me motivó a seguir su ejemplo).

Este extracto de la conversación entre Rocío y la antropóloga pone en evidencia ciertas condiciones que se repetirían en sus relatos: un profundo estado de tristeza y una clara falta de contención emocional que percibe en el trato con los miembros del *staff* médico a los que evita, no sólo para conversar con ellos sobre sus emociones, sino también sobre su estado físico. En las entrevistas siguientes comenzamos también a ver que había profundas

dudas sobre el manejo de la información médica y la infalibilidad de las pruebas en las que se basan.

Segundo día: Rocío parece manejar la incertidumbre con ensoñaciones

La llamada del segundo día, con el motivo de mantener el contacto, dio lugar al siguiente diálogo telefónico:

I: ¿Cómo se siente hoy?

R: Muy triste. En vez de ir mejor, voy para atrás. Estaba por llamarla para que me dijera qué debo hacer. Tengo una tristeza tan grande que pienso que va a hacerle mal al niño. Pienso que debe afectarle y no quiero dañar a mi niño.

I: ¿Se siente deprimida?

R: ¿Deprimida? No... Triste... Yo no tengo depresión.

I: ¿Llamó al Hospital para decirles que se siente así... triste?

R: ¡No! ¿Qué me van a decir ellos? (Me dirán) que debo esperar, que debo pensar 'positivo'. Yo prefiero lo franco, lo sentido, como me habla usted.

Desde el comienzo del diálogo se advierte cómo el ánimo de Rocío va decayendo en relación con el primer día de espera. Advertimos además, que una vez más se niega a seguir la sugerencia de consultar con el personal del Hospital. Su negación parece basarse en la desconfianza que le generan los comentarios médicos. El 'pensamiento positivo', con el objetivo de tranquilizar al paciente con palabras poco comprometedoras usadas en el protocolo médico, es vivido por Rocío como un encubrimiento de la verdad o desinterés por su condición. Frente a ese encubrimiento, Rocío explica que prefiere seguir la interacción con quien le habla 'francamente'. Esto se evidencia en el hecho de que, de las dieciséis llamadas telefónicas intercambiadas con las antropólogas, cinco fueron iniciadas por Rocío.

Siguiendo el consejo de unas de las antropólogas durante el primer día, Rocío opta

por comunicarse con una vieja amiga de Mexicali que le reafirmaba el cariño que una madre siente por un hijo, a pesar de ser «mongolito». La amiga promete además rezar para que las cosas salgan bien. No sabemos si por el hecho de compartir la pena con la amiga o por la fe de que los rezos de ella fueran oídos, la angustia, según Rocío, parecía haber menguado algo luego de la charla. Sin embargo, a lo largo de la conversación del segundo día, se la ve volver a la oscuridad de sus pensamientos.

El decaimiento de Rocío era tal que la antropóloga vuelve a sugerirle que se contacte con la consultora genética o busque apoyo psicológico en la misma clínica, pero la sensación de desconfianza siguió primando durante este segundo día de espera.

I: ¿Por qué no llama al Hospital? Pienso que ellas pueden ayudarla mejor que yo con sus dudas. Porque yo soy antropóloga...

R: Y usted, ¿de qué cosas sabe?

I: La antropología se dedica al estudio de diferentes cosas entre ellas sobre cómo piensa la gente, cómo actúa y cómo siente...

R: A mí me interesa eso también... Es que más que nada tengo tristeza... Por eso no tengo tantas ganas de hablar al Hospital...Y la «güerita» (la consultora genética) es muy... muy fría... No se puede hablar con ella.

I: Si es por el inglés, María le puede traducir.

R: No es por el inglés... Es que ella, no sé... No me hallo...

A la sugerencia de buscar apoyo psicológico contesta que no se siente con fuerzas. Explica que la experiencia con terapeutas a la que la forzó la enfermedad de su hija menor, le enseñó que, «con los psicólogos, uno sale de la consulta con el corazón más cansado» que cuando entró.

La conversación durante el segundo día de espera está llena de alusiones a estar viviendo un verdadero tormento. Hacia el final de la conversación Rocío le comentaba a la antropóloga que la oscuridad y tristeza de sus pensamien-

tos se veía aliviada por ensoñaciones —no sabemos si las recibe inesperadamente o si ella las ha ido generando— pero, según consta en su narrativa, es lo único que la saca de la tristeza de dar a luz un niño enfermo.

Las antropólogas permiten, y en algunos casos estimulan con preguntas, los largos relatos de Rocío sobre sus ensoñaciones y los sentimientos que éstas le provocan. Si por alguna razón las antropólogas no se contactaban a tiempo, Rocío iniciaba la comunicación llamándolas a ellas para comentárselas.

Tercer día: el péndulo de decisión va de seguir a terminar con el embarazo

Durante el tercer día de espera, el estado de ánimo de Rocío siguió empeorando y sus dudas con respecto al embarazo parecían haberse intensificado.

I: ¿Cómo se siente hoy? Su voz me hace pensar que está mejor de ánimo.

R: ¡Qué va! Estoy peor... ¿Qué puedo hacer para sacarme estas ideas de la cabeza?... Lo que me dijeron en el hospital me da vueltas y vueltas... Esa duda está ahí, revolviéndose más y más. Más pasan los días y parece que es peor.

I: ¿Qué cosas le dijeron que la ponen tan mal?

R: Eso de mi sobrino... y la depresión de mi hija (ver Browner y Preloran 2002).

I: Pero...eso fue lo que usted le dijo a ellos.

R: Lo dije porque ellos me estuvieron preguntando. Porque yo soy muy ignorante, pero me doy cuenta de las cosas. Ellos lo que quieren saber es si eso es hereditario.

I: ¿(Usted cree que) es hereditario?

R: Mmmm... ¡Ajá!... Tal vez sí.

Por las narrativas vemos que las preguntas hechas en el Hospital y el rompecabezas de problemas de salud en su familia le hacían creer que las dudas médicas sobre la posibilidad de que su embarazo tuviera problemas heredita-

rios podía ser una realidad. También vemos que la seguridad sobre un diagnóstico positivo (que indica anormalidad) la acerca cada vez más a la decisión de abortar.

Las antropólogas con las que se contactaba diariamente habían tratado infructuosamente de sacarla del estado de encierro físico y mental con breves llamadas telefónicas y visitas en las que le sugerían alternativas. Por ejemplo, dado que ya habían pasado los tres días requeridos de reposo, le comentaron que podía ser beneficioso salir a pasear. Esto le recordó la llamada telefónica de su hija menor que, al saber que esperaba un 'varoncito' la había invitado a salir a comprarle ropa adecuada al sexo del bebé. Rocío se había negado y, al principio, quiso disuadir a su hija de hacerlo, pero luego cambió de opinión.

R: ...le dije que era un varón, pero que no le comprara ninguna ropita hasta saber. Y después me arrepentí. Dije: '¿Por qué? Si es mi hijo. Nazca como nazca tengo que quererlo...'. Y la llamé y le dije: '¿Sabes qué?... Si quieres comprarle ropita... Haz lo que tu quieras...'

I: Eso quiere decir que ya decidió continuar con el embarazo, aunque los resultados no sean buenos.

R: ¡Ay! No sé... Por eso estoy tan triste... Porque eso es lo que me da vueltas y vueltas (en la cabeza) que no puedo parar de pensar... ¿Usted qué cree?... Es muy tarde para que yo haga un aborto, ¿verdad? Además, a mi edad... ¿Y qué pasa si los que hacen la prueba se equivocan?

La sugerencia de la antropóloga a hacer esas preguntas concretas al personal médico nuevamente es desoída. Con más claridad que en días anteriores, los comentarios de Rocío van mostrando un pensamiento pendular en uno de cuyos extremos está la resignación de convivir con un niño mongólico y en el otro la alternativa de un aborto. Los relatos revelan que ambas alternativas le crean una variedad de sentimientos que, a medida que se hacen más íntimos, los va compartiendo en especial con una de las antropólogas, quien parece haberse convertido en la contenedora de la ansiedad de Rocío.

Cuarto día: Rocío busca comunicación fuera de los canales médicos

Al ver que la antropóloga no la llamaba por teléfono, tal como lo había venido haciendo los días anteriores, Rocío se comunicó con ella. El anuncio de un viaje a Maine por parte de la antropóloga con la que había desarrollado una comunicación más cercana, le producía a Rocío el temor de que, en su ausencia, el Hospital le diera «malas noticias» y no hubiera nadie para ayudar a sobrellevarlas. Rocío llama a la antropóloga para desearle buen viaje y aprovecha para hablarle de nuevos problemas y ensoñaciones. Acababa de comunicarse con Ramón, su esposo, en Mexicali. La preocupación de ese día rondaba acerca de que los inquilinos, que habitaban una parte de la casa de Mexicali en construcción, quienes habrían estado traficando drogas.

La ocasión sirvió para que Rocío le comentara la conversación mantenida con otra de sus amigas en Mexicali, una enfermera, que le había comentado que había posibilidades de que tuviera al niño con cesárea, debido a que ya habían pasado muchos años desde su último parto. El comentario acerca de lo dicho por su amiga la angustiaba, consulta entonces a la antropóloga acerca de las posibilidades de que su parto fuera por cesárea. La antropóloga, que trataba de no involucrarse en temas estrictamente médicos, le sugiere nuevamente consultar con su médico, a lo que Rocío le responde: «Pero mire... este doctor que me atiende ni se preocupa de mí... Cuando le pregunto es como si nada... Por eso le pregunto a usted, porque con usted puedo platicar y con ellos no». Y, al final de la conversación de ese día, Rocío agrega que está seriamente contemplando la idea de ir a Mexicali para solucionar el problema con sus inquilinos, pero que duda sobre su condición física y teme que los saltos que pueda dar el autobús por el mal estado de los caminos le hagan perder a su bebé. La antropóloga le sugiere llamar a la clínica para aclarar esos temores. Rocío responde que no está interesada porque cree que el personal médico va a ser insensible a lo traumático de su situación económica respecto del problema de su casa. Rocío explica: «Ellos (el personal médico) no se puede poner en el lugar de una; no saben los sacrificios que una tiene que hacer para levantar una casa. Usted puede entender porque en

su tierra es igual que en la mía, todo lo que uno hace es a puro sacrificio».

Los comentarios de Rocío muestran nuevamente la desconfianza sobre el interés que el personal médico pueda tener en cuanto a sus preocupaciones y la confianza depositada en la antropóloga que proviene de una tierra que, según Rocío demanda, tal como la suya, enormes sacrificios para la supervivencia cotidiana.

Quinto día: Rocío pasa de la culpa a la fantasía

A mitad del período de espera el ánimo de Rocío parece haber mejorado a pesar que sus canales de comunicación (con el esposo, la antropóloga y el personal médico) se ven más cerrados que nunca. Extractos de las conversaciones de ese día nos hacen ver que ella acrecentó sus dudas sobre la veracidad del diagnóstico y ha dejado la idea de abortar, pero continúa creyendo que tendrá problemas con el embarazo.

I: Siento que su voz está mejor. ¿Cómo pasó el domingo?

R: Bien. Creo que estoy mejor... Es decir, que ya estoy resignada.

I: ¿Resignada a qué?

R: A aceptar lo que Dios me mande... Aceptar lo que venga... Porque no estoy segura sobre esa prueba y además voy a decirle: el sábado y el domingo he soñado mucho...

I: ¿Qué cosa?

R: Que el niño nacía enfermo... Así... 'Mongolito'.

A esta altura, Rocío parece totalmente convencida de que su hijo nacerá enfermo. Si alguna duda le quedaba, los sueños -que ella considera premonitorios- se lo confirmaron. Los intentos de la antropóloga de no anticiparse al diagnóstico de la amniocentesis fracasan. Rocío está convencida y desearía que las personas a los que ella le ha comunicado su certeza sobre la salud del hijo (la antropóloga y el esposo) aceptaran sus explicaciones; pero, según

ella explica, fracasa en sus intentos. Por ejemplo, a los comentarios algo escépticos de la antropóloga, Rocío contesta: «es capaz que no lo vea así porque usted no cree en los sueños (premonitorios)».

En este día quinto hay tres temas recurrentes en la narrativa de Rocío: la certeza de que el hijo nacerá enfermo, el deseo de aceptarlo «como Dios lo mande» y la mención de situaciones que reflejan alternativamente confianza y desconfianza en la seguridad de los datos que resulten de la amnio, ya sea que estos diéran positivos o negativos.

En este día, Rocío vuelve a insistir frente a la antropóloga sobre un tema que la venía preocupando desde el principio: que comunique al personal del Hospital que la fecha de gestación fue establecida en forma errónea. La conversación continuó con nuevos requerimientos hacia la antropóloga para que la representara ante el Hospital con esa aclaración. La antropóloga se resiste, pero al final acepta. Una vez más vemos que los canales de comunicación de Rocío con el personal médico parecen totalmente cerrados. Así mismo, vemos que el aumento de las dudas sobre la veracidad del diagnóstico la acerca, en ese movimiento pendular, a la decisión de seguir con el embarazo. En una breve llamada para confirmar el horario de la entrevista del día siguiente, Rocío comenta con una de las antropólogas que se siente algo mejor y que, aunque la decisión que tomó es dolorosa, el hecho de haberse decidido por el aborto, le permite sobrellevar mejor su dolor y disminuir el grado de ansiedad.

