

ISSN 0327-0734

Revista de Investigaciones Folclóricas

vol. 14

diciembre de 1999

Esta revista se publica anualmente para
el mes de diciembre

Buenos Aires, Argentina

Revista de Investigaciones Folclóricas

vol.14, diciembre de 1999

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

Secretaria de Redacción
Mirta Bialogorski

Comité de Redacción
Patricia Coto de Atilio
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 5 palabras claves 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 o compatibles (Word). La etiqueta deberá presentar el apellido del autor/es, nombre del archivo y procesador de texto 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.

Para hacer llegar colaboraciones, requerir información, solicitar canje y/o comprar la revista, dirigirse a:

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

E-mail: mblache@impsat1.com.ar
Tel/Fax: (54-11) 4781-7550

I N D I C E

| | Pág. |
|---|------|
| Comentario editorial | 5 |
| Summaries | 6 |
| “Nacida una dama, casada una princesa, muerta una santa”: la deificación de Diana en la prensa y en la opinión popular en Gran Bretaña. Septiembre 1997-agosto 1998. | 9 |
| Gillian Bennett y Anne Rowbottom | |
| Edipo: interpretando por el mito | 18 |
| Sergio Eduardo Visacovsky | |
| El diluvio en los mitos quechuas contemporáneos | 25 |
| Godofredo Taipe | |
| El terror y la producción de sentidos | 36 |
| Alejandro Isla | |
| La expresión de la identidad nacional a través de los chistes | 47 |
| Carme Oriol | |
| La metafolklore idea: el sistema de los géneros más allá de la polaridad etic/emic | 56 |
| Juan Antonio del Río Cabrera | |
| Além dos Contos – Tipo | 65 |
| Francisco Vaz da Silva | |
| Folklore ocupacional y diferencias de género en el ámbito periodístico | 72 |
| María Teresa Poccioni | |
| Una reflexión acerca de la base institucional del folklore en el campo periodístico | 79 |
| Mirta Bialogorski y Ana M. Cousillas | |
| Sobre los estudios del bandolerismo social y sus proyecciones | 84 |
| Hugo Chumbita | |
| Identidades en juego alrededor del candombe | 91 |
| Laura López | |
| El rock nacional desde una perspectiva folclórica. El caso de La Renga | 97 |
| Cecilia Mariana Benedetti | |
| Alfred Métraux y José María Arguedas: dos vidas, dos etnólogos, dos pasiones | 103 |
| Patricia Arenas | |
| “El Cabecita Negra” o las categorías de la investigación etnográfica en la Argentina ... | 108 |
| Rosana Guber | |
| Memoria | |
| . Américo Paredes (Manuel Peña y Richard Bauman) | 121 |

Información bibliográfica

| | |
|---|-----|
| . Roberto Contreras Vaccaro. Presencia funcional de la ADIVINANZA en la Provincia de Concepción – Chile | 125 |
| (N.E. Hourquebie) | |
| . Luiz de Assis Monteiro. Cordel em movimento. | 125 |
| (P. Coto de Attilio) | |
| . Altimar de Alencar Pimentel. Estórias do Diabo. | 125 |
| (P. Coto de Attilio) | |
| . Alicia Martín. Fiesta en la calle. Carnaval, murgas e identidad en el folklore. | 126 |
| (F. Losada) | |
| . Folklore: sobre dioses, ritos y saberes andinos. | 127 |
| (M. Bialogorski) | |
| . Efraín Morote Best. El Degollador. Historia de un libro desafortunado. | 127 |
| (F.Coluccio) | |
| . Svanibor Pettan (ed.) Music, Politics and War. | 129 |
| (A.Cragolini) | |
| . Raúl N. Aranda y Alicia F. Sagüés Silva. El “Arte” de los Otros y...Nosotros. | 130 |
| (A. M. Dupey) | |
| . Américo Pellegrini Filho. Comunicação popular escrita mundial – o processo. | 131 |
| (M.T. Poccioni) | |
| . Juan Antonio del Río Cabrera y Melchor Pérez Bautista. Cuentos populares de animales de la Sierra de Cádiz. | 132 |
| (M. Bialogorski) | |
| . Luis Antonio Barreto. Os vassalos do rei. | 132 |
| (M. Bialogorski) | |
| . Norma B. Medus y María Inés Poduje. Las manos de la Memoria. Artesanos tradicionales de La Pampa. | 133 |
| (A.Martín) | |
| . Elena L. Achilli y Silvana Sánchez. La vida social de los toba. | 133 |
| (L. Slavsky) | |
| . Lauri Honko. Textualising the Siri Epic. | 135 |
| (M. Blache) | |
| . Lauri Honko in collaboration with Chinnappa Gowda, Anneli Honko and Viveka Rai. The Siri Epic as Performed by Gopala Naika. | 136 |
| (M. Blache) | |

Noticias

| | |
|--|-----|
| . Biblioteca de Berta Vidal de Battini. | 138 |
| . IV Congreso Latinoamericano de Folklore del Mercosur y VIII Jornadas Nacionales de Folklore. | 138 |
| . Premio al Dr. Manuel Dannemann. | 138 |
| . III Jornadas de Etnolingüística. | 139 |
| . Decimoséptimo Congreso “Perspectives on Contemporary Legend”. | 139 |
| . Escuela de Verano de la Folklore Fellows Association (1999). | 140 |
| . Congreso Chosmalense de Identidad Cultural. | 141 |
| . IV Congreso Binacional de Folklore Chileno y Argentino. | 141 |
| . Sociedad Internacional para la Investigación de la Narrativa Folklórica (ISFNR). | 143 |
| . Visita del Prof. Richard Bauman. | 143 |
| . Visita de la Prof. Beverly Stoeltje. | 144 |

Comentario editorial

Dedicamos este número a la memoria de Américo Paredes, prominente folclorista norteamericano cuya obra alcanzó amplia resonancia entre los colegas latinoamericanos. Prepararon su semblanza dos destacados académicos, Manuel Peña y Richard Bauman quienes, con admiración y afecto, reseñan su fecunda trayectoria intelectual, sus valiosos aportes a la folclorística, unido a un auténtico compromiso asumido con su realidad social y, lo que es más importante aún, una inquebrantable línea de conducta, reflejo de sus cualidades éticas.

Los primeros artículos de este número tratan sobre distintos géneros narrativos vistos a través de diferentes enfoques. Gillian Bennett y Anne Rowbottom contrastan los mensajes que circulan en los diarios y entre el público británicos en ocasión de la trágica muerte de Diana Princesa de Gales. Algunos de ellos presentan a la princesa con las características arquetípicas de la heroína del Märchen, otros constituyen expresiones de religiosidad popular. Sergio Eduardo Visacosky aborda la interpretación freudiana del mito de Edipo, con el objeto de ponerla en discusión a la luz de nuevos avances realizados por la antropología contemporánea. Godofredo Taipe analiza el tema del diluvio en los mitos quechuas actuales sobre la base de la estructura, función y simbología de relatos recopilados en los Andes Centrales del Perú. Alejandro Isla focaliza su estudio en El Familiar, personaje mítico difundido en ingenios y plantaciones del Noroeste argentino, desplegando los símbolos y metáforas utilizados por los actores sociales al atribuirle sentido a esta leyenda. En tanto que Carme Oriol muestra, a partir de los chistes que circulan en el pequeño estado europeo de Andorra, el modo en que los andorranos resaltan características y estereotipos propios y de los extranjeros con quienes conviven. Otros dos trabajos encaran, desde una postura reflexiva y crítica, los sistemas clasificatorios de la narrativa folclórica. Juan Antonio del Río Cabrera cuestiona la polaridad etic/emic como poco operativa y escasamente aplicable para la clasificación de los géneros orales, proponiendo otras vías de aproximación. Y Francisco Vaz da Silva sugiere la conveniencia de abandonar viejas nociones clásicas de índole tipológica cuando se trata de discernir el complejo simbolismo inherente a los cuentos tradicionales.

Los siguientes dos artículos pertenecen a algunos de los integrantes del equipo que estudia el folklore de los periodistas: María Teresa Poccioni identifica la existencia de una identidad profesional propia de las mujeres periodistas, distinta de los periodistas varones. Mirta Bialogorski y Ana M. Cousillas problematizan la noción teórica de base institucional del folklore contrastándola con el material empírico recopilado. Los restantes trabajos responden a intereses diferentes: Hugo Chumbita analiza el bandolerismo social y los cultos populares en torno a los “buenos bandidos” en diversas regiones argentinas. Los artículos de Laura López y de Cecilia Mariana Benedetti destacan la manera en que el grupo folclórico construye su identidad: la primera aborda la comparsa de un candombe en Buenos Aires, mientras la segunda un grupo de rock nacional. Patricia Arenas reseña la biografía de dos hombres que vivieron el mismo tiempo y compartieron la pasión por la etnología: Alfred Métraux y José María Arguedas, realizando un paralelo entre estas dos vidas al resaltar sus semejanzas y diferencias. Cierra este volumen Rosana Guber analizando un trabajo de Hugo Ratier quien, al aplicar una categoría nativa como categoría teórica, pone de manifiesto las contradicciones fundantes de la sociedad argentina.

Esta entrega tiene una significación particular porque estamos a un paso de trasponer los umbrales del siglo XXI. Sin pretender hacer un balance o una proyección de la situación de la folclorística en estos últimos lustros podemos decir que desde sus mismos inicios, en 1986, nuestra revista se viene ocupando de las nuevas tendencias que hoy concentran la atención de los folcloristas y de quienes, desde disciplinas afines, enriquecen con sus contribuciones nuestro campo de estudio.

Para este número hemos contado con el sostenido apoyo brindado por el **Banco de la Provincia de Buenos Aires** que posibilita la continuidad de nuestra Revista, la valiosa colaboración editorial de la Sra. Nydia González de Quinteros y la contribución para la edición de este volumen de la Baronesa Dra. Esther Sant’Anna de Almeida Karwinsky. A todos ellos nuestro sincero agradecimiento.

Summaries

“Born a Lady, Married a Prince, Died a Saint”: The Deification of Diana in the Press and Popular Opinion in Britain. September 1997-August 1998 (page 9)

Gillian Bennett and Anne Rowbottom

“Born a Lady, Died a Saint” was one of several recurrent messages left at Kensington Palace in the days following the sudden death of Diana Princess of Wales at the age of 36. The British people responded to Diana’s death with a massive display of grief which surprised those who were caught up in it as much as it astonished dispassionate onlookers. It is not clear whether this outpouring of emotion was whipped up by the press or whether the press was responding to an overwhelming national mood.

However that may be, an intense period of public storytelling was initiated after the death, press and people joining forces to create a Diana mythology based on narrative themes and motifs drawn from folk-and popular culture.

In the month after the death of Diana, Gillian Bennett followed the progress of Diana mythology in the press by sampling six newspapers every day and making daily recordings of the TV coverage, and Anne Rowbottom followed its progress among the crowds gathered at public places in London, photographed the flowers, messages and tributes which they left, and interviewed research-contacts known to be enthusiastic royalists.

Oedipus: Interpreting Through the Myth (page 18)

Sergio Eduardo Visacovsky

This work focuses on the Freudian interpretation of the myth of Oedipus, in order to discuss through new advances of the contemporary anthropology. I also emphasize in some recent approaches around the myth notion, to postulate an admissible interpretation of the place and role of Oedipus’ story in the Freudian theoretical production.

The ‘Flood’ in Contemporary Quechua Myths (page 25).

Godofredo Taipe

This essay analyzes the theme of the ‘Flood’ in ten myths collected in five Quechua communities, in Huancavelica, in the Central Andes of Peru during the last decade. The analysis shows the universality of the Flood myths, the existence of prehispanic Andean myths on the Flood and other cataclysms. It also examines the myth’s structure, function and symbology. There is also an appendix with the myths’ texts translated into Spanish.

Terror and the Production of Meaning (page 36)

Alejandro Isla

This article deals with the relationship between terror, myth, history and social practices in the plantations and sugar mills of Argentine Northwest. We have analyzed two versions of the “Family Dog” myth, addressing the issues of representation and reality in the telling of the myth.

The Expression of National Identity Through Jokes (page 47)*Carme Oriol*

This article studies a collection of jokes about national groups in Andorra, a small European state in the Pyrenees on the border between Spain and France. The jokes, all collected in Andorra, show how the different groups (Andorrans and foreigners) defend their identity, speak of their own situation and give their opinion about what the situation of the others should be in the context of a country in which the immigrant population is greater than that of Andorran nationals.

The Metafolklore Idea: the Genre System Beyond the Emic/Etic Polarity (page 56)*Juan Antonio del Río Cabrera*

The problematic of folk genres to which several generations of scholars have barely paid attention, has become the main axis of any serious folkloristic inquiry. It may be the most relevant one at present. Its study has been undertaken from the -not too operative and hard to apply to oral folk genres- etic/emic opposition.

I review the most significant examples of the main lines of work clustered around each of the poles, and out of the result of my doctoral thesis, centered in Andalucía, I propose a way to integrate them considering the relevance of their dialectic complementarity.

On Tale-Types (page 65)*Francisco Vaz da Silva*

As Western philosophic and scientific traditions tend to separate the realms of subjectivity and objectivity, of illusion and reality, the question arises of whether this point of view is tenable as one endeavors to analyze other modes of thought. For example, is it really possible to understand fairy tales through static, "objective" criteria of analysis?

The present article delineates an answer to this question, then argues through a case-study for the advantages of dropping prevailing typological models in order to understand the complex symbolisms underlying tales.