Lo que parece haber tenido peso en esta nueva dirección del péndulo hacia la decisión de abortar es la confianza en la veracidad del diagnóstico. Ella misma toma la iniciativa de llamar al Hospital y averiguar los resultados que aún no estaban listos. Esta urgencia por conocer los resultados parecería indicar que confía en la veracidad de los mismos. Sin embargo, el péndulo vuelve a dar un nuevo giro cuando en la última conversación telefónica de ese día comenta con la antropóloga:

I: Todos dicen que esta parte de esperar (los resultados) es la peor.

R: Es horrible, y más que nada uno no sabe, porque ahí dicen que nada es ciento por ciento seguro y conmigo, que hasta se equivocaron en

las fechas, (es peor). Si me llaman y me dicen que el niño viene mal, ¿qué voy a hacer? ¿Tengo que creerles? ¿Tengo que hacer algo? [...] Al fin es mejor no creer en esas pruebas.

Vemos que a partir del quinto día se van incrementando la frecuencia de narrativas sobre las ensoñaciones. También se van incrementando las expresiones de dudas sobre la veracidad de los resultados de la prueba y el péndulo de decisiones parece moverse en forma más lenta manteniendo la dirección en favor de continuar con el embarazo.

Sexto día: de la resignación a aceptar la voluntad de Dios a la idea del aborto

La comunicación de este sexto día de espera reafirma los sentimientos del día anterior: dolor y resignación. El desánimo de Rocío radica en la total falta de esperanzas de que el niño pueda estar sano. Ya no sólo son los sueños premonitorios, sino también el hecho de que este embarazo le recuerda al de su hija mayor ya muerta: «Veo que este embarazo es diferente al de los otros, casi no se mueve, es como si este niño no tuviera fuerzas... Debe ser por eso de que tiene la proteína baja y con mi niña (la que falleció) era igual... Se movía poquito». La antropóloga le sugiere contactarse con la clínica para preguntar si la proteína fetal tiene efecto en el movimiento del feto. Rocío desatiende la sugerencia.

La antropóloga indaga sobre las emociones de Rocío con respecto a la decisión de continuar con el embarazo, Rocío responde: «Estoy resignada, puede que mi hijo tenga razón; (el hijo mayor le había aconsejado terminar con el embarazo) pero también pienso y me acuerdo de lo que me dijo mi amiga (de Mexicali), que muchas veces estos niños nacen bien bonitos y uno ni se da cuenta que son mongolitos».

Ampliando este comentario, Rocío explica que ella quiere firmemente conservar este embarazo, pero admite que está esperando el regreso de Ramón para tomar la decisión definitiva.

Esta secuencia marca un corte con la dinámica del movimiento pendular anterior, en donde iba sopesando y comunicando a la antropóloga el efecto emocional que en ella ejercía la decisión de continuar o terminar con el embarazo. También explica que, por algún

motivo, siente que no tiene las fuerzas suficientes para comunicárselo a Ramón, pero que desea conservar el embarazo y no cree en el diagnóstico.

Rocío insiste con vehemencia en que los resultados deben ser tomados con cautela, ya que «ni ellos mismos (el personal médico) creen que la prueba es un cien por ciento segura». Dadas estas condiciones, su decisión de continuar con el embarazo sigue primando.

Séptimo día: Rocío reemplaza la comunicación con la antropóloga por la de su familia

Las notas de campo del día sexto son breves. El intento de la antropóloga de comunicarse con Rocío, en cierta forma, fracasa. Se escuchaban voces y música. Rocío estaba animada, rodeada por su familia, se la oye feliz y con pocos deseos de seguir en el teléfono con la antropóloga. La comunicación se corta enseguida.

Octavo día: Rocío reinicia el movimiento pendular en su decisión de abortar

En la llamada del octavo día, la voz de Rocío era de desesperanza. Su mundo parecía colapsar. El hijo mayor seguía insistiendo en que, «para el bien del niño y de la familia», si la amniocentesis daba positivo, Rocío debía abortar. Sumado a esto, había recibido una llamada de Ramón desde Mexicali, diciendo que la policía quería quitarles la casa por el hecho de que en ella había narcotraficantes viviendo. Rocío vuelve a pensar que debe viajar para solucionar el tema y consulta con la antropóloga si el viaje en avión o autobús pudiese afectar el embarazo. Como en los días anteriores, la antropóloga la incita a comunicarse con el Hospital a los efectos de aclarar dudas. Rocío descarta la sugerencia por las mismas razones de siempre: el personal es insensible; no entenderán la gravedad del problema que tiene con su casa y le dirán o bien que no viaje, o bien que no se preocupe, «que todo va a salir bien». Después de evaluar los pros y los contra de la decisión, Rocío decide viajar ese mismo día y aceptar el riesgo de que su embarazo pueda sufrir a raíz del viaje.

Noveno día: antes y después de conocer los resultados de la amniocentesis

Antes: Rocío no llama a la hora estipulada. Al hablarle, la antropóloga la encuentra deprimida y «sin fuerzas para hacer el viaje». Las noticias desde México eran alarmantes: se había parado la obra debido a los problemas con la policía. Había muchas posibilidades de que perdieran la propiedad. Pero, durante la noche comenzó a asaltarla el temor de que su propia vida corriera peligro, ya que, al viajar sola, si algo malo le pasaba hasta llegar a Mexicali, no habría nadie para atenderla.

La decisión de continuar con el embarazo era más débil y la confianza en la veracidad del diagnóstico de la prueba -que intuía darían resultados positivos- era cada vez más fuerte. Rocío comenta que el personal médico estaría pensando correctamente cuando le plantearon que este embarazo corría el riesgo de acarrear problemas hereditarios. «¿Qué voy a pensar?... Es mucho lo que hay en la familia: mi sobrinito, mi niña, mi hija mayor».

Y es en este día, después de una comunicación ininterrumpida de más de nueve días con la antropóloga, cuando Rocío le confiesa que los médicos del hospital donde se atendía la hija le habían informado que su esquizofrenia «podía ser hereditaria». También revela datos que no figuran en la historia clínica que Rocío proporcionó en la consulta genética: un aborto previo (que comunicó a Ramón como accidental) y la ingesta de pastillas para adelgazar que, según ella, podrían haber afectado el embarazo.

Por la tarde del mismo día seguía la indecisión sobre el viaje. Además, la decisión de abortar había sido puesta en espera hasta poder discutirla con Ramón, pero había comenzado a considerar que los resultados de la prueba podrían ser confiables y si los mismos indicaban problemas, el péndulo tomaría la dirección de terminar con el embarazo.

Después. Una llamada inesperada de Rocío a la antropóloga hace saber que acaba de recibir los resultados de la prueba que indican que el feto está libre de anomalías cromosómicas. A pesar de que los resultados son satisfactorios, Rocío sigue con sus dudas

sin animarse a celebrar la buena nueva. Pregunta a la antropóloga cómo es posible que su alfa feto proteína fuera anormal, su ultrasonido no tuviera resultados claros y ahora su amniocentesis diera negativa. La primera interpretación que ella hace de la información que acaba de recibir es que le han dado los resultados de otra paciente. Más tarde, comienza a tratar de justificar el 'error' del diagnóstico, que según ella, se debía a las omisiones que podrían haber confundido la interpretación que los médicos hacían de los resultados de sus pruebas. Las sugerencias de aclarar las dudas con el personal médico, una vez más, son desoídas.

Rocío no cree totalmente en los resultados de la amniocentesis, pero no tiene ninguna intención de abrir la comunicación con el personal del Hospital para intentar aclarar sus dudas. Sus objetivos desde ese momento en más son tres: solucionar el problema de los inquilinos en su casa de Mexicali, conseguir una buena clínica para un parto feliz y que el niño nazca 'fuerte'. Pasado el tiempo se sabe que todos esos deseos fueron cumplidos.

Discusión y conclusiones

Hemos visto cómo a lo largo de este período de espera, Rocío pasa por una gama de estados emocionales generados, en parte, por dudas respecto a la información discutida con el personal médico, como así también a la falta de confianza en la veracidad de los resultados de la amniocentesis. La aceptación del procedimiento le permitía dar una fugaz mirada en el futuro de la salud de su hijo pero, contrariamente a lo esperado, los servicios genéticos pusieron en cuestionamiento la infalibilidad del diagnóstico y eso acrecienta su dilema: ¿Qué hacer si el resultado de la amnio indicaban malformaciones genéticas? ¿Confiar en el diagnóstico y abortar? ¿Y si el diagnóstico estuviera equivocado?

Durante la espera y en el marco de su hogar, en la interacción con las antropólogas, Rocío pone al descubierto lo intrincado de sus sentimientos y la incapacidad de comunicarlos al personal médico. A nuestro entender, la performance cultural del personal médico, basada en la neutralidad y la norma de tranquilizar explicando «que todo iba a salir bien» prescrita por el protocolo, obstaculizó la comunicación.

Esta dificultad en la comunicación, a nuestro entender, afectó el proceso de decisión sobre seguir o continuar con su embarazo, en caso de que el diagnóstico hubiera dado positivo.

Creemos que a pesar de que dicha neutralidad esta concebida para liberar a las pacientes, entre otras cosas del autoritarismo médico, el trato 'profesional' que le brindaron a Rocío entró en conflicto con sus expectativas y dificultó la toma de decisiones. Rocío esperaba que, dada la situación por la que atravesaba, donde se discutían temas que la aterraban y estigmatizaban: los problemas hereditarios de su familia y su conducta en embarazos previos, el personal médico tendría una actitud de mayor empatía. Al encontrar un trato semi-carente de emociones y percibir un uso incorrecto en el manejo de la información sobre las fechas de gestación de su presente embarazo, Rocío pierde la confianza, quebrándose la comunicación, lo que, a nuestro entender, le impide informarse más y probablemente mejor.

Cada día de espera tiene registros de los intentos fallidos de las antropólogas de contactar a Rocío con el personal del Hospital, en especial para que ella aclarara información que parecía haber sido malinterpretada.

Enfocando en el contraste entre los dos protocolos de interacción con las antropólogas y personal médico, el tema de la neutralidad se nos clarificó. En sucesivos comentarios de Rocío, vimos que ella prefería hablar con Ana, la traductora, o con alguna de las antropólogas y que lo que las asemejaba era su forma directa de comunicación. Las antropólogas le dicen que debe «salir a pasear», «comunicarse con el hospital», «hablar con amigos», «reconsiderar el viaje a Mexicali», etc. La traductora aboga en favor de la amniocentesis y le aconseja hacer valer sus derechos, ya que es la paciente quien debe tomar las decisiones médicas, sin dejarse influenciar por terceros: «haga lo que le indique su corazón, después de todo, es su hijo». Por el contrario, la consultora genética le dice que se tome el tiempo para pensarlo y que le comunique su decisión «lo antes posible.»

A través de los relatos de Rocío vemos que ella no siempre sigue las sugerencias que le brindan sus interlocutoras no-neutrales, es más, son pocas las veces que las sigue, pero parecería que las recibe como señales de preocupación y empatía por parte de quienes se las ofrecen. En contraposición, la performance

cultural del personal médico, en su afán de mantener la distancia para dar oportunidad a que la paciente elija libremente, es recibida por Rocío como una señal de indiferencia: «por eso no tengo ganas de hablar con el Hospital» comenta el segundo día de la espera, refiriéndose a la ausencia de la única empleada de la clínica (Ana) que le había mostrado empatía y permitido compartir sus emociones de temor y tristeza.

Los relatos de Rocío, combinados con los de algunas de nuestras otras participantes del estudio general, nos llevan al convencimiento de que el respeto por la libertad del paciente, no estaría en peligro dentro de un protocolo de limitada o no-neutralidad. Esos relatos parecen indicar dos cosas. Por una parte, que las pacientes que preguntan al personal médico: «¿Usted qué haría en mi lugar?», no necesariamente hacen lo que el médico les indica. Por otra, que una respuesta sincera y emocional del personal médico, suele abrir la comunicación con los pacientes.

En resumen podríamos decir que, en el caso de Rocío, al igual que en el de la mayoría de las otras participantes del estudio general, el periodo de espera de los resultados de la amnio suele iniciarse con ansiedad, dudas y angustia. La falta de contención emocional por parte del personal médico del Hospital, la ausencia física y emocional del marido en el caso de Rocío y de otros familiares y amigos en el de otras participantes, hicieron que se volcaran a las antropólogas, quienes, con el correr de los días, se van transformando en una suerte de depositarias de sus preocupaciones y temores.

Los intentos de las antropólogas de abrir los canales de comunicación entre los pacientes y el personal hospitalario parecieran ser infructuosos. En el caso de Rocío vemos que solía responder: «¿Qué me van a decir ellos? (Me dirán) que debo pensar 'positivo'. Yo prefiero lo 'franco' como me habla usted».

Al contrastar los protocolos del personal médico y de las antropólogas nos llevan a sugerir una revisión crítica sobre la neutralidad profesional, al menos para poblaciones pertenecientes a minorías étnicas latinas. A nuestro entender, el dar cabida a las emociones permitiría mejorar la comunicación médico-paciente. Hemos tratado de mostrar, con el caso de Rocío, que la neutralidad de la consultoría genética y sus fórmulas, faltas de sustancia, tales como «todo va a salir bien», cerraron la comunicación que ella hubiera deseado mantener con el Hospital. Creemos que una mirada a los elementos que permitieron dicha comunicación con las antropólogas: escuchar, opinar, sugerir, podrían contribuir a que pacientes como Rocío pudieran aclarar dudas que le permitieran informarse con mayor facilidad. Pensamos además que los pacientes podrían recibir de las consultorías genéticas beneficios adicionales como los de poder expresar sus temores más íntimos y discutir la alternativa del aborto que es tan crucial en esos momentos de «la espera» del diagnóstico. Creemos que lo propuesto daría la oportunidad a que los pacientes pudieran ejercitar su elección de test de diagnósticos y tratamientos de una forma más libre que la posibilidad que brinda la neutralidad profesional.

Notas

¹ Queremos dejar constancia de nuestro agradecimiento a María Christina Casado por su valiosa contribución en la preparación de este artículo en el que participó tanto de la recolección de datos como del análisis de los mismos.

² Por performance cultural entendemos un modo de comportamiento comunicativo, formulado de una manera especial, que pone de relieve aspectos sociales y culturales del proceso de comunicación mismo y que se despliega frente a una audiencia (Bauman 1992:41).

Bibliografía

BAUMAN, Richard (1992) «Performance». **Folklore, Cultural Performances, and Popular Entertainments: A Communications-Centered Handbook**. Ed. Richard Bauman. New York, Oxford University Press, pp.29-40.

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

BROWNER, Carole H., H. Mabel PRELORAN, Maria C. CASADO, Harold N. BASS y Ann P. WALKER (in press) «Genetic Counseling Gone Awry: Some Consequences of Miscommunication Between Prenatal Genetic Service Providers and Mexican-Origin Clients». **Social Science and Medicine**.

BROWNER, Carole H. y H. Mabel PRELORAN (2002) Communicating genetic risk and other unwelcome information. Presented at the Annual American Anthropological Association Meetings. Panel: «Culture as Context in Clinical Communication». Coordinadoras: Linda Hunt y Carole Browner. New Orleans, Noviembre 21, 2002.

BROWNER, Carole H., H. Mabel PRELORAN y Simon J. COX (1999) «Ethnicity, bioethics, and prenatal diagnosis: the amniocentesis decisions of Mexican-origin women and their partners». **American Journal of Public Health**, 89(11):1658-1666.

CLARK, C. (1990) «Emotions and micropolitics in everyday life: some patterns and paradoxes of place». Ed. T. D. Kemper. **Research Agendas in the Sociology of Emotions**. New York, SUNY Press. Pp. 305-333.

GIDDENS, Anthony (1991) **Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age**. Cambridge, Polity Press.

GOFFMAN, Erving (1959) **The Presentation of Self in Everyday Life**. New York, Doubleday.

GORDON, Steven L. (1990) «Social structure effects on emotions». Ed. T. D. Kemper. **Research Agendas in the Sociology of Emotions**. New York, SUNY Press. Pp. 145-79.

HOCHSCHILD, Arlie (1975) «The sociology of feeling and emotion: selected possibilities». **Another Voice**, eds. M. Millman, R. Kanter. New York, Anchor. Pp. 280-307.

HOCHSCHILD, Arlie (1979) «Emotion work, feeling rules, and social structure». **American Journal of Sociology** 85(3):551-75.

HOCHSCHILD, Arlie (1983) **The Managed Heart: The Commercialization of Human Feeling**. Berkeley, California University Press.

KOLKER, Aliza y B. Meredith BURKE (1994) **Prenatal Testing: A Sociological Perspective**. Westport, CT, Bergin & Garvey.

LAWLER, Edward J. y Shane R. THYE (1999) «Bringing emotions into social exchange theory». **Annual Review of Sociology**, 217.

LAYNE, Linda L. (1996) «How is the baby doing? Struggling with narratives of progress in a neonatal intensive care unit». **Medical Anthropology Quarterly**, 10(4):624-656.

PRELORAN, H. Mabel, Carole H. BROWNER y Eli LIEBER (2001) «Strategies for Motivating Latino Couples' Participation in Qualitative Health Research and Their Effects on Sample Construction». **American Journal of Public Health** 91(11):1832-1841.

QUEEN, Susan, Gregory PAPPAS, Wilbur HADDEN y Gail FISHER (1994) «The widening gap between socioeconomic status and mortality». **Statistical Bulletin** (Metropolitan Life Insurance Company), 75(2):31-34.

RAPP, Reyna (1998) «Refusing prenatal diagnosis: the meanings of bioscience in a multicultural world. Science». **Technology and Human Values**, 23(1):45-70.

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

ROELOFSEN, E. E. C., L. I. KAMERBEEK, T. J. TYMSTRA, J. R. BEEKHUIS y A. MANTINGH (1993) «Women's Opinions on the Offer and Use of Maternal Serum Screening». **Prenatal Diagnosis** 13:741-747.

ROTHENBERG, Karen H. y Elizabeth J. THOMSON (1994) **Women and Prenatal Testing: Facing the Challenges of Genetic Technology**. Columbus, Ohio State University Press.

SASS, James (2000) «Emotional Labor as Cultural Performance: The Communication of Caregiving in a Nonprofit Nursing Home». **Western Journal of Communication**, 64 (3):330-359.

SOBO, Elisa J. (1997) «Self-disclosure and self-construction among HIV-positive people: the rhetorical uses of stereotypes and sex». **Anthropology and Medicine**, 4(1):67-87.

Memoria

Lázaro Flury (1909-2002)

Hablar del Profesor Lázaro Flury como investigador, es hablar de «un visionario», así lo ha definido el Lic. Luis Florens, profesor de la Universidad de Santo Domingo, en su prólogo de «Inferencias Tangenciales en los Patrimonios Populares», publicado en 1983 por la Editorial T.A.P.A.S. de Córdoba.

Don Lázaro nació en 1909 en San Martín de las Escobas, en una pequeña estancia de Santa Fe. Fue profesor del Instituto Superior de Música de la Universidad Nacional del Litoral durante tres décadas, razón por la cual recibió el premio «Florian Paucke» y el «Oscar» del Ministerio de Educación de la Nación, por su larga trayectoria docente que trascendió el límite universitario.

Estudió y conoció la vida del hombre, sus pesares, sus sueños, sus ideales, los que supo comprender y valorar. Su vida fue una lucha constante de maestro que amó y divulgó sin retaceos los valores de nuestro patrimonio nacional y las tradiciones argentinas, con la humilde devoción de los grandes. En su estudio de «Introducción a la problemática de la Literatura», publicado en Bogotá en el año 1974 - premio medalla de plata- queda expuesto su fervor, su sabiduría y didáctica desde el conocimiento de la literatura y su proyección histórico-cultural.

Al releer sus memorias queda al descubierto su generosidad y su simpleza de hombre batallador, absorbido por las actividades intelectuales que tenían por escenario las poblaciones más humildes. Los pobladores aborígenes

del norte y sur de nuestro país, lo vieron establecerse en sus tolderías como un gran amigo, más que como benefactor y trabajó lo más que pudo por mejorar sus condiciones de vida, sabiéndolos marginados en su propio país. Sufrió sus enfermedades, privaciones e inclemencias del tiempo. Cumpliendo con su misión de investigador conoció en profundidad ese misterioso mundo de las culturas indígenas con sus alucinantes mitos, leyendas y creencias. Los ayudó en todo sentido, sin paternalismo, y les enseñó a conocer sus derechos y sus obligaciones. Con ese enorme caudal de experiencias publicó en 1987 «El Indio Argentino, su aporte a nuestro Folklore».

El Profesor Lázaro Flury, en su quehacer cultural dejó huellas muy profundas. La biblioteca del Ateneo de la ciudad de Cosquín atesora sus enfervorizadas disertaciones sobre la cultura, educación y folklore de nuestro pueblo. Como maestro irradió cultura en la pampa argentina y destelló sabiduría, conocimientos y amor por las cosas nuestras. Como investigador realizó constantes e innumerables viajes a distintas regiones del país y del extranjero. Fundó escuelas e institutos especializados y sus enseñanzas despertaron vocaciones entre sus alumnos que, con el tiempo fueron verdaderos artifices de la música, el canto y las danzas folklóricas. Su primera publicación en el año 1944 sobre «Tradiciones y Leyendas de los Indios del Sur», por cuenta de la Universidad Nacional de Córdoba, marca el inicio de sus obras, alrededor de cincuenta, muchas inéditas, y cantidad en preparación.

Leea Virtanen (1935-2002)

La folclorista finlandesa Leea Virtanen falleció repentinamente el 18 de julio de 2002 a la edad de 67 años. Había nacido en abril de 1935 en la ciudad de Lappe, en el sur de Carelia, al sudeste de Finlandia. Profesional reconocida internacionalmente, Leea Virtanen fue Directora del Departamento de Folclore de la Universidad de Helsinki desde 1979 hasta su temprano retiro en 1994. Su tesis de doctorado, obtenido en 1966, versó sobre adivinanzas tradicionales de Finlandia y Estonia.

A lo largo de su vida mantuvo siempre una fuerte conexión con Estonia y tenía gran consideración por las condiciones bajo las que sus colegas estonios debían trabajar durante las décadas anteriores al resurgimiento de la independencia estonia. Al igual que muchos folcloristas finlandeses anteriores, en sus trabajos tempranos se dedicó al estudio de la poesía folk Kalevala, particularmente a las técnicas de canto de los ejecutantes. A pesar de que nunca perdió el interés por las antiguas tradiciones finlandesas, dedicó la mayor parte de sus estudios folclóricos subsecuentes a aspectos más modernos del Folclore, en particular a las tradiciones infantiles, tema que la transformó en una reconocida experta.

Su producción científica cubre un gran espectro de interés, que va desde la poesía Kalevala, los proverbios, las leyendas urbanas modernas y las tradiciones infantiles, hasta las experiencias psíquicas, así como también la producción de textos para estudiantes. Publicó numerosos libros y artículos en finlandés, sin embargo su obra es conocida mundialmente, ya que muchos de sus artículos aparecieron en inglés, alemán, sueco y estonio, en publicaciones periódicas y revistas.

En 1978, la Sociedad de Literatura Finlandesa publicó su libro *Children's Lore* en inglés. Otra de sus obras, «*That Must Have Been ESP!*», dedicada a las experiencias psíquicas, fue traducida al inglés y publicada por la Universidad de Indiana en 1990. Dicha obra había sido originariamente publicada en finlandés en 1977.

Leea Virtanen no fue una científica encerrada en su torre de marfil, a lo largo de toda su vida escribió numerosos libros de divulgación. Por lo tanto, era también muy conocida por el público en general, no sólo por estas obras de divulgación, sino también por su aparición en radio y televisión. La difusión de su interés por el Folclore entre el gran público y las consecuentes demandas que esto le exigió son de alguna manera sorprendentes, ya que se trataba de una persona excepcionalmente tímida. Mostró, sin embargo, un gran coraje al sobreponerse a su natural timidez. Es probable que el enfrentarse a una clase o que la presentación de un artículo o conferencia hayan sido experiencias poco placenteras para ella. Aún así, siempre fue una mujer activa, no sólo en lo que hace a la docencia, sino también como expositora en seminarios y conferencias y como participante en numerosas organizaciones culturales.

Si bien las presentaciones en público no fueron su fuerte, fue una profesora responsable, generosa y humana que, con su estilo sosegado, aconsejaba y motivaba a sus estudiantes a que emprendieran trabajos de investigación. A fin de atraer estudiantes al campo del Folclore, se abocó a la redacción de una introducción general sobre el Folclore Finlandés, *Suomalainen Kansanperinne* [Tradición folclórica finlandesa]. Este trabajo fue publicado en 1988 y es el texto que actualmente siguen usando aquellos alumnos que deciden estudiar Folclore en la Universidad de Helsinki. Durante muchos años colaboró con el folclorista Tom DuBois en la traducción y adaptación de este trabajo para una audiencia angloparlante. Apareció en el 2000, con el título *Finnish Folklore* (Studia Fennica Folkloristica 9). Al igual que el original, se trata de una muy buena introducción al Folclore finlandés, orientada hacia una audiencia internacional.

A pesar de su frágil salud y estando ya retirada, Leea Virtanen continuó con sus investigaciones hasta el fin de sus días. Fue una persona amable, dedicada a la ciencia, que dejó su

sello en la folclorística finlandesa y, a diferencia de lo que no puede decirse de muchos otros

académicos fallecidos, su ausencia será dolorosamente sentida.

*Mícheál Briody, M.A.
The Language Centre
University of Helsinki.*

Traducción de Silvia Balzano

Lauri Honko (1932-2002)

Lauri Honko, el renombrado folclorista finlandés, falleció repentinamente el 15 de julio de 2002, a la edad de 70. Nació el 6 de marzo de 1932 en Hanko, una pequeña ciudad en la costa sur de Finlandia. Estudió Folclore en la Universidad de Helsinki, bajo la dirección de Martti Haavio y obtuvo su doctorado en 1959 por su estudio comparativo sobre creencias folclóricas y curaciones: *Krankheitsprojekte: Untersuchung über eine urtümliche Krankheitserklärung*. Tres años más tarde publicó un estudio más substancial y profundo sobre creencias folclóricas titulado: *Geisterglaube in Ingermanland* (1962).