Occupational Folklore and Gender Differences in Journalism (page 72)*María Teresa Poccioni*

This work studies occupational folklore from a gender perspective. Using Juan A. Magariños de Morentin's semiotic perspective, it identifies the existence of a professional identity characteristic of female journalists, different from that of male journalists.

By analyzing interviews to a group of female journalists from different Media, we show that there is a gendered point of view in the construction of the image of the professional practice.

A Reflection on the Institutional Base of Folklore in the Journalistic Field (page 79)*Mirta Bialogorski and Ana M. Cousillas*

In this article, we problematize the theoretical notion of "institutional base of folklore" taking into consideration both our empirical work with journalists, and a reflection on certain considerations on the contemporary problematic of the Media developed by Pierre Bourdieu (1997). We analyze local journalistic material, and we contrast it with several articles written by journalists about journalists, which were published on a web page. The two semantic fields considered are "competitiveness" and "construction of the news".

On the Studies of Social Banditry and Their Projections (page 84)*Hugo Chumbita*

Starting with a review of Hobsbawn's Social Banditry theory, the controversies it generated, and the studies on the topic in Latin America, this article presents evidence of the importance of the phenomenon in Argentina, in spite of its academic "invisibility". Specifically it focuses on the "sanctification" of the "good bandits" in diverse regions. Among the suggestions for further inquiry are the interdisciplinary work on the historical context of social control and resistance, and the question of the frustration of the state legal order in Latin American societies.

Identities at Play around *Candombe* (page 91)*Laura López*

This paper analyzes the *Candombe*, and the different identities constructed around this artistic expression. *Candombe* was originally practiced by the Black population, which was stigmatized in the process of conformation of the Argentine nation. By studying the performance of the Kalakan Gue group we get to an understanding of the process of revitalization of the Black identity.

Argentine *rock nacional* from a folk perspective. The case of La Renga (page 97)*Cecilia Mariana Benedetti*

This work is a first approach to the study of Argentine *rock nacional* from a folkloric perspective, in other words, considering this cultural movement as a space where social identities are expressed. Following the criteria established by Martha Blache and Juan A. Magariños de Morentin in order to describe a folk group, I make some comments about how the group La Renga differs from other musical groups in the *rock nacional* movement of which it is part.

Alfred Métraux and José María Arguedas: Two Lives, Two Ethnologists, Two Passions

(page 103)

Patricia Arenas

In this text I do a biographical sketch of the Swiss-American ethnologist Alfred Métraux, and I compare him, in his practice as anthropologist and humanist to the Peruvian ethnologist and writer José María Arguedas. These two men, so different, and at the same time so similar, did ethnology, produced texts, were sensitive towards the dispossessed, and experimented a great existential affliction, to which both put an end to by committing suicide.

The "Cabecita Negra" or the Categories of Ethnographic Research in Argentina

(page 108)

Rosana Guber

"Ethnography" refers to a tripartite concept in which a focus, a method, and a textual genre converge. In Argentina, the ethnographic tradition as the academic genre consisting of a monographic presentation with which the anthropologist intends to represent a culture has generally been absent in the academe, hindering the comparative study of societies and cultures within the country. The social anthropologists who attempted the ethnographic genre in the early 70s problematized the Argentine Nation in a new way.

Here we analyze the work called "*Cabecita Negra*" (1971), in which Hugo Ratié proposed to analyze a native category as a theoretical category that showed the founding contradictions of Argentine society.

«Nacida una dama, casada una princesa, muerta una santa»: la deificación de Diana en la prensa y en la opinión popular en Gran Bretaña. Septiembre 1997-agosto 1998

*Gillian Bennett y Anne Rowbottom**

A menos que usted haya vivido en otro planeta, debe saber que Diana Princesa de Gales, la Primera Dama Diana Spencer, murió en un horroroso accidente de auto en París, el 31 de agosto de 1997. Tenía 36 años y se encontraba en la plenitud de su fama y su belleza. Quizás estaba también al borde de un nuevo capítulo de su vida. El acuerdo de su divorcio del heredero del trono británico había sido concedido, y había pasado el verano en compañía de un elegante playboy internacional, Dodi Fayed, hijo del millonario egipcio, Mohammed al Fayed, propietario de Harrods, la famosa gran tienda londinense. Los rumores que estaban en circulación se referían a un romance entre Dodi y Diana, alimentados por fotografías de la pareja, juntos en el yacht de Fayed en el Mediterráneo y, a la intimidación de los hombres de prensa, la réplica temeraria de Diana de que su próximo anuncio sería una bomba. Dodi Fayed murió con Diana porque intentaron evitar a los fotógrafos en una persecución a alta velocidad desde el Ritz de París, donde habían bebido, comido e intercambiado costosos regalos. La causa exacta de sus muertes no ha sido aún establecida, ni la exacta naturaleza de su relación.

Esta sensacional historia, que involucra realeza, romance, misterio, una persecución en automóvil y la muerte violenta, suprimió cualquier otra cosa de las primeras páginas de los diarios británicos y, al día de hoy, aún arrebató los encabezados toda vez que es descubierto algún nuevo ángulo. Aunque de manera habitual están totalmente polarizados, el contenido de los diarios «populares» y «no sensacionalistas» ha convergido en las

historias de Diana, tal como sucediera en la guerra y en ocasión de las muertes del rey y el Primer Ministro en tiempos de la guerra. La clase de ángulo personal preferido por los periódicos sensacionalistas y el ángulo histórico preferido por los no sensacionalistas han encontrado, en la muerte de Diana, un tema ideal (Ver Sparks 1992: 37-41).

Después que fue anunciada la muerte de Diana se suspendió la transmisión radial normal, se cancelaron los encuentros deportivos y los diarios se precipitaron a sacar ediciones especiales con titulares que acapararon la atención. Mientras tanto, las flores estaban siendo colocadas en los palacios reales de las afueras de Londres. Más tarde fueron a aparecer en iglesias, ayuntamientos y otros sitios oficiales, por todo el país. Libros de condolencia fueron colocados en todas estas jurisdicciones de modo que la gente pudiera grabar sus pensamientos y mensajes. Al miércoles siguiente a la muerte de Diana, se dijo que el tiempo de espera para firmar uno de estos libros, en el Palacio de Saint James, era de 12 horas. La prensa publicó fotografías de gente gritando histéricamente, y toda la nación fue representada como sumida en profundo shock y duelo - «un mar de lágrimas en un océano de flores» (1) ; «dos billones de corazones rotos» (2) publicaban los titulares. Hasta dónde este cuadro de «una nación en lágrimas» fue creación de la propia prensa es una cuestión discutible. Muchos espectadores han relatado que no vieron exhibiciones ruidosas de aflicción y que las muchedumbres se destacaban por la calma y gravedad de su comportamiento (Ver Monger y Chandler 1998: 104) (3). Efectivamente, algunos

**Las autoras son investigadoras del Center for Human Communication, Manchester Metropolitan University, Gran Bretaña.*

Traducido por Flora Losada.

comentaristas han sugerido que la prensa fue deliberadamente en búsqueda de gente exhuberantemente llorosa para construir su historia preferida (Biddle y Walter 1998; ver también Walter, Littlewood y Pickering 1995). Otros, no obstante, creen que «puede haber poca duda acerca de que lo que referimos... fue la articulación de la emoción colectiva» (Watson 1997:4) y que habría sido «innegablemente el pesar de la masa» que los medios «solamente pudieron mirar y seguir» (O'Hear 1998:183). Por más que sea, el sentimiento público fue lo suficientemente fuerte como para forzar a la reina a hacer varias concesiones a la opinión popular; más notablemente a transmitir una representación de sí misma como una persona despojada. Fue difícil entonces -ahora imposible- saber si el pueblo británico realmente había abandonado su afamada reserva y se había complacido espontáneamente en una orgía de emoción. De todos modos, los presentes autores, uno en tanto folklorista y el otro, en tanto antropólogo, no pueden evitar creer que, al menos parte del efecto fue causado por la interacción de la emoción genuina con poderosas imágenes culturales que pudieron ser modeladas en un número de emotivas formas de relatos.

Los relatos surgieron en forma inmediata. Inicialmente, las cuestiones acerca de quién fue el responsable del accidente y cómo había ocurrido ocuparon el lugar central con aproximaciones a Diana como emblema de la moderna tragedia, al igual que Marilyn Monroe, Elvis Presley, o J.F. Kennedy (4). Pero, como el funeral se acercaba, predominaron las visiones sentimentales, y Diana fue representada como una heroína de cuento de hadas, una víctima, una santa y, en palabras del famoso Primer Ministro, la «princesa del pueblo». Estas son las historias que han perdurado hasta hoy convirtiéndose en el discurso popular dominante y que son el punto central de esta presentación. En vida de Diana hubiera habido otros modos de responder pero, su prematura muerte, impidió muchos de ellos. En mayo de este año, por ejemplo, la prensa popular fue maltratada en la publicación de un ensayo en el que el autor describió a la princesa como una mujer atontada y obsesiva que falló en entender su rol real (O'Hear op.cit.). Durante su vida una parte substancial del pueblo británico habría aprobado estas visiones. Después de su muerte, llegaron a ser literalmente indecibles.

Aunque, por una razón de simplicidad, trataremos con varios temas en forma separada, ellos

son parte de una estructura aparentemente sin fisuras. Cuando Diana falla en cubrir los ideales santos, el discurso cambia a la imagen de la víctima; cuando eso tampoco encaja, Diana se convierte en la heroína de cuento de hadas. Este cambio de imagen no causa ninguna dificultad a los hablantes y oyentes, y es apenas advertido, porque las imágenes están conectadas, no por la lógica, sino por una suerte de emoción moral. Juntas, proveen la clausura para la historia de vida de Diana. También despliegan una visión ideal de la realeza. Pensamos que no es insignificante que después de su muerte ella fuera ampliamente aclamada como la «Reina de los corazones». Este es el tema con el que termina nuestro trabajo.

No obstante, es como heroína de «cuento de hadas» que la prensa interpretó más frecuentemente a Diana en la inmediata repercusión de su muerte. A lo largo de innumerables referencias a su «romance de cuento de hadas» y «boda de cuento de hadas», se entregaron a las fantasías metafóricas más extendidas. «¿Seguramente fue inmortal como otras princesas de cuentos de hadas?» se lamentó un columnista (Moore 1997). «Ningún príncipe terrenal puede despertarla», escribía un mensaje impreso en el Daily Mail (5). Cambiando la referencia, un artículo de fondo en el *Independent* fue titulado «La belleza que no pudo domar a la bestia» (6). Pero es como Cenicienta que fue principalmente retratada: «Era, ciertamente, un cuento de hadas (escribió un columnista afamado por su malicia)... una versión de Cenicienta en que la confiada, virtuosa heroína no fue arrancada del aislamiento y la crueldad... sino más bien condenada por ello... Fue rescatada de los desechos, sentándose allí en su suntuoso fregadero, hizo una vida....en medio de las tinieblas góticas de nuestra propia Casa de Usher» (Birchill 1997).

Aún cuando el *Märchen* no fuera directamente invocado, la historia de Diana fue relatada de acuerdo a las convenciones del relato folklórico. Aunque, hasta donde sabemos, aún nadie ha producido una lista para cotejar las características típicas de la heroína del *Märchen* (7), sería fácil armar una usando los rasgos atribuidos a Diana. «Joven, hermosa, vulnerable y virtuosa», diría la historia arquetípica, «la heroína está sometida a la malicia insensata de fuerzas poderosas, que la abaten y la hacen sufrir. Lucha pacientemente, ayudada por el amor del mundo natural o sobrenatural. Eventualmente una transformación adicional lleva la historia a un cierre con el triunfo de la heroína, su huída del sufrimiento, o la derrota de

sus enemigos». Esta es exactamente cómo fue relatada la historia de Diana en numerosos titulares: «El Salvador despreciado por la Corte» (8); «Un corazón simple en un mundo sin corazón» (9); «Diana... corporeizó el derecho a seguir la ley del corazón. ¿Y qué hubo por el otro lado? Emociones reprimidas, edad desigual, protocolo que choca al joven y anhelante corazón, una corte aislada del 'mundo real'» (Ascherson 1997); o, nuestra favorita porque da un moderno viraje a un viejo tema: «Todos sabíamos que Di estaba defendiéndose, a sí misma y a sus niños, de un modo de vida extraño que envenena la sangre» (Simpson 1997). Los mensajes de lectores editados en la prensa o escritos en tributos florales hacían eco a estos temas: «Tú eras nuestra princesa de cuentos de hadas, que ahora es una bella durmiente». Enunciados similares fueron expresados por la gente en la multitud que esperaba para ver pasar su cortejo fúnebre: «ella era un ser humano universal que... pudo elevarse sobre toda la adversidad que tenía en su vida... toda la tragedia, el terrible matrimonio»; «fue siempre una princesa de cuento de hadas y esto abrió nuestros corazones para conocer lo que vimos en el exterior, mientras lo interno estaba desgarrándose» (10).

La historia de Diana, contada en estos términos, tiene dos finales posibles. En uno, la heroína triunfa sobre sus enemigos. De acuerdo a este escenario, la familia real estaba colocada muy al borde de la destrucción. En los titulares y el comentario la prensa anunció: «Lecho de roca, sustento de la monarquía» (11), «La corona deslucida ante nuestros ojos» (12), y demás. Notablemente, los que intentaron defender a los reyes no argumentaron que la familia real se había comportado bien, o que el cambio no era necesario, o que su posición era segura; en lugar de eso, los retrataron como habiendo amado «realmente» a Diana siempre.