A la edad de treinta, ya había publicado estas dos obras de envergadura, así como también numerosos artículos, obteniendo así una reputación internacional. A lo largo de 1962, fue Profesor Visitante en la Universidad de Los Angeles. Al año siguiente, fue nombrado Profesor de Folclore y de Religiones Comparadas en la Universidad de Turku (al sudoeste de Finlandia), una posición para la que estaba especialmente capacitado, si se tiene en cuenta sus intereses en la investigación hasta ese momento. Ocupó este puesto hasta su retiro en 1996, aunque estuvo por largos períodos de licencia, ocupando otras posiciones. Durante el resto de su carrera, su investigación estuvo dedicada al Folclore y a las Religiones Comparadas, así como también a otros temas. Su permanencia de un año en los Estados Unidos lo introdujo en el tema de la Antropología Cultural, entre otras cosas. Diez años después escribió, en colaboración con Juha Pentikäinen, un libro de texto en finlandés sobre Antropología Cultural, lo que ayudó a extender el conocimiento de esta disciplina en Finlandia.

Honko jugó un papel crucial en tanto que ayudó a los folcloristas finlandeses a abrirse a nuevas ideas y perspectivas internacionales más amplias, orientándolos hacia nuevas direcciones metodológicas y teóricas. Desde muy temprano en su carrera, fue una figura cosmopolita. Además de hacer trabajo de campo en Finlandia, trabajó también en el exterior; siendo joven realizó trabajo de campo en la región soviética de Carelia y más tarde en Africa, China e India. Organizó muchas conferencias y simposios internacionales. Fue editor de revistas extranjeras y participó de numerosos comités tanto en Finlandia como en otras partes del mundo.

Cuando comenzaron a organizarse los planes para el establecimiento del Instituto Nórdico de Folclore (NIF) a principios de 1970, fue muy útil que él estuviera instalado en Turku, puesto que dirigió el Instituto durante la mayor parte de la década del '70 con dedicación parcial. En 1979, fue nombrado director del Instituto Nórdico de Folclore con dedicación exclusiva. Durante la década del '80, bajo su dirección, el Instituto expandió sus horizontes más allá del mundo nórdico y comenzó a interesarse en promover los estudios folclóricos en los países en vías de desarrollo. A principio de la década del '90, estableció cursos de verano para que los estudiantes de postgrado aprendieran a recolectar, investigar y archivar elementos del patrimonio folclórico, lo que atrajo a muchos principiantes, incluso provenientes de países en vías de desarrollo.

Hacia 1985, Honko organizó un simposio internacional en Turku sobre Kalevala y Épica Mundial en conmemoración del 150 aniversario de la publicación del Kalevala. Esto habría

de marcar un cambio en el curso de su carrera. Pocos años antes de este simposio, había empezado a desarrollar un interés científico en la épica nacional finlandesa y su poesía folclórica, algo de lo que no se había ocupado demasiado durante las etapas anteriores. Revisando la investigación existente sobre el Kalevala, notó la falta de comparaciones con otras épicas mundiales, tanto orales como escritas, en los escritos de los investigadores finlandeses.

Lönnrot había encontrado una tradición épica viviente, aunque en rápida decadencia. Para ese entonces, los investigadores finlandeses estaban trabajando sobre la base de textos y no con trovadores vivientes. Honko deseaba encontrar una épica oral comparable en longitud al Kalevala. Para hallarla, debía buscarla fuera de Europa. Su investigación lo llevó hasta China, Bangladesh e India. Pero fue al sur de Kanara, en el sudoeste de la India, en donde encontró lo que estaba buscando: la Épica Siri, que lleva el nombre de su protagonista principal, cantada en lengua Tulu. En Navidad de 1990, Honko dirigió a un grupo de investigadores para que filmaran y grabaran el canto de esta épica oral producida por un único trovador. A lo largo de los siguientes años, hizo numerosos y extensos trabajos de campo en el sudoeste de la India a fin de investigar esta épica, conjuntamente con un grupo de asistentes finlandeses e indios. Estos trabajos de campo lo condujeron a publicar esta épica, con una traducción al inglés, hecha por algunos miembros del grupo (Folklore Fellows Communications, volúmenes 265 y 266), así como también a presentar otro volumen de su propia autoría: *Textualising the Siri Epic* (Folklore Fellows Communications, Helsinki 1998). A partir de 1980, cuando su interés en los estudios épicos llegó a su punto máximo, publicó una decena de artículos sobre el tema y otros aspectos vinculados, una serie de libros como único autor y, conjuntamente con otros investigadores, escribió varios trabajos sobre épica oral. De entre sus numerosas obras, hay una que difiere del resto, puesto que nos permite una mirada al hombre mismo: *Intian päiväkiriä* [Diario de la India], en donde registra su viaje de campo en el sudoeste de este país, desde noviembre de 1993 hasta enero de 1994. Se trata de un trabajo único. Su interés por los relatos épicos en todo el mundo lo llevó

a fundar en 1998 el Instituto Kalevala de la Universidad de Turku. Este instituto se convertiría, en los años siguientes, en un verdadero monumento en su honor.

Lauri Honko desempeñó numerosos cargos: fue Jefe de Departamento en la Universidad, Profesor-Investigador en la Academia finlandesa por dos períodos no consecutivos, Director del Kalevala Institute, Director de la Revista Folklore Fellows Communications y miembro de numerosos comités nacionales e internacionales, entre otras tantas actividades profesionales. Su lista de publicaciones sobrepasa el centenar. La mayoría de las mismas están escritas en finlandés, pero también existen traducciones al inglés, al alemán y al sueco y, en menor medida, a otras lenguas. A lo largo de estas tres últimas décadas, su influencia en la folclorística internacional puede evidenciarse no sólo a través de sus escritos, sino también por su participación y eventual organización de conferencias internacionales, simposios y talleres. Desde la época de Kaarle Krohn, ningún otro folclorista finlandés cobró tal prominencia a nivel mundial ni tuvo la capacidad de influir en el ambiente científico internacional de la manera que él lo hizo.

Teniendo en cuenta la variedad y diversidad de su producción, es imposible hacer justicia a la labor científica de Lauri Honko en esta breve necrológica. A la edad de treinta, ya había publicado lo que otros investigadores producen a lo largo de su vida. Ya había pasado los cincuenta cuando empezó con ahínco a dedicarse a la búsqueda de épicas orales en otras partes del mundo y a realizar trabajos de campos con sus consecuentes inconvenientes. Muchas otras personas, llegadas a esta etapa, hubieran gozado del reconocimiento ya alcanzado. Aún antes de que su obra fuera leída en el exterior, su nombre era ya conocido por sus publicaciones en Folklore Fellows Series. Desde 1963 fue editor asistente de Martti Haavio en la publicación de esta serie. Desde 1966 en adelante, su nombre apareció en las tapas de Folklore Fellows Communications, conjuntamente con los de Reidar Th. Christainsen, Séamus Ó Duilearga, Martti Haavio, Kurt Ranke, Dag Strömbäck y Archer Taylor. Desde muy joven, se codeó con muchos personajes eminentes del campo del Folclore. De algún modo, podría decirse que fue el último de

«Grandes Folcloristas». Es poco probable que otro especialista pueda llegar a dominar el escenario mundial de esta ciencia de la manera en que él lo logró.

Sin duda, los años venideros evaluarán su obra una y otra vez. Algunas de sus ideas se-

rán superadas, otra cuestionadas y algunas reforzadas por nuevas investigaciones. A pesar de las eventuales críticas que puedan llegar a surgir sobre los variados aspectos de la misma, su reputación como una de las eminencias del Folclore del siglo XX permanecerá intacta.

*Mícheál Briody, M.A.
The Language Centre
University of Helsinki.*

Traducción de Silvia Balzano

Información bibliográfica

Candace Slater. **Entangled Edens. Visions of the Amazon.** Berkeley/ Los Angeles/ London, University of California Press, 2002, 332 pp. Ilust.

Entangled Edens es el resultado de 15 años de una ardua labor de recolección de mitos, leyendas y narrativas de diferentes grupos locales de la región amazónica, motivado por una impostergable voluntad por descubrir aquello que está más allá de lo obvio y tangible.

Candace Slater comienza su obra con la descripción de una de las tantas películas realizadas sobre el Amazonas; como en todas ellas, la magnificencia ha sido y es la nota clave. Desde los tres millones de metros cúbicos de agua por segundo, descargada en el Atlántico, pasando por las 1500 especies de plantas florales, hasta las 400 diferentes especies de pájaros, toda la descripción del área impresiona por su exuberancia. Pero, tal como Slater comenta, las imágenes magnificentes de la Amazonia son inspiradoras, pero también enceguecen. ¿Qué hay detrás de esta metáfora de magnificencia? Este cuestionamiento lleva a la autora a una cuidadosa revisión de las diferentes representaciones que, desde la época colonial, se han ido proyectando sobre ella. Pasa así revista por los escritos de diferentes exploradores y viajeros, haciendo especial hincapié en las narrativas sobre la inalcanzable ciudad de El Dorado y las Amazonas. Con agudeza, muestra cómo las narrativas de la época colonial, al centrarse fundamentalmente en las riquezas ocultas del territorio, enmascaran otros aspectos de la totalidad; esto trae como consecuencia la idealización de los indígenas como ricos habitantes, pero malos administradores de un tierra percibida como pura naturaleza.

A partir del siglo XIX, las representaciones sobre la Amazonia varían, pero la metáfora de la magnificencia sigue en pie, ésta se revela,

no ya en las riquezas de oro y plata, sino en la variedad de especies y subespecies atesoradas en estas tierras. Muchos de los resultados de las investigaciones de científicos, tales como los del inglés Bates, instigaron la futura explotación económica del Amazonas a manos de europeos y norteamericanos. Ya en el siglo XX, la Amazonia pasa a ser un lugar privilegiado para la extracción de recursos naturales y la producción de riqueza. En la década del '60, programas como la Alianza para el Progreso, alientan a la instalación de compañías pesqueras, refinerías de gas y petróleo y a la construcción de rutas y autopistas que conllevan a la deforestación y destrucción del ambiente. Recién a partir de la década siguiente, los europeos y estadounidenses comienzan a advertir los perjuicios relativos a la desaparición de las especies y a la polución. Amazonia pasa a constituirse en el principal foco de campañas internacionales contra la destrucción de la naturaleza.

A la perspectiva del forastero, Slater contrapone la visión interna del amazónico, cuyas narrativas sobre los Encantados y su inasequible ciudad subacuática, parecieran resistirse a cualquier tipo de definición rígida, que permita el darse a conocer como entidad estable o, aún más, que facilite algún tipo de control por parte del extranjero. ¿Qué diferencia hay entre el ávido buscador de oro y el conservacionista que sólo persigue el bien de la humanidad? Para el amazónico, «ambos quieren lo que nos pertenece».

Entangled Edens es un súplica desesperada en pos de la protección de «los pulmones del mundo», pero dicha protección sólo será posible cuando dejemos de percibirla bajo la metáfora de la magnificencia de su pura naturaleza y enfoquemos en la defensa de la gente que la habita.

El libro viene acompañado de fotos de rostros y paisajes tomadas por Slater misma y de valiosas ilustraciones y mapas extraídos de publicaciones del siglo XVI y XVII. La publicación se ve enriquecida también por una cronología de fechas claves para la historia del territorio, que van desde la datación de los primeros petroglifos de Piedra Pintada (9000 años), pasando por épocas claves como el *Boom del Caucho*, hasta los movimientos de resistencia que reclaman por los derechos de la tierra.

Silvia Balzano

Ricardo J. Kaliman y colaboradores. **Sociología y cultura. Propuestas conceptuales para el estudio del discurso y la reproducción cultural.** Proyecto del CIUNT «Identidad y Reproducción Cultural en los Andes Centromeridionales». IHPA (Instituto de Historia y Pensamiento Argentinos), Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Nacional del Tucumán. Julio de 2001, 55 pp.

El Proyecto de Investigación «Identidad y reproducción cultural en los Andes Centromeridionales» tiene como miembros a Andrea Paola Campisi, Jorgelina Chaya, Diego Chein, Leila Gómez, Celina Ibazeta, Lucía Reyes de Deu, Fulvio Rivero Serra y Paula Storni y como Director a Ricardo J. Kaliman. El documento que presentan estos investigadores expone los instrumentos conceptuales que han ido desarrollando a lo largo de tres años para poder «dar cuenta de los *procesos de reproducción y transformación de las identidades culturales* en un marco de *relaciones de poder*»; temática ésta a la que también han aportado, cada uno desde sus propios trabajos empíricos. En el documento reconocen el aporte de autores tales como Anthony Giddens, Raymond Williams, Pierre Bourdieu, Karl Marx, Antonio Gramsci, Jürgen Habermas y Alfred Schutz aunque explicitan que el modelo presentado no responde, estrictamente, al pensamiento de cada uno de estos estudiosos.

Este trabajo, realizado desde un marco sociológico, se divide en tres capítulos, constituyendo los dos primeros, *Saber práctico y conciencia* y *Discurso*, el basamento teórico imprescindible para explicar la *Dinámica* de la

reproducción y la transformación social que abordan en el último. A lo largo de la propuesta acuden, algunas veces, a hipotéticos casos de la vida cotidiana los que, al ser interpretados a la luz de los conceptos propuestos aumentan el nivel de explicabilidad de las nociones. Nociones éstas que se hallan estructuradas, en general, a partir del concepto de interacción social, y especialmente de práctica comunicativa.

En *Saber práctico y Conciencia* los autores dejan en claro su posición de rechazo frente a explicaciones estructuralistas que no toman en cuenta que los procesos sociales son «acciones de seres humanos» pues su presupuesto es que la reproducción y transformación de las prácticas culturales «sólo puede explicarse con referencia a las subjetividades de los practicantes de las culturas o *agentes*». En este posicionamiento se manifiesta el compromiso teórico-ideológico de los investigadores en la recuperación de la «realidad» desde la perspectiva de los propios actores sociales.

Operativamente reconocen dos funciones atribuibles al saber práctico: el conocimiento y las motivaciones así como también dos tipos de informaciones ligadas al saber práctico, los *esquemas interpretativos* y los *esquemas de valoración*, reconocidos en un nivel analítico. Los primeros son los que explicarían la capacidad de los actores sociales para reconocer, en distintas situaciones comunicativas, los papeles que se hallan en juego, las cuotas de poder que se distribuyen entre ellos, la significación que se atribuye a las acciones sociales, así como el componente espacio temporal que caracteriza a las distintas situaciones. Los esquemas de valoración, por su parte, explicarían por qué el actor social ha tomado un curso de acción determinado.

La noción de *heterogeneidad* del saber práctico es una propiedad que los autores desprenden en cuanto las categorías y convicciones que operan para que un actor social reconozca una situación y siga un determinado curso de acción pueden ser, incluso, contradictorias con las que se utilicen en otro tipo de situación. Para los autores las heterogeneidades relevantes serían sólo las que se puedan detectar en el saber práctico de los agentes sociales y no las que descubra la mirada «desde afuera» del investigador. Desde esta visión se vuelven explicables las heterogeneidades que atravie-

san las prácticas lo que también sucede con la configuración del saber práctico. Concebido este en una permanente transformación, ello no excluiría la presencia de un núcleo relativamente estable, base de la «reproducción» social incorporando, al mismo tiempo, los cambios que permiten hablar de transformación social. Esta dialéctica entre la reproducción y la transformación operaría en forma constante en toda sociedad, aún aceptando una diferencia en el ritmo, según la sociedad y según las prácticas sociales que se hallen involucradas.

Al tratar el tema de la Conciencia reconocen que su noción se acerca más a la de *habitus* de Bourdieu, aunque aclarando que la dinámica del saber práctico no es indiferente a los procesos conscientes del agente, los cuales pueden incidir en modificaciones de ese saber. Reconocen que «el discurso juega un papel destacado en la reproducción y transformación de las prácticas sociales» y se abocan, en el capítulo correspondiente a realizar una aclaración conceptual de los distintos sentidos que ha adoptado el término discurso desde el comienzo de su utilización, así como los puntos en común y las diferencias que tienen con la concepción que proponen los autores. En especial interesan los conceptos de discurso como traductor de esquemas de interpretación y valoración y el discurso como explicación.

Finalmente en el capítulo *Dinámica de la reproducción y la transformación social* los autores articulan las nociones vistas en los capítulos anteriores en aras de lograr una explicación de la temática central del documento. Así nos dicen que si «la sociedad implica un conjunto complejo y diversificado de interacciones entre agentes, la reproducción social es el proceso mediante el cual estas interacciones se siguen realizando y se reiteran de manera idéntica a través del tiempo» siendo la transformación social una modificación que se produce en ese proceso, el paso a una nueva situación de reproducción. Pero también se ocupan de aclarar que todo grupo/sociedad manifiesta procesos de reproducción y transformación durante un período de tiempo observado y según el aspecto en el que se ponga la mirada.

Por otra parte, un agente socializado sería aquel que se desempeña eficazmente, en cuanto a sus prácticas en un buen número de interacciones sociales; comprobada la eficacia de las prácticas en las interacciones estas se

reproducen y persisten a través del tiempo, incorporando nuevos agentes con los conocimientos necesarios para actuarlas y repetirlas. Pero, en la medida, que las hipótesis que sostienen los actores sociales para llevar a cabo sus prácticas entren en contradicción con sus propios cursos de acción o con los cursos de acción de otros actores sociales, se producen permanentes ajustes entre los saberes de los interactuantes y, también, nuevas hipótesis y nuevas direcciones de los cursos de acción.

Como otro de los puntos de interés, los autores se abocan a definir lo que dan en llamar *posiciones de saber* y que definen como aquella posición a la que, en una situación dada se le atribuye la posesión de una verdad. Si bien reconocen esas posiciones de saber como un mecanismo imprescindible de la vida en sociedad, en tanto transmisores de conocimiento también alertan hacia aquellas posiciones de saber institucionalizadas que aparentan detentar el saber pero sólo hacen en tanto son detentadoras también de posiciones de poder y prestigio, por lo cual su palabra puede tomarse como autorizada.

Este comentario bibliográfico tuvo como objeto presentar a los lectores las palabras de los autores tratando de no desvirtuarlas. Pero, en el intento de ofrecer un panorama general, también hemos realizado una considerable reducción al texto de origen (según nuestros intereses), por lo cual pedimos disculpas y nos quedamos a la espera del segundo documento de trabajo dedicado al tema de la identidad. ¡Qué los autores me perdonen si he simplificado unos conceptos tan laboriosamente trabajados!

Flora Losada

Joseph L. Mbele. **Matengo Folktales**. Buy Books on the web.com, 1999, 142 pp.

Joseph L. Mbele ha concretado una obra pionera mediante la compilación y análisis de los cuentos de los Matengo, dado que a diferencia del arte verbal de otros grupos de Africa no ha sido mayormente estudiado por los folcloristas. Los Matengo son campesinos que habitan en el lado oriental del lago Nyassa, en el sur de Tanzania en el este del Africa.

El ha reunido diez cuentos que grabó en la década de los 70, los ha traducido al inglés y comentado. Cada cuento es analizado no sólo en términos de los personajes, sus acciones y rasgos estructurales sino también tomando en consideración el modo de su trasmisión social y el contexto cultural Matengo.

Ana María Dupey

José Carlos Rossato. **Saci**. São José dos Campos, Brasil, Fundação Cultural «Cassiano Ricardo», 1995; 87 pp.

Esta publicación se encuentra en el marco de un proyecto editorial coordinado por la Fundação Cultural «Cassiano Ricardo» y la Comissão Municipal de Folclore da Prefeitura de São José dos Campos lo cual revela la honda preocupación de estas entidades por la conservación de la memoria popular. Este proyecto editorial incluye la publicación de investigaciones y recopilaciones que abarcan temas como la influencia del negro y del indio en la cultura brasileña o los mitos más vigentes. En el caso en particular de este breve volumen, José Carlos Rossato analiza la figura del saci, pequeño duende que, como en muchas otras culturas, forma parte de la vida cotidiana de los pueblos. La investigación, dentro de su brevedad, no deja ser exhaustiva ya que abarca desde los orígenes de este tradicional mito hasta su aspecto exterior y accionar. Nada escapa a la mirada del investigador que describe, por ejemplo, la presencia de este mito en el folclore escolar, en la literatura y hasta en aspectos tan importantes de la existencia colectiva, como la iconografía en la filatelia, que pocas veces es analizada. Un capítulo sumamente interesante es el referido a la presencia de esta figura en otras culturas, bajo el nombre de yasi-yaterê o yaci-yaterê, como suele emerger en distintas regiones de América, o su relación con duendes similares en la tradición europea. Llama la atención que no se haya detenido en la destacada presencia del yasi-yaterê en la tradición oral de Argentina.

En conjunto, un breve y sencillo volumen de divulgación que, sin embargo, revela un profundo trabajo de campo, en principio, para recopilar datos, y, luego, un análisis detallado,

sin abrumar con tecnicismos, aunque despierta en quienes son estudiosos del folclore, el deseo de investigar el tema con mayor profundidad.

Patricia Coto de Attilio

Shozo Masuda, editor. **Estudios Latinoamericanos en Alemania y Japón**. Tokio, Japón, Fundación Shibusawa para el Desarrollo de la Etnología, 2000, 214 pp.

El libro está basado en las ponencias leídas en oportunidad del Simposio titulado «Las relaciones entre Japón, Alemania y Latinoamérica», realizadas los días 21 y 22 de marzo de 1993, celebradas en el Centro Japonés Alemán de la ciudad de Berlín. Los trabajos se presentan traducidos al castellano, salvo el del Dr. Manfred Nitsch: «Das Profil der deutsch-lateinamerikanischen Wirtschaftsbeziehungen» que figura en la segunda parte y lo está en su lengua original.

Agrupados en cuatro partes se presentan los siguientes títulos:

Parte I - Historia: Por Renate Pieper «Las relaciones entre Latinoamérica y los países del Imperio Alemán. Por Tetsuya Amino «Latinoamérica y Japón en los siglos XV y XVI: una reflexión a partir de un documento del año 1613 sobre los japoneses en Lima». Por Toshio Yanaguida «La migración japonesa moderna a Iberoamérica» y por Barbara Potthast-Jutkeit «La emigración alemana a América Latina».

Parte II - Política y Economía: Por Keiichi Tsunekawa «Aspectos políticos de las relaciones entre Japón y Latinoamérica». Por Manfred Mols «Alemania y Latinoamérica. El significado relativo de Latinoamérica en la política exterior alemana». Por Kotaro Horisaka «Relaciones económicas entre Japón y los países latinoamericanos: transformaciones en el período posterior a la segunda guerra mundial y temáticas de investigación pendientes», y el trabajo de Manfred Nitsch, ya citado.

Parte III - Etnografía, Historiografía y Antropología Física: Por Shozo Masuda «Etnografía e historia: los estudios latinoamericanos en Japón». Por Albert Meyers «Continuidades y discontinuidades en la investigación antropológica alemana sobre Latinoamérica».

Por Horst Pietschmann «Historia latinoamericana en relación con las ciencias históricas y por Naruya Saitou «Antropología física. La relación genética de las poblaciones humanas».

Parte IV - Arqueología: Por Yoshio Onuki «Estudios arqueológicos japoneses en los Andes». Por Peter Kaulicke «Las relaciones entre Alemania y Latinoamérica en el campo de la arqueología desde 1945». Por Izumi Shimada «El Proyecto Arqueológico de Sicán». Por Ryozo Matsumoto «Excavaciones en el sitio arqueológico Campamento de Paredones, norte de Perú». Por Shuichi Odaira «Excavaciones del Mirador de Mullupungo: Nuevos datos de la relación entre la costa y los Incas» y «Recientes investigaciones arqueológicas japonesas en Mesoamérica» por Kazuo Aoyama.

El trabajo está precedido por una *Presentación* realizada por el Director de la Fundación Shibusawa, Dr. Shozo Masuda, quien en el último párrafo anticipa la renovación de la misma, bajo en nombre de Fondo Shibusawa para el Desarrollo de la Etnología.

La obra permite acercar los avances de las investigaciones en torno al tema latinoamericano, desarrolladas en diversas disciplinas académicas, fomentando la colaboración y el intercambio de los especialistas en la región.

Noemí Elena Hourquebie

Altimar Pimentel. **Estórias de Luzia Teresa. A maior contadora de estórias do mundo.** Brasilia, Thesaurus Editora, 2001, 252 pp., ilus. Volume II.

Más allá de todo lo que se puede decir de estas historias, reunir argumentos sólidos de su dispersión universal, es importante señalar la capacidad de memoria de una anciana mujer que va enunciando las palabras con seguridad, como la leña que alimenta el uso milenario en su actividad cotidiana, sin hacer comparaciones que no vienen al caso, supera los registros de muchos investigadores en lo que se refiere a versiones recogidas individualmente.

La memoria oral que se fue transmitiendo desde la colonización hasta nuestros días mantiene su vigencia en tanto existan narradores que como Luzia la tienen incorporada a su yo.

Luzia pasa a la historia del Folklore como sujeto receptivo y activo. No es una grabación

lo que se escucha cuando ella habla. Es la voz de los siglos en el corazón y en el alma de esta mujer excepcional que puede retener las palabras que la oralidad ha ido transmitiendo, día a día, con hadas buenas o malas, príncipes y aventureros, reyes y pajes, caballeros y escuderos, buenos y malos, perversos y generosos, hermosos y horribles, diablos y santos.

¡Cuántos siglos pasaron desde que el hombre comenzó a narrar para mitigar al hombre o prolongar la noche en torno a unas milagrosas brasas que brotaban de las primeras chispas generadoras del fuego!

Los narradores siempre se vinculan con los investigadores para recordar los antecedentes de la historia y permitir recrearla y entretener. Su trascendencia no necesita argumentos. El rol protagónico de ambos permite el milagro de una resurrección en cada historia. Por ello debemos gratitud y reconocimiento por una colaboración sin la cual los cuentos y leyendas morirían sin aflorar.

Por ello, y con justicia, Altimar de Alencar Pimentel, tanto como nosotros, consideramos que Luzia Teresa es una artista del monólogo - porque es un monólogo- de grandeza.