De acuerdo al otro final del *Märchen* de Diana, la belleza golpeada escapa de la perversa familia que no sabe cómo valorarla y va al abrazo de su encantador príncipe «real». Es significativo que, desde el momento de la muerte de Diana, la prensa y el público cesaron igualmente de despreciar el romance entre la princesa y el playboy, y comenzaron a describir el *affaire* de Diana y Dodi como verdadero amor. Por lo tanto, allí pudo estar un feliz, aunque póstumo final para la historia. «Ella está en paz por primera vez en muchos años», dijo un espectador. «Se amaron juntos y murieron juntos», dijo otro. «Al menos sabemos que ella en-

contró amor y felicidad al final de su vida, lo que es un consuelo para todos nosotros». Este, también, fue el cierre de la historia por parte de Mohamed Fayed: «Dios los llevó juntos a vivir en el Paraíso» (13). Quizás la más agradable versión de esta fórmula de «Feliz por siempre» fue escrita sobre un manojito de flores dejado en el Palacio de Kensington:

Diana y Dodi

RIP

Dios los bendiga a ambos

El mundo nunca los olvidará

Pueden tener tanta alegría en el cielo como la tuvieron en Saint Tropez

(Citado en Monger y Chandler. Op.Cit)

No obstante, la imagen más perdurable ha sido la de Diana como una santa secular. El contexto para esta imagen es la religiosidad popular. Aunque los clérigos cristianos están habituados a arrepentirse de las representaciones declinantes para los asistentes a la iglesia, la británica no es totalmente la sociedad secular que ellos deploran. Las representaciones para 1991-1995 en la más reciente edición de *Religious Trends* del Reino Unido, muestran ya altos porcentajes de gente creyente en Dios, especialmente las mujeres y sobre los 55 años. En síntesis, un porcentaje más pequeño de gente dijo que ellos creían en «un poder más alto de alguna clase» (Brierley 1998-9:5.13 Table 5.13). Aún más convincentes imágenes fueron obtenidas de una reciente encuesta sobre actitudes hacia el entierro y la cremación que tomaron en cuenta los adherentes de las otras religiones además de la cristiana en Gran Bretaña. Aquí, los investigadores encontraron que solamente 168 de 1603 personas encuestadas en tres ciudades británicas dijeron que ellos eran agnósticos o ateos. La vasta mayoría de los encuestados estaban preparados para dar una afiliación religiosa de alguna clase (Davies y Shaw 1995:130 Table 1). Aunque imágenes como estas no prueban que el pueblo británico sea religioso en algún sentido formal, indican que es renuente completamente a volver atrás en su práctica religiosa y cosmovisión. Ha sido sugerido que, en años recientes, habría habido un alza en la «espiritualidad no alineada» (Ver Bowman, de próxima aparición). En lugar de asistir a los servicios provistos por las iglesias tradicionales, mucha gente ha sido creyente, no seguidora (Davie 1994); y muchos han inventado sus propias formas vernáculas (14) explorando los supermercados es-

pirituales para ideas confeccionadas a sus propias necesidades. Especialmente entre la gente joven, muchos son «buscadores» (Sutcliffe 1997). Como Colleen McDannell lo ha afirmado: «La gente construye significados usando una serie de «herramientas» teológicas y culturales para elaborar respuestas a sus propios anhelos espirituales, psicológicos y sociales» (McDannell 1995:17). Las multitudes que convergían en Londres, y que eran fotografiadas por la prensa, estaban de duelo dentro del marco de su religiosidad popular con su generalizada espiritualidad, su selección variada de imaginería religiosa y doctrina, su ascenso del sentimiento, y sus ceremonias improvisadas.

En este contexto, una tendencia significativa ha sido la reinención de la ceremonia tanto dentro como fuera de las iglesias instituidas. Esto es particularmente notable en los ritos de pasaje. En la iglesia establecida, el *Alternative Service Book* (1980) presenta formas revisadas de bautismo, casamiento y funeral que han enojado a los tradicionalistas por el lenguaje de sentimiento que ha sustituido a la corrección doctrinal (Mullen 1998); fuera de la Iglesia, la gente a menudo confecciona estas importantes ceremonias según sus requerimientos.

Hace cerca de cinco años, folkloristas, antropólogos y sociólogos británicos despertaron, repentinamente, al hecho que las muertes violentas o accidentales estaban siendo señaladas habitualmente por la colocación de flores y otros dones en el hogar del difunto o en la escena de la muerte. Ha habido alguna discusión acerca de si esta práctica es un fenómeno enteramente moderno en Gran Bretaña; y, si es así, a hasta qué punto llega a ser **habitual** más que ocasional. Un colega folklorista ha descubierto varios casos desde los primeros años de este siglo (Monger 1997); otro colega, un sociólogo, ha sugerido que la idea de colocar flores fue diseminada probablemente por la cobertura de TV del desastre del estadio de fútbol de Hillsborough en 1989, cuando un largo paneo de la cámara mostró una alfombra de flores que estaban siendo colocadas para los fanáticos muertos sobre el suelo del edificio de uno de los equipos (Walter 1996; ver también Walter 1991). Pero, ciertamente, ha sido la respuesta pública usual a la muerte por violencia o accidente por quizás los pasados ocho o nueve años.

Aunque son plenamente multivalentes y pueden transportar un número de significados, nos agrada ver las ofrendas que son colocadas para el muerto principalmente como recuerdos de amor.

(Si observa lo que se presenta, actualmente, en estas ocasiones son, típicamente, las clases de cosas que uno da como expresiones de afecto -literalmente corazones y flores, también, muñecos de peluche, tarjetas sentimentales, y cosas que son preciosas y personales para el dador (15). No obstante, habría suficientes indicios religiosos en los presentes para Diana como para conducir a mucha gente a interpretarlos como «ofrendas», y la prensa invariablemente se refirió a los sitios en los cuales eran colocadas las ofrendas como «santuarios» (16). Junto con las flores y los juguetes se encontraron objetos con una significancia vagamente «espiritual» -velas, varitas perfumadas, imágenes santas, cartillas de oraciones, lirios- y estaban acompañados a menudo por lo que nosotros pensamos que pueden ser considerados como íconos de Diana, fotografías y dibujos y, especialmente, el naípe de la Reina de Corazones. En un notable ejemplo, observado por dos folkloristas británicos, una lámina del «sagrado corazón» que tenía el corazón de Jesús recortado y reemplazado con un retrato de Diana (Monger y Chandler 1998). Estas exhibiciones eran acompañadas a menudo por oraciones, versos caseros, o mensajes (17).

Estos fueron más a menudo dirigidos directamente a Diana -«Diana, nuestros pensamientos están contigo»; «Descansa en paz, hermosa dama»; «Cuidaremos a tus muchachos». Estas afirmaciones presuponen claramente el tipo de creencias borrosamente espirituales en una vida universal después de la muerte que están encapsuladas en las columnas «In Memoriam» del diario (ver Dégh 1994:153-186), y en versos comúnmente ofrecidos por los deudos recientes (18). Ellos también reflejan las ideas populares acerca de la transmutación del muerto bueno en intercesores santos para la vida (ver Bennett 1987:61-81; Davies 1997:153-162).

En pueblos y ciudades, muchos negocios crearon «santuarios» en sus ventanas mostrando fotografías de Diana junto a exhibidores vagamente funerarios o religiosos hechos de urnas, flores y colgaduras (ver Bowman 1998:100). La prensa sensacionalista también creó santuarios para Diana dentro de las páginas de sus diarios. Sus equipos de fotógrafos fueron de viaje a sitios conmemorativos de Londres para tomar imágenes de las ofrendas individuales y los mensajes dejados allí. También invitaron a sus lectores a enviar sus mensajes y memorias. Todos estos fueron impresos entonces en anuncios a doble página: el centro era una figura de las alfombras de flores dejadas en los palacios reales, los bordes estaban compuestos

de mensajes de lectores y visitantes reproducidos en su forma original, y un titular a toda plana con una afirmación tal como «Gran Bretaña perdió una princesa, el cielo ganó una reina» (19) que enmarcaba la totalidad del anuncio.

La religión también fue invocada en un número de historias que comparaban a Diana con santos e iglesias, o sugerían que ella recientemente había tenido alguna suerte de crisis o conversión espiritual. Un periodista sacó a la luz un informe de que uno de sus antecesores lejanos estuvo a punto de ser canonizado (Bunyan 1997); otro sugirió que antes de su muerte ella había hecho visitas secretas a una capilla carmelita en Kensington para rezar «en frente de la estatua de una joven santa que llevó una vida turbulenta con paralelos a la suya» (Morgan 1997); otros reportaron que los deudos que esperaban para dejar sus ofrendas y mensajes habían visto «visiones» de ella (Marks 1997). Historias y titulares continuaron el tema religioso. Sus buenas obras y su percibida calidad y bondad de corazón fueron un foco invariable, ayudado por la descripción de su relación con los Windsor como una forma de martirio, y su muerte como un sacrificio final para su celebridad.

Estos temas periodísticos no salieron de la nada; reflejaron el lenguaje y las opiniones de muchos deudos. Un verso dejado con un ramo de flores en el palacio de Saint James decía:

Diana
Sabemos que allí estarás cuando miremos al cielo
Una nueva estrella está allí -sí, es nuestra princesa Di
Una estrella que es más brillante arriba que ninguna
Porque brilla abajo con todo su amor.

En prosa, pero no menos poéticamente, una mujer parada al lado de la ruta del funeral expresó similares sentimientos: «... dio su amor, y lo dió, fue tan genuino, tan puro, sencillamente brotaba de ella...». Muchos mensajes de anuncio en la prensa pedían que Diana fuera canonizada: «gracias por el amor que diste a los pobres, puede el Señor hacerte una santa»; «Diana debe ser hecha Santa Patrona de Gran Bretaña». Otros ya aseguraban su santidad: «Santa Diana, la insustituible Santa Patrona del Amor», decía un mensaje impreso (ver Monger y Chandler 1998).

Pero fue a través de las imágenes visuales que la canonización de Diana fue completada por la

prensa. Las imágenes impresas de la princesa muerta la mostraban más frecuentemente abrazando niños enfermos. La más popular de todas la mostró vestida con un vaporoso traje de noche azul, sosteniendo un niño herido sobre su regazo, mirándolo con un semblante lleno de devoción. El titular para esta imagen en un diario fue una cita: «Allí donde vea sufrimiento es donde quiero estar, haciendo lo que pueda» -obviamente, los lectores son invitados a ver a Diana como la Madonna (20). Otra fotografía muy publicada la mostró con la Madre Teresa de Calcuta: las dos mujeres, una enfrente de la otra con sus manos unidas en un saludo que parece una oración; ambas están vestidas de blanco y Diana está inclinada atentamente hacia la diminuta monja. De nuevo la cita hace la conexión: «Tu sabes que tú no podrías hacer mi trabajo y yo no podría hacer el tuyo. Ambas estamos trabajando para Dios. Vamos a hacer algo hermoso para Dios» (21).

Esto nos lleva a nuestro punto final. ¿Por qué Diana era tan insistentemente representada como la «princesa del pueblo» y la «reina de los corazones», eso es, como «real» en un algún sentido especial?

Existen varias conexiones culturales posibles entre santidad, las buenas obras cristianas y la realeza. Las islas británicas son mayormente famosas por sus fracasos heroicos, pero hubo diez personajes reales en el primer milenio que fueron canonizados o venerados como santos: y en el segundo milenio habrían sido dos: Henry V, el héroe de la batalla de Agincourt, que fue ampliamente conocido como un santo por muchas generaciones, y Henry VI que pudo haber sido canonizado si su sucesor (el notoriamente codicioso Henry VII) no hubiera sido también mezquino para pagar el derecho que el Papa demandaba. Estudios académicos de los últimos cincuenta años (22) también han llamado la atención a una conexión entre la religión, la virtud y la monarquía en el sentimiento popular británico acerca de la familia real. Uno de los primeros trabajos que tratan con el presente reinado, «El significado de la coronación» de Edward Shils y Michael Young, concluía que «la monarquía tiene sus raíces en las creencias del hombre y los sentimientos acerca de lo que él considera como sagrado» (Shils y Young 1953:64). En una escala más doméstica, hace veinte años una encuesta dirigida le pedía a la gente que dijera quien era el primer rey, o reina, que pudieran nombrar. El noventa por ciento eligió con cuidado los monarcas «virtuosos» de los cien años previos y

saltó completamente sobre unos menos admirables (Rose y Kavanagh 1976:550).

La conexión también ha sido hecha en la educación de los recientes monarcas británicos. Como parte de su preparación para la dignidad real, los reyes George V y VI estudiaron los escritos de Walter Bagehot (Cannon 1987:17). En su gran obra *The English Constitution* (1867), Bagehot dijo que, aunque la idea de la realeza divina era ahora insostenible, la monarquía tenía una autorización religiosa que «confirma todo nuestro orden político» (Bagehot [1867] 1928:33). Su más bien hosca interpretación del rol de la monarquía ha sido el modelo para la Casa de Windsor desde que comenzó a llamarse así. A partir de él aprendieron que los reyes deben estar alejados y solitarios y mantener una cierta mística; deben estar separados de los partidos políticos, de los enemigos y de la profanación; deben ser prudentes, y corporeizar las virtudes domésticas (ibid.:40-47). Los estudios académicos acerca de lo que la gente esperaba de sus monarcas, emprendidos en los años setenta, reflejaron ampliamente esta pauta tradicional (ver, por ejemplo Blumler et al 1971; Zeigler 1977); y hagiografías populares de la Familia Real escritas en los setenta y los ochenta corroboran la imagen. El libro de Robert Lacey *Majesty* representa a la reina como conciente de sus deberes públicos y disfrutando una «tranquila tarde en el hogar» (Lacey 1977:223-224); *Elizabeth R* de Elizabeth Longford le atribuye las virtudes de dignidad, coraje, energía, autodisciplina y meticulosidad (Longford 1983:9-11).