Devotos escuchamos y retenemos su voz y sus gestos y siempre hablaremos de esta mujer excepcional de Guarabira, de brazos largos y manos finas que en este fin de siglo XX y a las puertas del año 2000, levanta un mágico telón y descubre en el escenario todos los personajes de sus cuentos maravillosos que aplauden y gritan su nombre y el de Altimar que se ve obligado a subir al escenario y agradecer en nombre de Luzia Teresa y en el suyo propio, y ante los ojos de Dois Irmaos, de Zezo, de la Princesa mascarada, de la Princesa robada, de Pato viejo, de Cazador asomaron lágrimas que no son de llanto ni de pena...

¡Eterna Luzia Teresa, e Altimar, cuanto les debemos! ¡Cuánto los amamos!...

Félix Coluccio

(Traducido del portugués por María del Carmen Salgado)

Félix Coluccio. **Devociones Populares. Argentinas y Americanas.** Buenos Aires, Corregidor, 3° Edic., 2001, 297 pp.

Félix Coluccio nos abre, con este texto, la puerta a un universo cognitivo poco explorado por los intelectuales argentinos, como lo es el movimiento de devociones populares de los «modernos» santos, pero también, de aquellos otros, tradicionales de la liturgia apostólica romana que conforman un espacio de producción cultural significativo de los sectores populares o «plebeyos», resignificando en la actualidad un tradicional elemento de aglutinación, cohesión e identidad.

El autor da cuenta y nos advierte de las dificultades que el estudio de las devociones presenta, su magnitud, variabilidad, la velocidad de su creación y olvido, describiendo en este trabajo más de setenta devociones, que van desde la Difunta Correa a la Madre María, pasando por el Gauchito Gil, Juana Figueroa y tantos otros, sin desdeñar recientes devociones como son las destinadas a Gilda, Rodrigo y María Soledad Morales, agrupadas en cuatro categorías: «Principales devociones», «Los gauchos milagrosos», «Iluminados y líderes espirituales» y finalmente «El santoral sospechoso».

Este estudio, entonces, es a no dudarlo una pequeña enciclopedia de creencias y personajes de existencia real o imaginada que recorre el santoral popular.

La exhaustividad del trabajo de Coluccio lo inscribe dentro de las tradiciones productivas del Folklore, legando con este aporte valiosa información que seguramente se constituirá en una plataforma de apoyo para investigaciones que den cuenta de sus motivaciones, causalidad y significación para sus actores.

Mauro Dobruskin

Félix Coluccio. **Diccionario folklórico de la flora y la fauna de América.** Buenos Aires, Ediciones del Sol. Biblioteca de Cultura Popular Nº 30, 2001, 349 pp.

Este libro presenta un amplio repertorio de términos utilizados por el folk referidos a la flora y fauna regional, con su proyección de uso en tiempo y espacio. Posee un práctico formato y clara disposición interna, lo que hace al manejo dinámico de la obra.

Cuenta además con valiosas citas que documentan la función social que los animales y las

plantas cumplen en el mundo real, imaginario y simbólico, ya sea en el ámbito de la medicina popular, las leyendas y creencias, utilización en artesanías, aplicación culinaria, referencia en dichos o proverbios, presencia en canciones, además de las especificaciones técnicas (nombre científico) de la especie o familia a la que pertenece.

En el prólogo, Adolfo Colombres hace un justo homenaje a don Félix Coluccio, quien anticipa ya esta temática en el Diccionario Folklórico Argentino. A la vez destaca las ilustraciones cedidas por el Instituto Miguel Lillo de Tucumán con referencia a las plantas, por el pintor Carlos Wiedner cuando de mamíferos se trata y las de pájaros aún inéditas, pertenecientes a Irma Dariozzi, cualificadas por su «indudable valor artístico y biológico».

Constituye una herramienta muy valiosa tanto para investigadores, como para docentes y neófitos.

Noemí Elena Hourquebie

David Stanley & Elaine Thatcher, editores. **Cowboy Poets and Cowboy Poetry.** Urbana and Chicago, University of Illinois Press, 2000, 392 pp.

El libro comprende una colección de artículos de prestigiosos investigadores, que combinan miradas disciplinarias diversas: folklore, literatura, historia y etnopoética concentrándose en una temática significativa de la cultura de E.E.U.U., como es el caso de la poesía del vaquero. Las contribuciones han sido realizadas no sólo por investigadores sino también por los propios autores de esta poesía y de quienes han sido importantes promotores en la generación de ámbitos propicios para el despliegue de la poesía vaquera.

La obra ha sido organizada en secciones. En el Prefacio, David Stanley aborda en forma panorámica la transformación de la poesía del vaquero, como género, desde sus orígenes hasta su actual visión como tesoro de la herencia americana. Analiza para ello las trayectorias de vaqueros poetas, que han tenido gran influencia en la promoción del género en el pasado y en la actualidad. La primera parte: Antecedentes, comprende seis trabajos «Making

Something Fine» de Kim Stafford, «Why Cowboy Poetry?» de James S. Griffith, «The Rain is the Sweat of the Sky»: Cowboy Poetry as American Ethnopoetics», de Scott Preston, «The Tradition of Cowboy Poetry» de Guy Logsdon y «Cowboy Poetry: A Poetry of Exile» de Hal Cannon. En ellos se aborda el carácter artesanal de la producción de la poesía vaquera, la función política, social y expresiva que cumplía en su medio sociocultural tradicional, así como también, sus vinculaciones con otras formas poéticas y con los medios masivos de comunicación. La influencia de estos últimos lleva a Cannon a enunciar la poesía del exilio; para aquella que reacciona frente a la mercantilización de la figura del vaquero.

Los artículos de la Segunda parte se concentran en el «Proceso» de la transmisión de la poesía vaquera. Warren Miller en «Change and Oral Tradition in Cowboy Poetry», «Cowboy Libraries and Lingo» de Buck Ramsey, «Orderly Disorder: Form and Tension in Cowboy Poetry» de David Stanley, «Poems and Songs on the Rodeo Trial» de Glenn Ohrlin, «Hitching Verse to Tune: The Relationship of Cowboy Song to Poetry» de Charlie Seemann y «Cotton seed Cake and Pickups: Where Cowboy Poetry Comes From» de Bill Lowman dan cuenta de una pluralidad de procesos: el de la transmisión oral (en variantes), el de la actuación y sus escenarios, el de la influencia que ejercen los textos escritos sobre las versiones orales y viceversa, y la interrelación entre la poesía y la música vaquera. Asimismo, se analiza el proceso de composición de la poesía vaquera y su recopilación por el coleccionista.

En la Tercera parte «Retratos» los autores John L. White en «A Montana Cowboy Poet», Ronna Lee Sharpe y Tom Sharpe en «Some Folks Wouldn't Understand it: A Study of Henry Herbert Knibbs», Carol Edison y Ray Lashley en «Ray Lashley: An Interview with a Frontier Reciter» y Jon Bowerman en «The Makin's of a Cowboy Poet» nos acercan a los poetas hombres y mujeres, clásicos y actuales vinculados o no al trabajo con ganado en ranchos, residentes en ámbitos rurales o citadinos, con diversidad de experiencias y trayectorias.

Los temas de la poesía vaquera son abordados en la Cuarta sección. Sue Wallis en «Families, Neighbors, and Friends: The Tradition of Cow-Country Poetry», Craig Miller en «Nature and Cowboy Poetry», Elaine

Thatcher en «Women and Cowboy Poetry» y Teresa Jordan en «A New Wind Out of the West: The Poetry of Contemporary Ranch Women» analizan los principales contenidos de la poesía vaquera: el sentido de familia, de la amistad, de las relaciones con el mundo natural, el paisaje, el estilo de vida en el rancho, y los valores y actitudes distintivas de los vaqueros, así como también sus variaciones, según los poetas: varones y mujeres y clásicos y actuales.

«Conexiones» es el título de la Quinta sección. En ellas los autores analizan comparativamente la poesía vaquera con la de otros grupos, en otras regiones. Cynthia L. Vidaurri en «Levantando Versos and Other Vaquero Voices: Oral Traditions of South Texas Mexican American Cowboys» focaliza el aporte hispánico en su desarrollo. Jens Lund en «Cows and Logs: Commonalities and Poetic Dialogue among Cowboys and Loggers in the Pacific Northwest» demuestra la relación entre la poesía vaquera y la de los leñadores y dilucida como esta última toma la tradición vaquera como fuente de un humor irónico. William Kutra «The Poetic Tradition of the Gaucho», diferencia la poesía gauchesca, por la relevancia que ha tenido en relación con movimientos urbanos de las elites con respecto a la desarrollada por el vaquero estadounidense. Finalmente, Keith McKenry en «Australian Bush Poetry», sostiene que la poesía de quienes se dedican a actividades vinculadas con el ganado vacuno y ovino en Australia posee una tradición poética semejante a la del vaquero, y que su desarrollo es, a la vez, rural y urbano.

La obra concluye en la parte Sexta con «Desarrollos». Los artículos «Cowboys, Folklorists, Authenticity and Tourism» de James C. McNutt, «Cowboy Poetics at the Millenium» de John C. Dofflemyer y «Making Ourselves at Home» de William Kittredge señalan las actuales tendencias que dominan el desenvolvimiento de la poesía vaquera. Este se caracteriza por la apertura de nuevos espacios como los encuentros de poesía vaquera, la popularización de la misma en los medios masivos de comunicación y su inclusión en el ámbito del turismo y en el de las políticas culturales resaltando su valor como herencia cultural local. Todos estos aspectos han renovado y resignificado la práctica de la poesía vaquera, con las consiguientes toma de posiciones, entre quienes reafirman las formas tradicionales, los que apo-

yan la invención y la renovación y aquellos que consideran que es un vehículo para que una minoría vinculada a la cultura del ganado ovino exprese políticamente su identidad comunitaria.

Ana María Dupey

Miguel Raúl López Bréard. **El Ñe'enga. Refranes, adagios, máximas, sentencias y dichos célebres en el área guaranítica.** Asunción, Paraguay, Intercontinental Editora, 2001, 162 pp.

A partir de una extensa recopilación de refranes y dichos, que forman parte del habla popular, el autor muestra el proceso aculturativo, que a lo largo de varios siglos, se fue dando en el área guaranítica y que persiste vigoroso en el ámbito rural correntino.

En la «Introducción» López Bréard delimita el alcance de cada uno de los términos utilizados para referirse a refranes, adagios, máximas, sentencias o dichos, basándose en otros autores que se han ocupado de ellos en la provincia de Corrientes, en la República del Paraguay, en España y en la calificación adoptada por la Real Academia de la Lengua Española. Destaca que algunas de estas expresiones, hoy vigentes en la zona guaranítica, se encuentran tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, mientras que muchas otras, de raíces hispánicas, las pone en boca del escudero de Don Quijote, el célebre Miguel de Cervantes Saavedra.

Los tres capítulos que componen el libro siguen la misma estructura compositiva. El primero, y el más extenso, presenta un listado ordenado alfabéticamente de locuciones de filiación hispánica incorporadas y amoldadas a la cultura local, seguidas cada una de ellas de una sintética interpretación dada por el autor. Cuando es pertinente consigna los nuevos matices que, a través del tiempo, los usos y costumbres le han impuesto a tales expresiones. El segundo capítulo incluye refranes y dichos que mezclan términos del castellano y del guaraní como ejemplo ilustrativo del habla de Corrientes, denominados *ñe'enga yopará*. La mayor parte de ellos contrastan elemento

disímiles y tienen un tono picaresco. El autor pone de manifiesto que algunos de estos *ñe'engas* remiten a hechos muy antiguos como el empleo del mosquete, que dejó de usarse en el siglo XIX, o el degüello de los cautivos enemigos, práctica que alude a enfrentamientos revolucionarios o guerreros de tiempos lejanos. El tercer capítulo está dedicado a expresiones populares en guaraní con su consiguiente traducción al castellano. La mayoría son dichos humorísticos o de doble sentido que reflejan la gracia y la picardía del pueblo.

Bernardo C. Ranalletti, quien prologa el libro, resalta que *El Ñe'enga* de Miguel Raúl López Bréard «es una valiosa obra de investigación folklórica, y con seguridad, la más completa sobre este tema, realizada hasta la fecha en Corrientes, Argentina». Sin duda se trata de una obra de consulta imprescindible para los estudios paremiológicos y para la tradición idiomática guaraní-castellana.

Carmen Vayá

César Eduardo Quiroga Salcedo. **Onomástica de Cuyo, Argentina. Una proyección a la onomástica hispano-indoamericana.** San Juan, Argentina, Editorial de la Facultad de Filosofía, Humanidades y Artes, 2000, 294 pp.

La Introducción de la obra plantea la temática como el resultado del trabajo investigativo que durante años ha venido realizando César Eduardo Quiroga Salcedo, y que le ha valido para acreditar (ya doce años atrás) el grado de Doctor en Filología Española. Resulta hoy una obra a la que le ha sumado trabajos de campo muy intensos desde 1995, incluso los resultados del relevamiento en una cuarta provincia, La Rioja, incorporada también al Nuevo Cuyo.