La imagen de la familia real como esta clase de monarca ha sido severamente mellada, en los años recientes, especialmente a causa de que compara el modelo de conveniencia para la norma con las virtudes domésticas. El divorcio de tres de los cuatro niños de la reina y las travesuras de la Duquesa de York han socavado la reputación de los Windsor como sostenedores de las virtudes familiares. El príncipe Carlos admitió el adulterio a largo plazo, la bien publicitada referencia de Diana a sí misma como la «prisionera de Gales», y, por supuesto, su entrevista de televisión en la cual se retrató como una mujer confundida por un hombre, y ese hombre como inepto para ser rey. Todo agregó al daño.

Diana misma, nunca encajó con el modelo de Bagehot, y el despojo de su título de Alteza Real, después del divorcio pudo ser interpretado como motivado por un deseo de distanciarla de la familia real y limitar cualquier daño que pudiera ha-

cer a su imagen. Si fue así, tuvo un efecto contrario al deseado. Después de su muerte cada acción de la familia real fue escudriñada por signos de que la reina no consideraba a Diana como verdaderamente real. Su falla en regresar a Londres inmediatamente para conducir el duelo público fue tomada particularmente mal, y la mayoría de la prensa y el público creyó que Diana estaba siendo rechazada; los más estaban ansiosos por demostrar que, para ellos, no fue solo indudablemente «real», sino su **preferida** real. Un tema creciente fue que habría un mejor modo de ser real que el que conocía la Casa de Windsor. «Ella fue una princesa dulce», decía un mensaje, «y para mí la real familia real». Otro dirigido a Diana decía: «La realeza no te merece. Tu mostraste al mundo lo que es la 'realeza'». Sospechamos que este aspecto del duelo por Diana indica que grupos considerables del pueblo británico en los noventa están rechazando el serio modelo de Bagehot del monarca ideal y buscando algo más acorde con sus necesidades.

Podríamos buscar este nuevo ideal recordando otro camino en el cual la santidad y la realeza pudieran estar culturalmente conectadas. Esta es una conexión narrativa familiar extraída del los temas de cuentos de hadas con los cuales comenzamos. Muchos *Märchen* celebran una aristocracia natural de cortesía y gentileza y premian a los que poseen estas cualidades elevándolos a la aristocracia real; de modo que los hijos más jóvenes obtienen novias reales, y las criadas ganan el corazón de los reyes. En el mundo del *Märchen*, la amabilidad y la simpatía con el oprimido constituye una demanda al trono. Diana fue, por supuesto, retratada constantemente muy cerca de estos términos. Es interesante a este respecto que los comentaristas en la prensa rutinariamente sugirieron que los valores que informaron el duelo por Diana fueron las sensibilidades (o, desde otro punto de vista, los sentimentalismos (23)) que había traído «nuevo laborismo» al poder el año anterior. En otras palabras, al reclamar a Diana como «real», estaban afirmando la necesidad del «corazón» en la vida nacional.

Hay otro camino que podríamos sugerir y es que la tradicional confianza en el ideal bagehotiano había fallado con la familia real. Bagehot había advertido al monarca que sus deberes eran «graves, formales, importantes, pero nunca excitantes». Al adherir a este modelo, los Windsor llegaron a ser vistos como fríos de corazón, alejados, y miserablemente aburridos en contraste con Diana. El duelo por ella tenía un fuerte elemento de anhelo

por la excitación en la vida nacional, por algo que traería glamour y gloria británicos. Un editorial del *Daily Mirror* del 4 de setiembre perceptivamente apunta con precisión este anhelo, de modo que lo citaré casi completo:

Por todos los conceptos, este es la más suprema muestra de emoción que ha visto este país. Ha calado hondo en el pueblo británico de una manera que parece más allá de explicación.

Después de décadas cuando la gente de este país parecía haber perdido su identidad nacional, hemos encontrado una...

... en años recientes a veces ha sido trabajoso encontrar algo de lo que estar orgulloso.

Pero nosotros estamos orgullosos de Diana. El orgullo que este país tendría por alguien que capturó y cautivó el corazón del mundo.

La gloria que ella nos trajo puso nuestro deporte y otras fallas en perspectiva. Aquí hubo alguien que fue un símbolo de nuestra nación y también un símbolo de gracia, caridad y humanidad (24).

¿Estamos solos al encontrar este show de «gloria», «gracia», «caridad» y «humanidad» fuertemente reminiscente de Camelot, el rey Arturo y los caballeros de la Mesa Redonda?

Arturo es mejor conocido que casi cualquiera de los históricos reyes británicos. Inmortalizado en verso, filmes, musicales, y clásicos infantiles, encerrado en escenas marítimas en leyendas locales acerca de la tierra perdida de Lyon y en el paisaje en innumerables «sillas Arturo» -el «una vez futuro rey» provee un calibre narrativo de distinguida realeza, una mezcla embriagadora de glamour, virtud y acción heroica.

Es interesante al respecto que, en la próxima edición de *Folklore* Marion Bowman recoge que en el día después de la muerte de Diana ella estaba viajando a una conferencia y entra en conver-

sación con un miembro de la Orden Británica de los Druidas, un grupo religioso neopagano que se consideran a sí mismos como seguidores de la antigua religión y práctica céltica. Para citarlo brevemente, esto es lo que el druida argumentaba:

Diana Spencer era de la línea de sangre de la antigua realeza británica. Su «casamiento arreglado» con Carlos había sido preparado para reintroducir esta antigua línea de sangre y legitimar la Casa de Windsor... El pueblo británico apreció tanto a Diana porque instintivamente reconocía que, verdaderamente, ella era real, su soberana «real»... El príncipe Guillermo, cuyo nombre es Guillermo Arturo, nació en el solsticio de verano; si él fuera a seguir la antigua costumbre de los reyes que usan su segundo nombre, llegaría a ser el Rey Arturo. Por ende, a través de Diana, la antigua línea de sangre de la realeza británica sería restaurada en el poder, con un nuevo Rey Arturo para el nuevo milenio (Bowman 1998:101).

Como remarcó Marion, «Esto es como una aún no ampliamente articulada lectura de eventos», ¡pero que hace una historia! En ella, la actuación narrativa que fue el duelo por Diana, alcanza su apoteosis al inscribirla en una historia legendaria que sumerge el pasado con esplendor y promesas de que los días de gloria vendrán nuevamente.

Mediante sus ofrendas y mensajes y las historias que urdieron acerca de ella, los que lamentaron a la princesa habían provisto la clausura para su vida. La presentaron con todo lo que había caído, y se lo volvieron a dar en forma perfeccionada -amada, feliz, coronada, beatificada, inmortal. Pero se habían dado a sí mismos también una ofrenda -un toque de magia, un fulgor de Camelot, una reina que los hizo «orgullosos de ser británicos».

Notas

El material para este ensayo es extraído de la investigación dirigida por los autores en la secuela inmediata de la muerte de Diana. Gillian Bennett diariamente hizo un muestreo de seis diarios, cuatro semanarios por un mes y grabó coberturas de televisión durante el mismo período. Anne Rowbottom se unió a las multitudes reunidas en los lugares públicos de Londres, habló con la gente, hizo notas de campo, y fotografió los mensajes y flores dejados allí. También entrevistó contactos de investigación conocidos por ser entusiastas monárquicos.

El trabajo fue presentado primero en el 12th Congress of the International Society for Folk Narrative Research (Göttingen 1998) y publicado en *Fabula*.

(1) Titular del *Sunday Mirror* (7 de setiembre de 1997):10-11.

(2) Titular del *News of the World* (7 de setiembre de 1997):14-15.

(3) Similar calma y decoro fueron observados entre las multitudes que se reunieron para la coronación de la Reina Elizabeth II (ver Shils y Young 1953:72).

(4) Las similitudes de las vidas y muertes de Marilyn Monroe, John F. Kennedy, Grace Kelly, Elvis Presley, Eva

Perón, y demás fueron interminablemente trabajadas. No obstante, comparaciones menos obvias fueron hechas por los más aventurados cronistas; estas incluyeron a la Princesa Astrid, Juana de Arco, María Antonieta, María Reina de los escoceses, Dylan Thomas, Jimi Hendrix, Buddy Holly, Otis Redding y los poetas Keats y Shelley.

(5) *Daily Mail* (3 de septiembre de 1997):19.

(6) *The Independent* (1 de septiembre de 1997):8

(7) Para un estudio del héroe, ver Raglan 1965.

(8) *The Times* (1 de septiembre de 1997):24.

(9) *Ibid.*

(10) A menos que se expresaran de otro modo, las citas de los mensajes dejados para Diana o de los espectadores en el Palacio de Kensington o en la ruta del funeral son tomados de las notas de campo de Anne Rowbottom.

(11) Titular del *Manchester Evening News* (31 de agosto de 1997):21.

(12) Titular del *Observer* (7 de septiembre de 1997):7.

(13) Citado en el *Daily Mirror* (2 de septiembre de 1997):2.

(14) Para la frase «religión vernácula», ver Primiano 1995.

(15) Las ofrendas para Diana incluían un par de zapatillas de ballet, un par de zapatillas de ciclista, una remera, vincha y un mapa de ruta. También una vieja grabación en un disco de 78 pulgadas con el mensaje: «Esta grabación es una de mis más preciadas posesiones. Pero me gustaría que la tengas» (ver Monger y Chandler).

(16) Esta mezcla de lo sagrado y lo secular no tiene precedentes. En el servicio ofrecido en la Catedral de Liverpool RC

para las víctimas del desastre del estadio de Hillsborough, por ejemplo, los miembros de la congregación dejaron emblemas de fútbol, bufandas, camisas y recuerdos sobre el altar, durante y después del servicio. Ver Walter 1991.

(17) Para una más detallada nómina de los dones de amor dejados para Diana, ver Rowbottom, de próxima aparición.

(18) Ver, por ejemplo, los versos de Canon Scott Holland «La muerte no es todo» y de Mary Fry «No te pares en mi sepultura y llores». Ambas series de versos fueron reproducidos a toda página en dos periódicos sensacionalistas del domingo, al lado de imágenes de Diana, una bajo el titular «Pensamiento para el día» (también el título de una popular programación religiosa radial mañanera). Ver *Sunday Mirror* (7 de septiembre de 1997):7; *News of the World* (7 de septiembre de 1997):13.

(19) *The Sun* (2 de septiembre de 1998): 24-25.

(20) *The Sunday Times Style Supplement* (7 de septiembre de 1997) 47.

(21) *The Daily Telegraph* (8 de septiembre de 1997):80.

(22) Existen, notablemente, pocos de estos, pero ver Shils y Young op.cit; Billig 1992; Birnbaum 1955; Blumler et al 1971; Bockock 1985; Hayden 1987; Nairn 1988; Prochaska 1995; Rose y Kavanagh 1976; Rowbottom 1998; Wilson 1989; Zeigler 1977. El único antropólogo que investigó seriamente la realeza británica (más que la africana) fue A.M.Hocart en un capítulo titulado «En el control de la tradición» que trató la crisis de abdicación de 1936 (ver Hocart 1970).

(23) Para una crítica vigorosa al «sentimentalismo» de la sociedad británica, ver Anderson y Mullen 1998.

(24) Comentario: *Daily Mirror* (4 de septiembre de 1997):11.

Bibliografía

ASCHERSON, Neil (7 de septiembre de 1997) «The English were Purgin a Sense of Failure». *The Independent on Sunday*: 22.

BAGEHOT, Walter ([1867] 1952) *The English Constitution*. London, New York and Toronto, Oxford University Press, The World's Classics.

BENNETT, Gillian (1987) *Traditions of Belief*. Harmondsworth, Penguin.

BIDDLE, Lucy and Walter, Tony (1998) «The Emotional English and Their Queen of Hearts». *Folklore* 109:96-99.

BILLIG, Michael (1992) *Talking About the Royal Family*. London. Routledge.

BIRCHILL, Julie (2 de septiembre de 1997) «The People's Destroyer» *The Guardian*:5.

BIRNBAUM, Norman (1955) «Monarchs and Sociologists: A Reply to Professor Shils and Michael Young». *Sociological Review* new series:35-23.

BLUMLER, J.G. et al (1971) «Attitudes to the Monarchy: Their Structure and Development During a Ceremonial Occasion». *Political Studies* 19:149-171.

BOCOCK, Robert (1985) «Religion in Modern Britain». En: Bockock, R. and Thompson, K. (eds.) *Religion and Ideology*. Manchester, University Press.

BOWMAN, Marion (1998) «Research Note: After Diana». *Folklore* 109:99-101.

BOWMAN, Marion (de próxima aparición) «Healing Currents in Bath». En: Bowman, M. (ed.) *Religion and Healing*. Enfield Lock, Hisarlik Press.

BRIERLEY, Peter (ed.) (1998-1999) *UKCH Religious Trends* N° 1 (1998/9 edition). London and Carlisle, Christian research/Paternoster Publishing.

BUNYAN, Nigel (8 de septiembre de 1997) «Canonisation of Ancestor May be Closer». *Daily Telegraph*:5.

- CANNON, John (1987) *British Monarchy: A Study in Adaptation*. The Stenton Lecture. Reading: University of Reading.
- DAVIE, Grace (1994) *Religion in Britain Since 1945: Believing Without Belonging*. London, Blackwell.
- DAVIES, Douglas J. (1997) *Death, Ritual and Belief: The Rhetoric of Funerary Rites*. London and Washington, Cassell.
- DAVIES, Douglas J. and SHAW, Alastair (1995) *Reusing Old Graves: A Report on Popular British Attitudes*. Crayford, Kent, Shaw & Sons.
- DÉGH, Linda (1994) «Letters to the Dead». Capítulo en: DÉGH, Linda *American Folklore and the Mass Media*. Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press.
- HAYDEN, Ilse (1987) *Symbol and Privilege: The Ritual Context of British Royalty*. Tucson, University of Arizona Press.
- HOCART, A. M. (1970) *The Life-Giving Myth and Other Essays*. London, Methuen.
- LACEY, Robert (1977) *Majesty*. London: Hutchinson.
- LONGFORD, Elizabeth ([1983] 1984) *Elizabeth R*. London, Hodder and Stoughton, Coronet Books
- McDANNELL, Colleen (1995) *Material Christianity: Religion and Popular Culture in America*. New Haven and London, Yale University Press.
- MARKS, Kathy (5 de septiembre de 1997) «Psychologists Explain 'Apparition'». *The Independent*:5.
- MONGER, George (1997) «Modern wayside Shrines». *Folklore* 108:113.
- MONGER, George and CHANDLER, Jennifer (1998) «The Pilgrimage to Kensington Palace». *Folklore* 109:104-108.
- MOORE, Jane (4 de septiembre de 1997) «I Hope Di can See She is Our Queen of Hearts». *The Sun*:13.
- MORGAN, Christopher (7 de septiembre de 1997) «Monks Reveal Secret Visits to Saint's Statue». *The Sunday Times*:19.
- MULLEN, Peter (1998) «All Feelings and No Doctrine: The Sentimentalisation of Religion». En: ANDERSON, D. and MULLEN, P. (eds.): *Faking It: The Sentimentalisation of Modern Society*. London, The Social Affairs Unit:101-118.
- NAIRN, T. (1998) *The Enchanted Glass: Britain and its Monarchy*. London, Radius and Century Hutchinson.
- O'HEAR, Anthony (1998) «Diana, Queen of Hearts». En: ANDERSON, D. and MULLEN, P. (eds.) *Faking It: The Sentimentalisation of Modern Society*. London, The Social Affairs Unit:181-190.
- PRIMIANO, Leonard Norman (1995) «Vernacular Religion and the Search for Method in Religious Folklife». *Western Folklore* 54:37-56.
- PROCHASKA, F. (1995) *Royal Bounty: The Making of a Welfare Monarchy*. New Haven and London, Yale University Press.
- RAGLAN, Lord ([1934] 1965) «The Hero of Tradition». En: DUNDES, A. (ed.) *The Study of Folklore*. Englewood Cliffs. NJ., Prentice Hall:142-157.
- ROSE, Richard and KAVANAGH, Dennis (1976) «The Monarchy in Contemporary Political Culture». *Comparative Politics* 8:549-576.
- ROWBOTOMM, Anne (1998) «'The Real Royalists': Folk Performance and Civil Religion at Royal Visits». *Folklore* 109:77-88.
- ROWBOTOMM, Anne (de próxima aparición) «A Bridge of Flowers».
- SHILS, Edward and YOUNG, Michael (1953) «The Meaning of the Coronation». *Sociological Review* new series 1:63-81.
- SIMPSON, Mark (7 de septiembre de 1997) «Glamorous, Tragic, a Drama Queen-But Never Camp». *The Independent on Sunday*:16.
- SPARKS, Colin (1992) «Popular Journalism: Theories and Practice». En: P.DAHLGREN and C. SPARKS (eds.) *Journalism and Popular Culture*. London, Sage:24-44.
- SUTCLIFFE, Steven (1997) «Seekers, Networks and 'New Age'». *Scottish Journal of Religious Studies* 18:97-114.
- WALTER, Tony (1991) «The Mourning After Hillsborough». *Sociological Review* 39:599-625.
- WALTER, Tony (1996) «Funeral Flowers: A Response to Drury». *Folklore* 107:106.
- WALTER, LITTLEWOOD, Jane and PICKERING, M. (1995) «Death in the News: The Public Invigilation of Private Emotion». *Sociology* 29:579-596.
- WATSON, C.W. (1997) «'Born a Lady, Became a Princess, Died a Saint': The Reaction to the Death of Diana, Princess of Wales». *Anthropology Today* 13 (6):3-7.
- WILSON, E. (1989) *The Myth of the Monarchy*. London, Journeyman Press and Republic.
- ZEIGLER, Philip (1977) *Crown and People*. London, Collins.

Edipo: interpretando por el mito*

*Sergio Eduardo Visacovsky***

Este texto pretende volver sobre viejos debates entre antropología y psicoanálisis. Como es sabido, las relaciones entre ambos campos disciplinares oscilaron históricamente entre la complementariedad y la oposición. Sigmund Freud inició este camino, llevando a cabo una apropiación y relectura de muchos temas desarrollados por la antropología decimonónica; basta recordar el célebre "Tótem y Tabú" de 1912, por el que desfilaron J. Frazer, A. Lang y J. Mc Lennan, entre otros.

Frente a las tesis freudianas, la antropología postevolucionista se encaminó por tres carriles: el primero, derivado de la sociología de E. Durkheim y, especialmente, en su forma adoptada por el estructural-funcionalismo británico liderado por A. R. Radcliffe-Brown, de total desinterés; el segundo, el de la Escuela de Cultura y Personalidad del culturalismo norteamericano, de activo contacto; finalmente, el tercero, encabezado solitariamente por B. Malinowski, de crítica.

La conocida preocupación de Malinowski por rebatir la atribución de universalidad al complejo de Edipo tiene, a mi juicio, un valor inestimable no sólo para la antropología, sino también para el psicoanálisis. Independientemente de la validez o no de sus cuestionamientos, Malinowski mostró (tal vez sin proponérselo así) que no hay apropiación disciplinar que quede eximida del reexamen periódico de los conocimientos adquiridos, puesto que la evolución que éstos sufran en su disciplina de origen deberían afectar, necesariamente, a cual-

quier formulación que los articule en nuevos contextos.

Esta es la perspectiva que guía al presente trabajo, el cual focaliza en la interpretación freudiana del mito de Edipo con el objeto de ponerla en discusión a la luz de nuevos avances realizados por la antropología contemporánea. Asimismo, enfatizo en algunas aproximaciones recientes en torno a la noción de mito, con el objetivo de postular una interpretación plausible del lugar y papel del relato de Edipo en la teorización freudiana.

I. La interpretación freudiana

La preocupación de Freud por los mitos recorrió una importante parte de su obra. En *La interpretación de los sueños* de 1900, Freud (1973a) pareció hallar una clave de lectura no sólo para el material onírico, sino también para los relatos míticos. Tanto los mitos de la llamada antigüedad clásica como aquellos que la antropología iba recopilando a partir de su conocimiento del mundo no occidental (información que Freud ya conocía y cita desde muy temprano), parecían poseer una extraordinaria similitud en motivos, temas, secuencias narrativas o argumentos, así como un uso recurrente de la fantasía. La analogía entre mitos y sueños podía establecerse a partir del hecho de que en ambos parecían dislocarse las relaciones y asociaciones normales (Kirk 1985): intervenciones de dioses y seres o potencias místicas en el mundo de los hombres, resurrecciones, animales que se com-

* La presente es una versión de la ponencia leída en el «Foro de Psicoanálisis y Cultura», el 28 de Octubre de 1995, en la Mesa Redonda de «Psicoanálisis e Historia», coordinada por Luis Horstein.

** Profesor Adjunto Regular, Departamento de Ciencias Antropológicas e Investigador, Instituto de Ciencias Antropológicas, Universidad de Buenos Aires. Candidato Doctoral (Universidad de Utrecht, Holanda). E-mail: servis@cvtci.com.ar

portan como hombres y hombres que se comportan como animales, metamorfosis de un ser en otro, de un ente inanimado en otro animado o viceversa, transgresiones a las leyes sociales o a las normas morales, proezas insólitas frente a desafíos o peligros desmesurados. La lista puede proseguir.

En la adición de 1911 a *Los sueños* (cuyo texto data de 1901), Freud sostenía que los símbolos presentes en los sueños se prolongaban luego en productos culturales, lo que demostraría la relación entre todos estos fenómenos:

«El simbolismo onírico va mucho más allá de los sueños. No pertenece a ellos como cosa propia, sino que domina de igual manera la representación en las fábulas, mitos y leyendas, en los chistes y en el folklore, permitiéndonos descubrir las relaciones íntimas del sueño con estas producciones.» (Freud 1973b:751).

Pero, seguidamente, advertía que el simbolismo onírico

«no constituye un producto de la elaboración del sueño, sino que es una peculiaridad -probablemente de nuestro pensamiento inconsciente- que proporciona a dicha elaboración el material para la condensación, el desplazamiento y la dramatización». (Freud 1973b, *ibidem*).

Si el simbolismo onírico individual y el de las fantasías colectivas eran comunes, ambos estarían regidos por un mismo principio subyacente.

La tesis analógica prosiguió en *El Hombre de las Ratas* de 1909 (Freud 1973d), donde comparaba los sueños del paciente neurótico con un poema épico en el que se manifestaban sus deseos sexuales hacia la madre y su hermana y estos se relacionaban con el castigo paterno. Por un lado, pues, los sueños se asemejaban a relatos míticos o épicos; entonces, ¿por qué no habrían de ser analizados con un mismo método? El paso a zanjar era el carácter social de los segundos, algo que se prefiguraba en *El poeta y los sueños diurnos* de 1908, al afirmar que:

«...es muy probable que los mitos, por ejemplo, correspondan a residuos deformados de las fantasías optativas de naciones enteras a los sueños seculares de la Humanidad joven.» (Freud 1973c: 1348).

El fragmento exhalaba un aroma evolucionista decimonónico, que veía en los mitos reliquias pertenecientes a la juventud de la humanidad. Pero

más relevante resulta la idea de la transformación del mito en un sueño colectivo. No me importa aquí demasiado cuánto pudieron influir en Freud las teorías jünguanas, sino el hecho de que la asociación entre mitos y sueños pudiese ser leída con una clave común. La narrativa (mítica, novelesca, épica, dramática) funcionaría, pues, como cualquier sueño.

Esta tesis se concretó en la interpretación de la tragedia de Edipo. En la célebre carta a Wilhelm Fliess del 15 de octubre de 1897, Freud ya afirmaba con relación al impacto que aun ejercía en el presente la historia del Rey Edipo:

«Cada uno de los espectadores fue una vez, en germen y en su fantasía, un Edipo semejante, y ante la realización onírica trasladada aquí a la realidad todos retrocedemos horrorizados, dominados por el pleno impacto de toda la represión que separa nuestro estado infantil de nuestro estado actual.» (Freud 1973h: 3584).

La fascinación ante «Edipo», para Freud, procedería de la identificación del espectador con la obra, posibilitada al poner en acto, como un sueño, la realización de nuestros deseos sin trabas, permitiendo que los mismos se realizasen hasta sus últimas consecuencias. Más, sostenía, lo que se pone en acto en la escena teatral no nos provoca alivio; por el contrario, la concreción de los deseos sólo nos hace retroceder espantados frente a lo inaceptable del hecho, inaceptabilidad fundada en la represión de deseos ocurrida en nuestra niñez. Ya en la cuarta conferencia dictada en Clark University en 1909, Freud presentaba al mito de Edipo como «una exposición muy poco disfrazada del deseo infantil ante el cual se alzan después, rechazándolo, las barreras del incesto» (Freud 1973f: 1558). Al año siguiente, Freud utilizó al mito de Edipo no como la expresión del proceso descubierto a partir de los sueños, sino como un modo para designar al proceso mismo. Había nacido, así, el complejo de Edipo (Freud 1973e: 1629).

«Edipo» narraría un drama universal, porque expresaría el proceso medular de constitución del psiquismo. Esto es lo que permitiría plantear una relación cautelosamente analógica primero, más decididamente homológica más tarde, entre los sueños y ciertos productos culturales. La presencia encubierta en la narrativa de los dos elementos desgraciados (el asesinato del padre y el casamiento con la madre) fue evidencia para Freud de un acto de simbolización que refería a algo que estaba más allá de lo presentado en la escena dramática.

II. El contexto: los análisis de los mitos a fines del siglo XIX

El interés freudiano por los mitos en general, así como por otras prácticas y creencias socioculturales, tales como los rituales, la brujería, la magia, la religión, el totemismo y los tabúes (que acompañaron a la vez su interés por los fenómenos del arte y la religión), respondía a una inquietud del mundo intelectual del siglo XIX. Como reacción frente al racionalismo del siglo XVIII, el romanticismo reivindicó las tradiciones orales (tanto del campesinado como de la antigüedad llamada 'clásica') suponiéndolas formas y símbolos vivos. Fuente de inspiración artística desde el Renacimiento, se convirtieron en objeto de conocimiento con el desarrollo del Folclore, la Filología, la Historia de las Religiones y, especialmente, la Antropología, saberes todos que dirigían su mirada hacia el pasado como un modo de comprender el presente. Se configuró así un espacio de encuentro entre los hebreos bíblicos, los antiguos egipcios, caldeos, griegos y romanos con los Ojibwa de América del Norte o los Aranda de Australia. La conjetura evolucionista había obrado el milagro de hermanarlos en tanto supuestas expresiones de un remoto pasado. La segunda mitad del siglo XIX fue dominada, pues, por la búsqueda de los orígenes de instituciones y creencias del mundo contemporáneo civilizado, este último representado por Europa Occidental y los Estados Unidos.