La obra está planteada en ocho capítulos: el primero de ellos refiere antecedentes históricos en el campo de la investigación temática, preguntas y respuestas en relación a las nominaciones de espacios (topónimos) y de personas (antropónimos) en el caso concreto de América y de España, bajo el título: *Hacia una onomástica Hispano-Indoamericana*. El segundo y el tercero están destinados a la Antroponimia Hispano Cuyana y a la Antroponimia Aborigen

de Cuyo respectivamente. Pudiéndose reconocer la conservación de distintas tradiciones históricas en Cuyo: a partir de los sufijos -eño y -año del antiguo Perú, -ita formas especiales en regiones de Colombia, -ista de Chile y la influencia del quechua (pre y post-hispánica) en cuanto a nominación de los aborígenes. Desarrolla en los capítulos siguientes la Toponimia Cuyana con interesantes desarrollos temáticos y metodológicos. Introduce el auxilio de una estratigrafía de fósiles léxicos y valiéndose de la etnografía y de la arqueología determina las áreas de dispersión, constatables mediante la Cartografía (cap. 7 y 8). Toponimia Aborígen (cap. 5), Hidro y oro-topónimos (cap. 6) resultan de fácil transferencia a otras disciplinas, despiertan el interés y la curiosidad incluso de aquellos no ligados a una temática tan específica.

Conclusiones, Apéndice Documental, Mapas y láminas completan este texto, que se constituye en un sólido referente bibliográfico.

Noemí Elena Hourquebie

Doralice F. Xavier Alcoforado y María del Rosário Suárez Albán (coordinadoras). **Contos populares brasileiros. Bahía.** Recife, Fundação Joaquim Nabuco y Editora Massangana, 2001; 461 pp. Ilus.

Este libro puede ser calificado, sin exageraciones, como una obra monumental. Se trata de una recopilación de cuentos populares inmersa en un proyecto más amplio de rescate de las tradiciones orales, que ya ha publicado narraciones de Pernambuco y Paraíba, en el marco de un convenio cultural entre Portugal y Brasil, celebrado en 1987, en oportunidad de la visita del Presidente de la República Portuguesa Mário Soares a la Fundação Joaquim Nabuco. De este modo, el proyecto busca estimular el conocimiento de la narrativa oral en lengua portuguesa por medio de su transcripción, promover las actividades de los narradores populares y facilitar a los estudiosos, versiones fidedignas del patrimonio popular brasileño.

El volumen se abre con una introducción en la que las coordinadoras describen el arduo trabajo de recopilación que llevó a grabar cinco mil versiones de las que, luego, se selecciona-

ron y clasificaron noventa y seis. Las dos investigadoras explican el criterio de selección, ya que se dio preeminencia a versiones completas, y el modo de transcripción de aquellos rasgos lingüísticos ajenos a la lengua portuguesa general.

El cuerpo del texto está constituido por la transcripción de cada versión de la que se destacan algunos datos del informante y del recopilador y la clasificación del cuento de acuerdo con el índice de Aarne Thompson. El rasgo más relevante de estas transcripciones es el acierto de reproducir la música, con su partitura, en los fragmentos cantados por los informantes durante la enunciación de su narrativa. Además, completan la edición y le otorgan el carácter vital de esta tarea de investigación, la gran cantidad de fotografías de los informantes, registradas en el momento su narración y con su contexto familiar, laboral o recreativo, y un anexo que detalla sus datos personales, válidos para el perfil del narrador como nivel de educación, actividad, lugar de origen, entre otros.

Ambos textos, verbal y gráfico, contribuyen a la reconstrucción del contexto de enunciación, tema de fundamental importancia en las más modernas recopilaciones e investigaciones.

Por consiguiente, se trata de una obra de inapreciable valor para estudiosos de la cultura tradicional portuguesa y de otras culturas, ya que muchas de las versiones son variantes de cuentos tradicionales religiosos, maravillosos o de animales de la cultura universal.

Asimismo, es una propuesta editorial digna de ser imitada en un proyecto global y orgánico, que supere las carencias económicas y, más aún, la fragilidad de los esfuerzos individuales de los investigadores de folclore de Latinoamérica.

Patricia Coto de Attilio

María Marta Pasini (autora y compiladora). **La infancia en juego.** Tandil, Grafikart, 2001, 155 pp.

María Marta Pasini ha reunido un conjunto de especialistas, que desde diferentes perspectivas reflexionan acerca de la infancia.

El psicólogo Ricardo Rodolfo en «Estatuto del juego y funciones del jugar» se pregunta

por el acontecer del juego y qué es lo que está en juego en el jugar. Sus respuestas giran en torno a la importancia del juego infantil como vía de acceso a una multiplicidad de actividades, entre las que destaca las relativas al proceso de subjetivización del niño. Nilda Cosco en «La juguetera: una oportunidad para disfrutar en familia» desarrolla la historia de Lekotek (lugar de encuentro para jugar), primero en Suecia y luego en Argentina, y el aporte que realiza por la integración de niños discapacitados a su familia y de éstas a la sociedad. Antonio Leyton, Nérida Pasini y Nidia Pasini en «Romances y romanzas: a jugar con las palabras, a jugar con los sonidos» narran una experiencia educativa interdisciplinaria destinada a adolescentes, en la que se enlaza la poesía y la música en forma lúdica. Javier Villafañe en «Historia de vida de un titiritero», a través de un documento autobiográfico, acerca al lector a la peculiar manera de interpretar una actividad tan cara a los niños, como es teatro de títeres. Dora Pastoriza en «La palabra como juego en la vida del hombre» resalta la importancia de la palabra para desatar la imaginación creadora del niño y acercarlo a la creación estética. El prof. Félix Coluccio ofrece una sistematización de los juegos infantiles folklóricos distinguiéndolos de los literarios e indígenas. En «Juegos como metáfora de la vida», Graciela Scheines se sumerge en las letras de tango para indagar el valor metafórico del juego y los juguetes infantiles para referirse a la identidad de los argentinos. Mariano Juan Garreta en «Articulación cultural del juego» analiza el rol trascendente de juegos urbanos como el dominó y rurales como el gallito ciego y la tabeada. Finalmente, María Marta Pasini desarrolla «El juego como matriz de identidad» sobre la base de material documental de destacadas personalidades del arte, pone en evidencia cómo la actividad lúdica vivenciada en la niñez por los protagonistas los ha orientado en la vida adulta.

Ana María Dupey

María Inés Poduje. **La Pampa: algo sobre sus nombres**. La Pampa, Ediciones del Departamento de Investigaciones Culturales de la Subsecretaría de Cultura de la provincia de La Pampa, 2000, 37 pp. Ilus.

Interesante trabajo en el cual la investigadora recupera el nombre de lugares con referencia (fundamentalmente) a animales, a través de leyendas, poemas y testimonios orales. Estos pueden ser situados geográficamente en un croquis de la provincia que lo precede.

Los topónimos aludidos en el texto muestran la recurrencia a la mención de animales representativos de la región, como el choique y el guanaco. Cabe recordar que éstos han constituido la dieta básica de los pobladores originarios, proporcionaron la materia prima para vestimenta y enseres, medicamentos y adornos. Así los encontramos referidos en los siguientes sitios: Choique (avestruz), Choiqueló (médano del choique), Choique Lauquen (laguna del choique), Choique Mahuida (sierra del choique), o bien Loncoloan (cabeza de guanaco), Luancó (manantial del guanaco), Luan Lauquen (laguna del guanaco), Luanló (médano del guanaco), Luan Mahuida (sierra del guanaco) ó Luan Toro (guanaco bravo).

Sin pretender agotar el texto, cabe señalar que también entre otros el flamenco, el toro, el zorro, la mara, el águila, el carancho y el perro perviven en vocablos mapuches, reafirmando esta presencia cultural.

Noemí Elena Hourquebie

Baronesa Esther Sant' Anna de Almeida Karwinsky. **Contos dos índios botocudos**. Guarujá, Associação de Folclore e Artesanato de Guarujá, 2000; 49 pp.

Esta obra es muy especial. En su pequeño porte, demuestra un trabajo de recopilación sumamente dedicado y difícil. Como se describe en su introducción, en 1915, el etnólogo ruso H. H. Manizer realizó una expedición científica, durante seis meses, en una tribu de indios botocudos, en el nordeste de Brasil, en las proximidades del Río Doce. De esa investigación, entre otras expresiones culturales como su música, surgieron dos aportes extraordinarios para el conocimiento de esta etnia: un diccionario botocudo-portugués y un corpus de narraciones. Estos relatos fueron transcritos por la folclorista húngara Eva Sebestyen y traducidos al portugués y al inglés por el Barão Nikolaus Karwinsky, recientemente fallecido

y a quien la publicación rinde homenaje, y Alexandre Villella de Figueiredo.

El desarrollo de esta obra es la publicación en portugués de once narraciones, algunas muy breves, donde se manifiesta la fuerza de esta cultura indígena, centrada en el mundo de los animales. Desfilan ante el lector relatos en los que aves, ofidios y felinos actúan con conductas humanas, con lo que connotan el mundo de valores de los narradores. De este modo, es un documento de extraordinaria utilidad para antropólogos, sociólogos, promotores culturales, pedagogos y todo investigador o asistente social que desee conocer aspectos esenciales de la cosmovisión botocuda o deba trabajar con ésta u otras culturas aborígenes.

Patricia Coto de Attilio

Maria Vasenkari, Pasi Enges & Anna-Leena Siikala, editors. **Telling, Remembering, Interpreting, Guessing. A Festschrift for Prof. Annikki Kaivola-Bregenhøj on her 60th Birthday 1st. February 1999.** Joensuu, Finlandia, Suomen Kansantietouden Tutkijain Seura, 2000, 492 pp.

En honor a los 60 años de Annikki Kaivola-Bregenhøj, un nutrido conjunto de profesionales de distintos países contribuyó a celebrar su cumpleaños aportando un artículo a *Telling, Remembering, Interpreting, Guessing*, libro que rinde homenaje a esta destacada folclorista finlandesa. Los sesenta autores que colaboran en este volumen son oriundos de distintos países y provienen de distintas disciplinas. Asimismo la obra tiene un carácter multilingüe, dado que incluye artículos escritos en diferentes idiomas: finlandés, sueco, noruego, danés e inglés.

La introducción está a cargo de otra destacada folclorista finlandesa, Anna-Leena Siikala, colega y amiga de la homenajeada, con quien compartió goces y pesadumbres de la tarea académica. Cuenta en la presentación que Annikki Kaivola-Bregenhøj alcanzó notoriedad con sus estudios sobre las adivinanzas y hasta el día de hoy es considerada una autoridad en esta materia, aunque a lo largo de su carrera profesional abarcó muchos otros temas, tales como: las tradiciones de las bodas, los sueños, los

contadores de leyendas, la situación de narración. Sus estudios ejercieron una fuerte influencia tanto en el orden local como internacional. Al contraer matrimonio se radicó en Dinamarca donde continuó con su tarea investigativa, publicando desde entonces un considerable número de libros y numerosos artículos en revistas especializadas. Además se desempeñó como docente en la Universidad de Copenhague. Al regresar a Finlandia prosiguió con su labor docente en las Universidades de Helsinki y de Turku, al mismo tiempo que fue ocupando cargos administrativos en el Nordic Institute of Folklore, la Finnish Literature Society y el Kalevala Institute.

El volumen consta de ocho secciones, las que permiten agrupar temáticamente las colaboraciones. Ellas son: I Contando y narrando, II Acerca de reminiscencias y recuerdos, III Sobre textos y lecturas, IV Acerca de conjeturas, V Sueños, visiones e imágenes, VI Sobre la interpretación, VII La folclorística y VIII Sobre la tradición y la sociedad.

Como dijimos, el libro contiene artículos de especialistas de distintas disciplinas aunque, como era de esperar, predominan los folcloristas. Entre ellos encontramos a figuras de renombre como Linda Dégh, Lauri Honko, Alan Dundes, Roger D. Abrahams, Gillian Bennett, Bengt af Klintberg, Satu Apo, Margaret Mills, Galit Hasan-Rokem, Mihály Hoppál, Vilmos Voigt, Pertti J. Anttonen, Otto Blehr, Jawaharlal Handoo y Torunn Selberg, entre muchas otras.

Esta obra constituye un digno homenaje a Annikki Kaivola-Bregenhøj, quien además de los numerosos aportes realizados a los estudios folclóricos nórdicos, ha sabido ganarse el respeto y el afecto de sus colegas.

Carmen Vayá

Elena Achilli, Edith Cámpora, Leandro Giampani, Mariana Nemcovsky, Silvana Sánchez y Juan Sapiro. **Escuela y Ciudad. Exploraciones de la vida urbana.** Facultad de Humanidades y Arte, Universidad de Rosario, 2000, 140 pp.

Escuela y Ciudad es el resultado de un proyecto de investigación conjunto entre docentes y estudiantes, desarrollado en la Universidad de

Rosario, y dirigido por la Profesora Elena Achilli. Pero no se trata, simplemente, de un proyecto de investigación más, puesto que ha sido encarado como «un espacio colectivo de formación». La perspectiva con la que se aborda la temática, dentro del ámbito de una universidad pública, conlleva una serie de desafíos y tensiones. Por una parte, el contexto de múltiples fragmentaciones que surgen de las condiciones del trabajo de investigación en cualquier universidad pública y, por otro, las tensiones que se generan a partir de las exigencias de la producción científica, en contraposición con la voluntad de construir colectivamente, a pesar de los condicionamientos y los «climas institucionales».