Durante ese período, los estudiosos humanistas dispusieron en sus gabinetes de información generada por terceros acerca de los pueblos llamados 'primitivos', un material heterogéneo que incluía formas desconocidas de organización social, intraducibles términos de parentesco y extrañas (y en muchos casos ofensivos para la moral occidental) prácticas y creencias mágicas y religiosas. Entre estos materiales estaban los relatos míticos.

Los mitos, al igual que otros productos culturales de sociedades llamadas 'primitivas', fueron concebidos por el evolucionismo como 'fósiles', en algunos casos vivientes. Como tales, representaban un eslabón de la cadena evolutiva desde el pensamiento primitivo (la magia, el animismo, la religión, el mito) al pensamiento científico-racional moderno. Aunque con matices, los antropólogos británicos Edward Burnet Tylor (1832-1917) y James Frazer (1854-1941) fueron exponentes de esta perspectiva, para la cual los pueblos llamados 'primitivos' eran una suerte de filósofos precarios, u observadores ineficientes de la naturaleza.

De sumo interés para nosotros resulta la teoría de Tylor sobre el animismo como forma elemental de religión. De acuerdo a su argumentación, el origen del animismo procedería de la constatación de una diferencia inexplicable que el hombre primitivo habría observado entre los cuerpos vivos y los cuerpos muertos. Para explicarla, la humanidad prehistórica habría encontrado una solución, percatándose de una segunda diferencia: la que existe entre el sueño y la vigilia. Como en los sueños los seres muertos volvían a estar vivos, entonces el primitivo habría inferido que los muertos continuaban viviendo en otro estado, independizados de sus cuerpos. Esto, prosigue, los llevó a suponer la existencia de una sustancia vital autónoma de la que los cuerpos muertos carecerían, y que sobreviviría a estos: el 'alma' o 'espíritu'. Para Tylor, pues, los mitos reflejaban este animismo primigenio, siendo documentos que permitían estudiar el intelecto humano en su estadio infantil de desarrollo (Tylor 1977).

Ubicada en este contexto dominado por el evolucionismo socio y etnocéntrico, la interpretación freudiana resultaba radicalmente nueva y diferente. Ahora, el especialista desconcertado ante el lenguaje desconocido de los mitos podía interpretarlos en referencia a un deseo humano inconciente, por ende universal y trans-histórico; por lo tanto, el mito no sería una errada teoría de la naturaleza sino un fragmento simbólico textualizado (Sissa 1994). Freud desafió al evolucionismo, mostrando el modo en que los mitos no refieren al pasado, sino al presente. Actualidad que residía en el proceso subyacente universal que los generaba, el que nos permitiría reunirnos ahora sí, de otro modo, con el Rey Edipo y los griegos. Y aún más; esta universalidad, ¿acaso no podía incluir a aquellos mismos pueblos 'primitivos' a los que se había confinado al papel de abuelos toscos? Entonces, ¿no somos finalmente iguales, sometidos a las mismas determinaciones psíquicas, a las leyes del deseo que se nos mostraban en el lenguaje de las novelas oníricas y los sueños colectivos?

III. Problemas de la interpretación freudiana: la crítica antropológica

Cuando Freud se refería al 'mito de Edipo', en realidad aludía a la tragedia de Sófocles. Ya dijimos que Freud no comparó versiones diferentes (apenas dedicó unas líneas a Eurípides). También, es cierto, muchas de las versiones más tempranas se han perdido, y otras eran desconocidas a prin-

cipios del siglo XX (Grimal 1982:146-149). Si bien la búsqueda de versiones originales es una pretensión abandonada tras los hallazgos levistraussianos (1) ello no impide considerar las diferencias entre la creación y puesta en acto de relatos orales, y la escritura de una obra trágica a ser representada. En segundo lugar, Freud afirmaba que el drama de Edipo fue retomado, a su vez, en el Hamlet de William Shakespeare, donde aquí el héroe es un neurótico (Freud 1973g: 2332). La serie mito griego-tragedia griega-drama shakespereano podía ser entendida como un sistema de transformaciones en el que, de acuerdo a la hipótesis freudiana, el sentido subyacente permanecía invariante.

Freud dio un paso gigantesco. Y sin embargo, muchos especialistas en análisis mítico han sostenido que tanto la teoría del mito en tanto sueño colectivo, como la interpretación en particular de «Edipo» son inconsistentes. Sea porque Freud no reconoció en los mitos su específica y prioritaria cualidad histórica, social y cultural; sea porque no explicaba cómo los símbolos oníricos se transformaban en significados públicos y viceversa; sea porque en la interpretación de «Edipo» era absolutizado el papel de la sexualidad, descuidándose su contexto sociocultural específico, o no se analizaban diferentes versiones, algunas con episodios muy diferentes de la tragedia de Sófocles (2). Y, finalmente, que ciertos detalles del relato no eran significativos para la interpretación psicoanalítica, o se subordinaban a la trama del parricidio y el incesto.

La hipótesis del mito como portador de un sentido inconciente se prolongó a mediados de los años '50 con el antropólogo francés Claude Lévi-Strauss, quien también eligió el relato de Edipo como ejemplificación de su propuesta de análisis estructural de los mitos (Lévi-Strauss 1977: 186-210). Lévi-Strauss entendía que su análisis arribaba a conclusiones semejantes a las de Freud, a la vez que consideraba la interpretación freudiana como parte del mito. A partir de su diferenciación entre los aspectos diacrónicos y sincrónicos de los relatos (es decir, la estructura de la narrativa tal como esta se desarrolla en tanto «historia», y los segmentos del relato comparables por sus temas o motivos a otros segmentos de otros relatos), Lévi-Strauss sostenía que el mito constituía un operador lógico que permitía establecer mediaciones entre posturas o concepciones incompatibles dentro de una misma sociedad. En su análisis, enfatizaba en la presencia de defectos físicos en la

familia real de Tebas, los cuales expresaban a su entender la torpeza o imposibilidad de caminar que presentan los hombres (como hijos de la Tierra) al nacer. Lévi-Strauss relacionaba esta temática a la de los comportamientos sexuales manifiestos en el relato. Así, el relato de Edipo representaba en la interpretación levistraussiana la imposibilidad de conciliar una perspectiva «autoctonista» del hombre (nacer de la Tierra) con otra en tanto generado por varón y mujer. En términos más amplios, el mito trataría de tender un puente entre dos dilemas sociales: 1) ¿se nace de uno solo -la Madre Tierra, como en el relato de Deucalión y Pirra (3)-, o de dos? ; 2) ¿lo mismo nace de lo mismo, o de otro? Para Lévi-Strauss, su interpretación del mito edípico convergía con la freudiana, puesto que lo que el relato expresaría sería la perplejidad ante la aparición de una relación triádica allí donde parecía existir sólo una diádica.

La interpretación levistraussiana ha sido objeto de muchas críticas, la mayoría sustentadas en la concepción teórico-metodológica que guió su análisis. Una de las más conocidas fue la elaborada por el antropólogo Terence Turner (1969). Turner sostenía que Lévi-Strauss realizó su mayor aporte al problematizar la relación entre los elementos sincrónicos y diacrónicos de los relatos, los cuales se sintetizaban en la secuencia narrativa misma. Pero Lévi-Strauss no desarrolló una aproximación metodológica que expresase la relación entre estas diferentes temporalidades en la unidad narrativa, sino que los aspectos sincrónicos terminaban siendo analíticamente decisivos y subordinaban a los diacrónicos; la raíz de este problema debería buscarse en el uso por parte de Lévi-Strauss de un modelo fonológico (4) para referirse a una estructura de orden sintáctico (Turner 1969:32). De acuerdo a Turner, toda narrativa está organizada a partir de principios estables e invariantes, no sólo los mitos, por lo que el análisis debería centrarse efectivamente en la relación entre dichos órdenes de temporalidad. Turner sostenía que los personajes míticos representarían casos ejemplares de conducta social normativa; los patrones de desviación y conflicto con respecto a las normas cumplirían el papel de modelos para la manipulación proyectiva de patrones endémicos de tensión subjetiva entre los oyentes del relato (Turner 1969:66). En el caso de Edipo, sus experiencias proveerían de esquemas para tratar con la tensión y la desorientación surgidos de los conflictos estructurales vigentes en la sociedad micénica del siglo VIII A.C., dónde y cuando habría emergido

el relato. Los crímenes de Edipo, aseguraba Turner, expresarían las realizaciones de los probables deseos suprimidos que la mayoría de los griegos tendría a causa del conflicto entre la sucesión patrilineal en unidades domésticas y linajes, y la lucha de clase en sus ciudades. Pero Edipo, a su vez, esos crímenes son cometidos fuera de los valores de la familia y la estructura social, valores por los cuales el arriesga constantemente su vida y su posición (Turner 1969:67).

Una línea de análisis similar la proporciona el antropólogo y psicoanalista francés Georges Devereux. Este autor criticó a los psicoanalistas por sus análisis 'salvajes' de literatura y obras culturales, ya que en sus consultorios -afirmaba-, no se animarían a lanzar interpretaciones de simbolismo profundo sin tomar en cuenta las asociaciones de los pacientes. Es imprescindible, aseguraba, escuchar los textos, tal como se escucha un paciente. Sólo así se podrá proseguir con las asociaciones que la cultura y el contexto etnográfico construyen alrededor de cada historia y de cada mito.

La pregunta clave para Devereux era: ¿por qué Edipo se sacaba los ojos, por qué el 'autocastriamiento'? Esta equivalencia simbólica entre ceguera y castración fue ubicada por Devereux dentro de un marco griego de significados. Lo que quiso mostrar Devereux es que la ceguera no era un disfraz de la castración, sino que Edipo habría actuado del mismo modo en que alguien deseoso de heredar el poder actuaba en la Grecia pre-dórica, antes de la transmisión patrilineal de la soberanía. El relato, al hacer al rey Layo y a la reina Yocasta sus padres, representaba el paso del acceso al poder por medio de la usurpación a su carácter hereditario. Si fue así, entonces Edipo mató ante todo a un rey, que era incidentalmente su padre. Por otra parte, Edipo no habría matado a su padre social, porque Layo no lo había reconocido en la ceremonia específica, el ritual de «amphidronia» (recordemos que Edipo es abandonado por Layo cuando el oráculo le vaticina el cruel destino). ¿Cuál era el castigo correspondiente a los parricidas desde el período micénico? El que Edipo recibió cuando era niño: la perforación de sus tobillos. Y de este modo, no necesitaba castigo ante el parricidio y el incesto, porque había sido castigado por adelantado.

Pero Edipo, de acuerdo al relato, se entera de su lazo biológico con Layo: en ese preciso momento decide vengar su muerte cegándose, pues falló en reconocer a sus padres. De acuerdo a Devereux,

el relato mostraría un conflicto entre modelos culturales: el ya planteado en el terreno del poder, y el relacionado con la constitución de los lazos de filiación o descendencia, cuando al ritual de reconocimiento del niño fue seguido por un período más patriarcal donde el lazo de paternidad se concretaba aún sin ritual. Si bien esta interpretación debe ser tratada con cautela debido a la naturaleza de las evidencias aportadas por Devereux (Sissa 1994:36-38), permite poner en claro los términos del debate entre psicoanalistas, por un lado, y antropólogos, por otro.

IV. ¿Interpretación de un mito o un mito para interpretar?

De lo expuesto en el apartado anterior se deriva una consecuencia: los análisis del mito de Edipo llevados a cabo en el siglo XX ponen en duda la interpretación freudiana. Y aún cuando pudiese aceptarse como una lectura sólo de la dimensión psíquica, esta resultaría necesariamente parcial, debido a las grandes lagunas contextuales del estudio de Freud. Si en sus términos «Edipo» relataba un drama real y universal simbolizado en los personajes y la trama, la crítica enfatiza en la dependencia del relato con respecto a sus condiciones históricas, sociales y culturales específicas. Es decir, esta última impulsa una lectura particularista que de cuenta del punto de vista nativo no sólo para el caso de los relatos de los antiguos griegos, sino para cualquier narrativa. Esto necesita de una consideración más cuidadosa.

El énfasis que tradicionalmente ha puesto la antropología en el conocimiento de las perspectivas nativas necesita, metodológicamente, del reconocimiento por parte del investigador de las diferencias entre sus puntos de vista y el de las poblaciones con las que trabaja. Cualquier análisis posterior debe respetar este principio: saber cómo seres humanos en condiciones particulares interpretan su existencia. El antropólogo sabe que siempre puede encontrarse con concepciones del tiempo, del espacio o de la persona diferentes a las suyas; aún dentro mismo de su propia sociedad, sabe que es más probable toparse con diversidad de opiniones o relatos que con uniformidades; que lo que desde su punto de vista es razonable y sensato, para otros en otro contexto puede no serlo. La primera lección que aprende el antropólogo, pues, es la de no superponer o subordinar los puntos de vista nativos a los propios del investigador. Este

recaudo es el que, precisamente, no parece haber tomado Freud con respecto a un producto cultural como el mito.

Sin embargo, lo que llama poderosamente la atención es el uso conciente que Freud hizo de un relato mítico como instrumento cognoscitivo; no se trata tan sólo de un clásico intento de interpretación mítica, sino de hacer uso de un mito del que se supone expresa un proceso psíquico real. El mito habría cumplido para Freud el lugar de un orientador de sus indagaciones. Dado que no es al mito quien debe Freud el conocimiento del complejo de Edipo, podría postularse que fue el descubrimiento de éste lo que le permitió la conexión posterior al relato mítico. Es decir, fue el hallazgo científico de Freud lo que lo llevó a elaborar una interpretación del mito, la cual, a su vez, probaba el carácter universal de las bases sobre las cuales se constituiría el psiquismo.

Este empleo del mito proporcionándole una interpretación contemporánea al contexto del interpretante ubica a Freud como un nativo antes que como un analista del mito: es un sentido actualizado el que dota de vida y significación al viejo relato. Lo que se encarna en la interpretación freudiana es un complejo punto de vista nativo de sectores medios intelectuales de fines del siglo XIX en Europa Occidental. Un análisis mítico se pregunta siempre por el modo nativo de concebir el mito, a la vez que formula sus reglas de producción y uso.

Fue Lévi-Strauss quien identificó como propiedad básica de los relatos míticos el de ser estructuras permanentes, es decir, de referirse simultáneamente al presente, al pasado y al futuro (Lévi-Strauss 1970, 1977 y 1981). Como relatos sobre el pasado, tienen la propiedad de aplicarse al presente y acceder a la comprensión del mismo, tal como la Revolución de Mayo o el 17 de Octubre aún nos permiten la interpretación polémica del presente político argentino (5). Aunque nada más ajeno que la formulación de Lévi-Strauss a mi én-

fasis en el papel de los contextos locales en la génesis de los relatos, entiendo que las implicancias del juego comparativo con la historiografía son cruciales -en especial, para un debate con la historiografía más positivista-, porque los mitos no se identifican por su inadecuación empírica o teórica con los hallazgos de las ciencias, sino por el modo en que operan socialmente. Esto significa que toda narrativa histórica, incluida la producida por la historiografía profesional, puede llegar a operar como mito.

Por su parte, el antropólogo británico Víctor Turner destacó el papel de ciertos relatos (seculares o religiosos), para proveer marcos axiomáticos, modelos de procesos dramáticos o narrativos (Turner 1974:122-124). Turner sostenía que las experiencias de los procesos sociales por parte de los actores, organizadas narrativamente, tienen la pretensión no sólo de describir y estructurar los acontecimientos en una secuencia temporal y argumentativa; también se transforman en marcos interpretativos que tanto permiten la interpretación de futuros acontecimientos (y se convierten, pues, en guías para la acción colectiva), como producen los contextos sociales de acción (6). En tal sentido, no existe interpretación del presente que no sea producto de relatos actualizados generados en el pasado (7).

Tal vez, Freud habría hecho uso del relato edípico sacando partido de su cualidad paradigmática, o sea, explotando el modo en que los relatos más distantes, cual esqueletos de seres extinguidos, pueden volver a la vida encontrando nueva carne, tal como los héroes de las nuevas naciones creadas en el siglo XIX pudieron adquirir en el mármol la musculatura portentosa de los viejos dioses griegos. El uso freudiano del relato de Edipo nos enfrenta al dilema que propone la modernidad: desconfiar de los cuentos arcaicos sometidos al bisturí de la razón, pero al mismo tiempo insuflarles nuevas fuerzas para continuar actuando entre nosotros.

Notas

(1) Me refiero a los estudios folclóricos y filológicos durante gran parte del siglo XIX, que buscaban reconstruir la difusión geográfica e histórica de los relatos folk; este objetivo los llevaba necesariamente a intentar localizar versiones más o menos «contaminadas» o «distorsionadas» con respecto a las «originales». Las teorías estructuralistas, por el contrario, insistieron en que todo mito (o forma narrativa) está constituida por el conjunto de sus versiones, y estas por el conjunto de sus variantes (Lévi-Strauss 1977: 197-199). Es indispensable señalar,

sin embargo, que el estructuralismo, al mismo tiempo que devolvía su valor a todas las variantes narrativas, restaba importancia a las condiciones particulares en que los relatos se generan, se difunden y son recreados a partir de su recepción en nuevos contextos.

(2) Por ejemplo, en la versión épica Yocasta muere, pero Edipo no abandona su trono, sino que recién morirá más tarde en una guerra contra un pueblo vecino (Grimal 1982:148). En

la versión homérica, están ausentes motivos luego centrales como el enceguecimiento de Edipo o el suicidio de Yocasta. Estos aspectos eran conocidos por Lévi-Strauss, quien sin embargo les resta importancia sin mayores argumentos.

(3) Deucalión y Pirra fueron la pareja de ancianos que logró sobrevivir al diluvio universal gracias a la ayuda de los dioses. Debido a que su avanzada edad les impedía repoblar la tierra reproduciéndose, los dioses les ordenaron arrojar piedras sobre sus hombros («los huesos de la Gran Madre»); al tocar el suelo, las piedras arrojadas por Deucalión se convertían en varones, y las que arrojaba Pirra en mujeres.

(4) Como se recordará, Lévi-Strauss partía de los estudios de N. Troubetzkoy y, especialmente, R. Jakobson; este último había sostenido que un sistema fonológico es definido sobre la base de listas de rasgos distintivos opuestos de modo binario.

(5) Véase el análisis de Federico Neiburg (1995) sobre el mito de origen del peronismo.

(6) Turner designa esta propiedad de las formas narrativas como performance. En inglés, este término se aplica tanto al acto de representación teatral como a la acción de ejecutar una obra musical. En ambos casos, se pone énfasis en el hecho de ser acciones llevadas a cabo recreando modelos que proveen una guía para la representación, pero a sabiendas que esta será una interpretación novedosa debido a que el contexto de la ejecución ha cambiado con respecto a los originales.

(7) Esto es especialmente evidente en ciertos campos, como el político. Recurrentemente son invocadas -sobre todo en momentos eleccionarios- interpretaciones acerca del curso futuro de los acontecimientos -la victoria de un candidato- en virtud de sucesos pasados.

Bibliografía

FREUD, Sigmund (1973a). «La interpretación de los sueños». **Obras Completas**, vol I. Madrid, Biblioteca Nueva, pp. 343-720.

FREUD, Sigmund (1973b). «Los sueños». **Obras Completas**, vol.I. Madrid, Biblioteca Nueva, pp. 721-752.

FREUD, Sigmund (1973c). «El poeta y los sueños diurnos». **Obras Completas**, vol.II. Madrid, Biblioteca Nueva, pp. 1343-1348.

FREUD, Sigmund (1973d). «Análisis de un caso de neurosis obsesiva (Caso el hombre de las ratas)». **Obras Completas**, vol.II. Madrid, Biblioteca Nueva, pp. 1441-1486.

FREUD, Sigmund (1973e). «Sobre un tipo especial de la elección de objeto en el hombre». **Obras Completas**, vol.II. Madrid, Biblioteca Nueva, pp. 1625-1630.

FREUD, Sigmund (1973f). «Psicoanálisis». **Obras Completas**, vol.II. Madrid, Biblioteca Nueva, pp. 1533-1570.

FREUD, Sigmund (1973g). «Lecciones introductorias al psicoanálisis. Parte III. Teoría General de las neurosis». En: **Obras Completas**, vol. II. Madrid, Biblioteca Nueva, pp. 2123-2412.

FREUD, Sigmund (1973h). «Los orígenes del psicoanálisis. Cartas a Wilhelm Fliess. Manuscritos y notas de los años 1887 a 1902». **Obras Completas**, vol. III. Biblioteca Nueva, Madrid, pp. 3433-3656.

GRIMAL, Pierre (1982). **Diccionario de mitología griega y romana**. Buenos Aires, Paidós.

KIRK, G.S. (1985). **El mito. Su significado y funciones en la Antigüedad y otras culturas**. Barcelona, Paidós.

LEVI-STRAUSS, Claude (1970). **El pensamiento salvaje**. México, Fondo de Cultura Económica.

LEVI-STRAUSS, Claude (1977). **Antropología Estructural**. Buenos Aires, Eudeba.

LEVI-STRAUSS, Claude (1981). **El hombre desnudo**. México, Fondo de Cultura Económica.

NEIBURG, Federico (1995). «El 17 de Octubre de 1945: un análisis del mito de origen del peronismo». En: TORRE, Juan Carlos (comp.) **El 17 de Octubre de 1945**. Buenos Aires, Ariel, pp. 219-292.

SISSA, Giulia (1994). «Interpreting the implicit: George Devereux and the Greek myths». En: Heald, Suzette & Ariane Deluz. **Anthropology and Psychoanalysis. An encounter through culture**. London, Routledge, pp. 29-39.

TURNER, Terence S. (1969). «Oedipus: Time and Structure in Narrative Form». In: SPENCER, Robert F. (ed.) **Forms of Symbolic Action**. Proceedings of the 1969 Annual Spring Meeting of the American Ethnological Society, Seattle, pp. 26-68.

TURNER, Victor (1974). «Hidalgo: History as Social Drama». **Dramas, fields and metaphors. Symbolic action in human society**. Ithaca, Cornell University Press, pp. 98-155.

TURNER, Victor (1992). **From Ritual to Theatre. The Human Seriousness of Play**. New York, PAJ Publications.

TYLOR, Edward B. (1977). **Cultura primitiva**. Madrid, Ayuso, 2 volúmenes.

El diluvio en los mitos quechuas contemporáneos

*Godofredo Taipe**

En el presente ensayo realizo el análisis del diluvio en diez mitos contemporáneos (ver el mito de referencia y los mitos en el anexo) que, durante la última década, fueron acopiados en un conjunto de cinco comunidades quechuas del norte de la provincia de Tayacaja, en el departamento de Huancavelica, en los Andes Centrales del Perú (1). El desarrollo del análisis responde a los interrogantes siguientes: ¿son universales los mitos sobre el diluvio?, ¿existieron mitos andinos prehispanos sobre el diluvio u otros cataclismos?, ¿cuál es la estructura, función y simbología del mito andino contemporáneo sobre el diluvio?

El carácter universal de los mitos sobre el diluvio

Los mitos sobre el diluvio son universales. Todo mortal ha escuchado hablar en alguna oportunidad sobre el diluvio, no importa la raza o la religión, lo importante es que la «historia» sobre una inundación que exterminó la raza humana como castigo divino ha estado y continúa latente a través de los años en la gran mayoría de las culturas del mundo (Jackeline García 1997).

La presencia del mito sobre el diluvio ha sido identificada en Babilonia, Grecia Antigua, India, Oriente, Archipiélago Índico, Australia, Nueva Guinea, Melanesia, Polinesia, Micronesia, Suramérica, América Central, América del Norte y África (Frazer 1986). En cada una de estas regiones, la forma de los mitos varía según se trate de una u otra etnia; no obstante, éstos se erigen sobre una misma estructura.

Realmente ningún cataclismo ha ocurrido que, como el diluvio, cubriera la totalidad de la superfi-

cie de la tierra y que sumergiera incluso las montañas más altas, en el cual perecieron ahogados la casi totalidad de los seres humanos y de los animales del planeta (Frazer op. cit.).

En cambio es posible e incluso probable que, bajo una corteza mítica, estos relatos conserven un núcleo de verdad; es decir, puede que contengan reminiscencias de inundaciones que hayan afectado efectivamente a regiones particulares y que al irse transmitiendo con ayuda de la tradición popular hayan sido aumentadas hasta convertirse en acontecimientos de expresión planetaria. En los recuerdos del pasado abundan los ejemplos de grandes inundaciones que llevaron la devastación y el estrago por todas partes (Frazer op. cit.).

Así, cuando referimos al mito babilonio, «la historia se basa... en el fenómeno anual de la estación de las lluvias y de las tempestades, que en Babilonia dura varios meses, durante los cuales quedan sumergidos distritos completos del valle del Eufrates. La lluvia y las tormentas han causado grandes estragos, hasta que se consiguió regular las crecidas de los ríos Eufrates y Tigris por medio de un sistema adecuado de canalizaciones; entonces lo que había sido maldición se convirtió en beneficio y dio lugar a la asombrosa fertilidad que tanto renombre dio a Babilonia durante una estación particularmente tormentosa que impresionó profundamente a las gentes de la época...» (Frazer 1986: 185).

«En conjunto, pues, parece haber buenas razones para pensar que algunas, y probablemente muchas tradiciones diluviales, son tan solo el relato exagerado de inundaciones que ocurrieron en realidad, ya fuesen como resultado de lluvias co-

* *Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), México.*

piosas, de maremotos provocados por los temblores de tierra o de otras causas cualesquiera» (Frazer 1986: 186). Contemporáneamente, los efectos del fenómeno del Niño, ocurridos durante los años de 1997 y 1998, nos han hecho testigos de inundaciones en diversas regiones del mundo, provocando grandes perjuicios a los habitantes de muchos países en diversos continentes. En el Perú, por ejemplo, en un desierto entre los departamentos costeros de Lambayeque y Piura, en 1998, con las inundaciones se formó un lago temporal denominado La Niña, que fue de casi la mitad de la extensión del lago Titicaca. En el pasado, situaciones como estas habrían dado lugar a los mitos locales con tendencias universalizantes. Recordemos que una acepción de *pachacuti* (*llocllavuno pachacuti*) significa el fin del mundo por diluvio (González Holguín 1989). María Rostworowski (1987), basándose en lo anterior, sospecha que podría estar ante el vocablo quechua que designa al fenómeno del Niño.