Tanto la dinámica de interacción interna del grupo de estudio, así como también la perspectiva teórica que se aplica a la investigación misma, parte de entender la lógica neoliberal como un proceso de fragmentación de los lazos colectivos y las dificultades que genera en el establecimiento de relaciones solidarias. Así, en el análisis de los procesos de transformación sociocultural, dentro del contexto de la política neoliberal, se señalan tres grandes áreas vinculadas: a las transformaciones de las relaciones socioeconómicas, a las de las relaciones Estado-sociedad civil y a la legitimación de los valores implícitos en la economía de mercado, marcada por una visión antiestatista y apologética de la capacidad del individuo de desenvolverse competitivamente en un libre mercado. Dichas transformaciones socioculturales impactan en todos los aspectos de la vida cotidiana, así como también en la estructura escolar. Achilli destaca la excesiva burocratización, en función de la cantidad de tiempo que los docentes dedican al desarrollo de diferentes «proyectos» dentro del marco de la reforma educativa, el proceso de individuación del quehacer cotidiano escolar en donde funciona una lógica competitiva, y un proceso de segmentación de la desigualdad escolar por el cual cada vez más se acentúa el grado de homogeneidad sociocultural de los distintos establecimientos, quedando reservadas -sólo para unos pocos- aquellas capacidades, habilidades y pautas sociales que permiten el acceso a mejores condiciones de vida futura.

Dentro de este marco teórico fueron analizados temas tales como educación y desempleo,

el uso y la apropiación del espacio urbano por grupos indígenas, la situación de los sectores medios empobrecidos y otros, tomando siempre como área de investigación la ciudad de Rosario. Una mención especial merece el trabajo de Mariana Nemcovsky, quien se ocupa de las concepciones de la familia dentro de una escuela primaria oficial en contextos de pobreza urbana. La autora deja entrever matices de diferentes conceptualizaciones: la versión «oficial» de la familia versus la noción cotidiana y vivida por el niño. Muestra la capacidad del docente de distinguir con claridad ambas dimensiones y la paradoja existente entre la versión idealizada, propuesta por la currícula oficial, y la realidad del alumno. Sin embargo, señala cómo, a pesar de este conocimiento por parte del docente, en la práctica cotidiana del aula se «cuela» el modelo ideal de la familia nuclear.

Escuela y Ciudad tiene la riqueza de no erigirse en un trabajo acabado y «listo para ser evaluado», sino abierto a la posibilidad de intercambiar con el lector y sus propias experiencias. Muchos de los trabajos presentados están en proceso de elaboración, sin embargo puede advertirse desde ya la existencia de líneas de investigación relevantes y prometedoras.

Silvia Balzano

Accame, Santamaría, Ruiz Moreno, Dorra, Casasco, Bossi, Kulemeyer, Mirande, Di Pietro, Agüero, Terrón. **Monstruos** (ensayos). Co-edición de la Secretaría de Estado de Cultura de la Provincia de Jujuy y la Universidad Nacional de Jujuy, 2000, 202 pp.

Título atrapante como pocos este libro reúne una serie de ensayos donde además de aparecer monstruos, estas apariciones textuales se hallan atravesadas por la temática de lo *diferente* y la idea de monstruo como signo, como metáfora. Prologados por Jorge Accame en *El prodigio monstrado* hace un recorrido por diversas acepciones del término monstruo, entre las que se encuentran el significado de «mostrar», «hacer visible». A través del análisis de los versos de Virgilio sobre las Gorgonas y de

nuestro Basilisco local reconoce que el daño se produce a través de la mirada por lo cual el monstruo es separado de la naturaleza siendo así el hombre el constructor del monstruo, en tanto lo ha «construido» como diferente.

En *Los monstruos en la historia* Daniel Santamaría hace un recorrido de los distintos monstruos conocidos a través de la historia. Y más que de monstruos nos habla de supuestas monstruosidades que han sido supuestamente cometidas y juzgadas, luego, desde los parámetros de los grupos dominantes. Y de cómo esa condición de monstruos que han adquirido ciertos personajes de la historia puede pasar rápidamente a la de héroes según quien los considere.

En *El clérigo y el monstruo* Luisa Ruiz Moreno estudia los párrafos de un Manual de Párrocos para la administración de los Sacramentos del Bautismo y Penitencia, del año 1789, donde se detalla qué debían hacer los párrocos en caso de que tuvieran que bautizar monstruos. Ruiz Moreno vincula las distintas especificaciones acerca del bautismo con las condiciones sociohistóricas de la Iglesia de la época y las discusiones teológicas en boga.

Raúl Dorra en *¿Para qué los monstruos?* realiza un comentario al libro de Claude Kappler *Monstruos, demonio y maravillas a fines de la Edad Media*, donde Kappler inspirado en los cuadros de El Bosco estudia «un aspecto de la proliferante fantasía medieval: el referido a los monstruos». A lo largo del recorrido de su argumentación se explica la generación de criaturas monstruosas como un simbolismo del temor masculino, al cual se agrega el temor a lo desconocido que, en esa época, era precisamente, el ámbito de la sexualidad.

En *La enunciación en el devenir* Guillermina Carrasco examina el acontecimiento narrativo a partir de un texto sobre el lobisón recopilado por nuestra siempre presente Berta Vidal de Battini, centrándose en los conceptos de la enunciación la autora nos va mostrando detalladamente la polifonía textual mediante los distintos sujetos del decir que van imbricándose en el relato.

Elena Bossi en *El esposo monstruo* presenta una comparación entre textos sobre el tipo conocido como La Bella y la Bestia. Para ello toma por una parte el texto recreado por

Apuleyo y por otra diez versiones recogidas por Berta Vidal de Battini. A lo largo del texto, trata de mostrar al lector «los elementos 'monstruosos' que construyen alrededor de la imagen del marido» cuya belleza puede percibirse en la oscuridad. Pero la posibilidad de ver es una transgresión en tanto encuentra la belleza que inmediatamente se traduce en horror.

Trescientos millones de monstruos, la obra de Roberto Arlt es la que da título a este ensayo cuya autoría pertenece a Renata Kulemeyer. En este caso Sofía es el personaje de la novela de Roberto Arlt y sobre el giran las argumentaciones de Kulemeyer en tanto propone a este personaje como depositario de los monstruos internos de Roberto Arlt, que, de ese modo quedan patentizados.

A propósito de *monstruos y mujeres en la Baja Edad Media*, de Eduarda Mirande, analiza varias serranillas del Libro del Buen Amor, del Arcipreste de Hita, pero se concentra especialmente en una viendo cómo, mediante diversas operaciones analíticas, el autor consigue ofrecer una pintura monstruosa de una serrana rústica. Más allá de este análisis la autora realiza una interpretación de esa pintura de una mujer monstruosa en tanto metáfora y representación condensada del imaginario medieval urdido en torno a la mujer y a lo femenino.

En la *Guerra de las Galaxias* y *La Poética del Minotauro* que tiene por autores a Rubén Agüero y Pedro Di Pietro el propósito es el develamiento de los monstruos del film cuyo nombre forma parte del título del artículo. Así realizan un concienzudo recorrido por la trama argumental de las diversas historias y los distintos personajes que pueblan ese mundo galáctico los que se definen por un juego morfológico de detalles y fragmentos.

Los monstruos: mitos, leyendas o creencias es el trabajo de Herminia Terrón de Bellomo quien realiza un análisis interpretativo de dos relatos orales La Mulánima y el Condenado, centrándose especialmente en el primero. Su trabajo nos va mostrando paulatinamente cómo la característica de hibridez, propia de los monstruos aparece aquí también en estos relatos pero, en estos casos, como una mutación de la figura humana hacia la demoníaca, como producto de una transgresión.

Miedo, terror, ambigüedad, transgresión, metáfora, diferencia, desconocido, femineidad, sexualidad, son sólo algunos de los sentidos que

estos ensayos nos muestran a través de sus monstruos.

Flora Losada

XXXXXXXXXX

Noticias

Conferencias del Dr. Dov Noy

«El Idish frente al nuevo milenio» fue el título del simposio realizado por la Fundación IWO, Instituto Judío de investigaciones, durante el mes de octubre y la primera semana de noviembre de 2001. A lo largo de este simposio se llevaron a cabo una serie de actividades culturales que contaron con la participación de prestigiosas personalidades del ámbito académico y cultural tanto de la Argentina como de Uruguay, Brasil y Chile, contando asimismo con la presencia de invitados de otros países. Participó del mismo nuestro querido profesor el Dr. Dov Noy, quien tuvo a su cargo un cursillo sobre el «Folklore de los pequeños pueblos de Europa Oriental», que desarrolló en tres sesiones consecutivas, los días 29, 30 y 31 de octubre.

El Profesor Noy, quien fuera director del Folklore Research Center de la Hebrew University of Jerusalem, puso en evidencia, una vez más, su acabado conocimiento del folklore de Europa Oriental, como así también su generosa disposición para compartir sus conocimientos y su actitud cálida y bondadosa. No es la primera vez que el Dr. Dov Noy nos visita en Buenos Aires y como siempre su presencia es gratamente esperada por sus colegas argentinos.

VII° Congreso Latinoamericano de Folklore del Mercosur y XI° Jornadas Nacionales de Folklore

Del 6 al 9 de noviembre de 2001 se llevó a cabo este congreso en la ciudad de Buenos Aires, en la sede del Área Transdepartamental de Folklore, dependiente del Instituto Universitario del Arte. Seis fueron los ejes temáticos alrededor de los cuales se centraron las ponencias presentadas:

1. Folklore: teoría y metodología
2. Folklore y narrativa
3. Folklore aplicado
4. Folklore y educación
5. Folklore, arte y estética
6. Folklore y comunicación

El regreso de los Archivos del Folclore Chileno

La revista *Archivos del Folclore Chileno* comenzó a publicarse en 1950 por iniciativa del Dr. Yolando Pino Saavedra, Director del Instituto de Investigaciones Folklóricas «Ramón A. Laval» de la Facultad de Filosofía y Educación de la Universidad de Chile. El último volumen, número 10, fue publicado en 1976. Después de una larga interrupción (26 años) reaparece ahora como *Archivos del Folclore Chileno, Segunda época*, bajo la eficaz y entusiasta dirección del distinguido folclorista chileno, Dr. Manuel Dannemann. Y es él quien nos anuncia cuáles son, de ahora en adelante, sus objetivos:

«Es de esperar que los *Archivos del Folclore Chileno*, que han renacido tras una larga prostración, cercana a la muerte, se constituyan en un instrumento de libre intercambio de ideas de los estudiosos de la cultura folclórica y, por lo tanto, de activación de su disciplina, en lo posible más allá de la tradición científica a la que ella ha pertenecido hasta el presente»

Nos congratulamos por el feliz resurgimiento de esta revista a la que deseamos larga vida.

Aniversario: 25 años del CIF

El Centro de Investigadores de Folklore (C.I.F.) de Córdoba (capital) celebra con júbilo

sus veinticinco años (1977 - 2002) de actividad, dedicados al rescate de los valores del patrimonio tradicional de su difusión e investigación.

Agradece a las autoridades, a los medios de comunicación, como así también a la comunidad en general por el apoyo que, de una u otra forma brindaron, contribuyendo así a respaldar la cultura y educación nacional.

- Ha realizado 12 congresos Nacionales, todos ellos declarados de interés provincial y nacional con diversos enfoques sobre la ciencia del Folklore.
- Numerosos cursos y seminarios para docentes.
- Publicación de libros y folletos.
- Disertaciones dictadas por especialistas de reconocida trayectoria.
- Participación en Congresos, Jornadas, Encuentros, etc.

Comisión Directiva del C.I.F.

Designación del Dr. César Eduardo Quiroga Salcedo

El 27 de agosto de 2002 la Academia Argentina de Letras designó al Dr. César Eduardo Quiroga Salcedo miembro correspondiente por la provincia de San Juan en mérito a sus trabajos, en particular, por la dedicación a la tradición oral y problemas de la lengua española en Cuyo.

El 17 de octubre de 2002 el Dr. Quiroga Salcedo pronunció un discurso de incorporación a la Academia Argentina de Letras, en San Juan, ciudad donde reside y no en Buenos Aires, como ha venido ocurriendo históricamente. Es la nueva actitud federalista de la Acade-

mia Argentina, que no es «correspondiente» sino asociada a la Real Academia Española de la Lengua.

Los miembros de la Comisión Directiva del Centro del Investigadores de Folklore como los del comité editorial de la Revista de Investigaciones Folclóricas, felicitan al Dr. Quiroga Salcedo por esta honrosa designación producto de un merecido reconocimiento a su fecunda labor académica.

Interconferencia de la Sociedad Internacional para la Investigación de la Narrativa Folklórica (ISFNR)

Es habitual que los congresos de la Sociedad Internacional para la Investigación de la Narrativa Folklórica (ISFNR) se lleven a cabo cada cuatro años y en el intermedio se realiza una conferencia. Del 13 al 17 de agosto de 2003 tendrá lugar la próxima interconferencia en Visby, Suecia. Tres son los ejes temáticos alrededor de los cuales girarán las ponencias:

- I. Islands and Narratives
- II. Cultural heritage
- III. Societies in transition.

Para mayor información sobre esta conferencia, los interesados pueden comunicarse por correo electrónico a: isfnr@hgo.se o al sitio de la web: <http://mainweb.hgo.se/Conf/ISFNR2003.nsf/Index!OpenFrameset> o por correo postal a: ISFNR
Gotland University
SE-621 67 Visby
Suecia