Los mitos andinos pre y post hispanos sobre el diluvio y otros cataclismos

Es indicio de la existencia de mitos andinos prehispanos sobre el diluvio y otros cataclismos la connotación *llocllavuno pachacuti*, a la cual se suman las connotaciones *nina pachacuti* (fin del mundo por fuego), *pacha cuti pacha tiera* (fin del mundo o gran destrucción, pestilencia, ruina, pérdida o daño común) y *lloclla* (avenida de agua o diluvio) (González Holguín 1989).

Unay tiempus runakuna manchapa feollaña kaqku. Chaysi chay gentilkuna mana imapipas ñiñkuchu, ni diospipas.

Manas paykunaqa chacrankuman ni allpankuman yaykuchikuqkuchu. Manas ninatapas qunakuqchu. Manchapa egoístas karqaku. Chaynas yachaqku unay tiempoña. Chaysi rimakuyqa karurqa: «Manchapas para kanqa. Dioninchikpa castigun» nirqakus. Chaysi paykunaqa mana ñinspan, astawan cielumampas manchapa flechakunata flechaqku, warakawansi rumikunatapas warakaqku altuman, «dios wañunampaq» nispanku.

En efecto, muchos cronistas de la conquista y la colonia escribieron sobre dichas tradiciones. El cuadro de la siguiente página, sin pretender ser exhaustivo, presenta una síntesis de la estructura de los mitos prehispanos y su metamorfosis subsiguiente.

Este cuadro permite desprender que los registros de Juan de Velasco, Francisco de Ávila, Pedro Sarmiento, Bernabé Cobo y Juan de Santa Cruz de Pachacuti pertenecen a las versiones andinas prehispanas del mito. En estas versiones el cataclismo se produce por la inundación de la tierra con sangre, por efectos de los maremotos, por la conversión de los hombres en piedras y por la destrucción con fuego.

En contraste las versiones del Inca Garcilaso y Guamán Poma de Ayala tienen innegable influencia bíblica; mientras que las de Cristóbal de Molina, Bernabé Cobo y Pedro de Cieza de León reactualizan a un creador que hace perecer a la primera creación, pero no hay mención explícita del Dios cristiano.

Estructura, función y simbología del mito andino contemporáneo sobre el diluvio

Mito de referencia:

Mito 1: *Relato de Agripina Porras, de 50 años de edad, analfabeta, registrado en 1987, en la comunidad quechua de San Antonio, del distrito de Salcahuasi, en la provincia de Tayacaja, en el departamento de Huancavelica, en los Andes Centrales del Perú.*

En tiempos muy antiguos dicen que la gente era muy mala. Dicen que esos gentiles no creían en nada ni nadie, ni en Dios.

Ellos no dejaban que nadie ingresara a sus tierras ni chacras. Ni siquiera candela se daban entre ellos. Dicen que eran extremadamente egoístas. Así vivían mucho tiempo ya. Hubo comentarios: «Dicen que va haber diluvio. Será el castigo de Dios» habían dicho. Como ellos eran no-creyentes, más bien lanzaban flechas al cielo, inclusive lanzaban piedras con sus hondas, diciendo: «para que muera Dios».

| CRONISTA | CAUSA | CASTIGO: CATACLISMO | CONSECUENCIAS | SUPERVIVIENTES |
|--|---|---|---|--|
| Juan de Velasco (ver Nagy, 1998). | Los hijos de Pacha hieren a una culebra a flechazos. | La culebra escupió tanta sangre que cubrió toda la tierra. | Dstrucción de la humanidad excepto: | Pacha, su mujer y sus tres hijos en una casa construida en una cumbre. |
| de Ávila (1975), Taylor (1987). | | El mar había decidido desbordar- se. | Percieron todas las gentes excepto: | El pastor, su llama y otros animales en la cumbre Huillacoto. |
| Cristóbal de Molina (1989) y B. Cobo (ver Valcárcel, 1984). | | Diluvio. | Percieron todas las gentes y todas las cosas criadas excepto: | Un hombre y una mujer en una caja de atambor (sic). |
| | | | | Gentes en algunos cerros, cuevas y árboles. |
| | | | | Un pastor y seis hijos en el cerro Ancasmarcha. |
| Pedro Sarmiento (ver Urbano, 1981). | Wiracocha creó hombres demasia- do grandes. | | Dstrucción de la primera creación: | Nadie. |
| | Creó hombres. Les dió leyes, eran tacaños y engreí- dos. | Conversión en piedras. Se los tragó la tierra o el mar. | Dstrucción de la segunda creación excepto: | Tres hombres por voluntad de Wiracocha (después de recrear la humanidad, al pasar por el pueblo Cacha, lo querían matar por forastero, los iba a castigar con lluvia de fuego, pero se apiadó...). |
| B. Cobo (ver Valcárcel, 1984; Carillo, 1989). | | Pestilencia. | Percieron todos excepto: | Una pareja metida en una caja de tambor. |
| | | Fuego. | | |
| | | Agua. | | |
| | | Diluvio. | Percieron todos excepto: | Dos hermanos en el cerro Huaycañan. |
| Cieza de León (1967). | | Diluvio. | Percieron todos excepto: | Algunos huancas y chucuitos en las cuevas y luego repoblaron estas tierras. |
| | | | | Seis personas en una balsa. |
| Inca Garcilaso (s.f.e.). | | Diluvio. | | Un hombre poderoso repartió el mundo en cuatro hermanos: Manco Cápac, Colla, Tocay y Pinahua. |
| | | | | Paurcartampu: "Ventana del Arca de Noé": Cuatro hermanos con cuatro mujeres: Manco Cápac, Ayar Cachi, Ayar Uvhu y Ayar Auca. |
| Santa Cruz Pachacuti, Juan de (1995). | Echaron a Tonapa con gran afrenta y vitoreo. | Yamquesupa fue anegada. | Todos los habitantes de los poblados señalados excepto: | Otros pueblos que escucharon las prédicas de Tonapa. |
| | No escucharon a Tonapa en Quemari y Tiahuanaco por estar en fiestas, banquetes y borracheras. | Fueron convertidos en piedras. | | |
| Guamán Poma de Ayala (1981). | | Diluvio (uno yaco pachacuti: el cataclismo causado por el agua). | | Wari Vira Cocha Runa (los españoles que salieron del Arca de Noé), al que le sucedieron otras generaciones. |

Chaysi diosninchikqa manchapa parata kachaykaramurqa, paykuna, gentilkuna yakupi wañunampaq.

Hinaptinsi gentilkunaqa ruwakurqaku cajonkunata, chaypi salvakunankupaq. Chaysi paraqa huntakaykamunña, hasta orqo puntankamaña; geltilkunaqa asispansi cajón ukupi, yaku hawampi purikuchkanku. Manas chay para-wampas wañunkuchu.

Chaysi diosqa huk castigutaña humurqa: Ninaparatas kachaykamurqa, iskay intiyuqta. Chayta yacharuspankuñataqsi, gentilkunaqa apurawmanña qallakuykunku uchku ruwayta, machaykunaman tapanakuyta salvakunankupaq. Llapa imankutapas aparikuspankus machaykunapi tapanakunku rumikunawan. Chaypis karqaku, yachasqaku. Chaysi ninaparaqa manaña pasanñachu, yarqaymantas lliw wañurunku, chakirunku. Chaynatas diosninchik castiguta qorqa chay feo runakunaman, gentilkunaman.

Paykunapaqa chukchankupas turumanyas, manas munaqkuchu chukchanku rutuchikuytapas. Chaysi chay turumanyapas paykunapamansi, chukchankus turumanya. Pampakunapi, pukyukunapis pampanakuqku, chaysi chay pampakunapas, pukyukunapas dañukun.

Los mitos que analizamos presentan una serie de oposiciones entre la primera creación/segunda creación, pasado/presente y muerte/vida. Narran que los gentiles pertenecieron al pasado. Se trataba de gentes que tenían el poder de «segundos dioses», que «hicieron aparecer al mundo y a la humanidad», que eran sabios y tenían dotes predictivos.

El discurso mítico permite establecer la aceptación que los gentiles son producto de una primera creación divina con poder de un «dios primero». En la mayoría de los mitos aparecen las alusiones explícitas del Dios cristiano, en otros también están presentes pero de manera velada, y tienen que ser reactualizados para el análisis. Las divinidades andinas prehispanas (Wiracocha y Tonapa por ejemplo) ya no están presentes en el imaginario colectivo contemporáneo.

El mito caracteriza a los hombres de la primera humanidad (los gentiles) como pecadores, no-creyentes, malvados, egoístas, no recíprocos y antropófagos. De ahí que una de las lógicas internas del mito sea el conflicto entre Dios y la humanidad

Por eso nuestro Dios envió un diluvio, para que los gentiles mueran en la inundación.

Sin embargo, los gentiles habían construido unos cajones para que en ellos se salvaran. Dicen que el agua ya inundaba hasta la punta de los cerros; los gentiles iban flotando riéndose en el interior de su cajón. No murieron ni con ese diluvio.

Dios vino con otro castigo también: Hizo llover fuego e hizo salir dos soles. Enterándose de las intenciones de Dios, los gentiles empezaron a construir unos huecos, a cubrirse en las cuevas para salvarse. Llevando todas sus pertenencias, empezaron a protegerse en las cuevas cubriéndose con piedras. Dicen que vivían en las cuevas. Como la lluvia de fuego no cesaba, todos murieron de hambre, se secaron. Así dicen que nuestro Dios castigó a esos hombres malos, a los gentiles.

De ellos dicen que sus cabellos son los arco iris, dicen que no querían recortárselos. Por eso dicen que el arco iris son sus cabellos. En las pampas, en los manantiales también se enterraban, por eso dicen que esas pampas y puquiales hacen daño.

pecadora (Nagy 1998). Los gentiles querían que Dios muera, por eso lanzaban flechas y arrojaban piedras con sus hondas en dirección del cielo. Eran herejes.

El conflicto señalado hace surgir la *destrucción* como contradictorio a la *creación*. La crisis de valores hace que la antigua humanidad violente las reglas sociales y las sumerja en el caos; se trata, pues, de una humanidad inculta que, ante la divinidad creadora, se coloca en una situación de eminente amenaza.

En los mitos, la destrucción de la primera humanidad, la de los gentiles, implica tres cataclismos: la hambruna, el diluvio y la emergencia de dos soles acompañada por una lluvia de fuego.

El discurso mítico presenta a los gentiles como hombres con agricultura, que estaba en su querer el hacer llover para sus siembras. Inclusive señala que entre ellos no había pobreza y tenían diversos oficios. No obstante, subliman a la tierra hasta el extremo de no permitir ni que en las uñas de las personas que atravesaban su chacra se vaya ni un gramo de ella. Esa sublimación en el mito hace

surgir una valoración negativa. A las huellas que dejaron los que atravesaron por sus chacras los recogían y los lanzaban muy lejos con sus hondas para que esa persona abandone su poblado. Así, el mito nos ubica ante una sociedad que ha quebrantado los lazos de solidaridad, respeto y cariño entre los hombres.

En los Andes, hasta hace poco, la candela era un bien supervalorado. En un hogar, cuando de una tarde a una mañana no lograban conservar la brasa, al amanecer las mujeres veían en cuál de las casas empezaba a humear y con un trozo de teja o alguna otra cerámica partida iban a pedir brasa para tener fuego y preparar los alimentos. En el mito, esta solidaridad elemental aparece violentada: los gentiles se niegan darse candela. En Huarisca (en la cuenca del Cunas en Chupaca) dicen que «entre gentiles se vendían candela».

Dios decidió castigar a los gentiles y envió la hambruna. Como unidad mínima de significación, la hambruna se asocia causalmente con la sequía y ésta con los excesos de calor pero al mismo tiempo con excesos de frío; y, tanto el calor como el frío quemar. En los mitos existe un conjunto de signos e indicadores que así lo confirman. Las plantas empezaron a secarse, no tenían que comer, en algunos casos (en los mitos colcabambinos) mataban a sus hijos por no poder alimentarlos (2), otros adultos cocinaban por las noches, cuando sus hijos dormían para no compartir los escasos alimentos con éstos (3). En un mito, igual que en algunas versiones ayacuchanas (región vecina al área de nuestro estudio) los gentiles llegan a la antropofagia (Ansión 1989). En cambio, en los mitos del norte de Tayacaja, los gentiles sobrevivieron comiendo hojas de plátanos, frutos silvestres, las raíces de algunas plantas y los tubérculos de *pati* (Bonbax Weberbaueri) (García 1995). Sin embargo, es bueno tener presente para la reflexión, que la hambruna y luego la antropofagia surgen por el enfrentamiento entre una divinidad creadora y los gentiles que también tenían poderes, que podían hacer llover a su querer para sembrar. Entonces estamos ante una proyección de un Dios más poderoso que va poniendo en peligro la existencia de esta primera humanidad.

En el segundo intento de destrucción, el Creador decide enviar un diluvio. No obstante, por su poder predictivo, los gentiles supieron lo que Dios intentaba. Algunos construyeron unos «cajones», otros unas «carpas», los terceros unas vasijas de barro y, flotando en ellos, lograron burlar a la se-

gunda intención de su destructor. En cambio, uno de los mitos, acopiados en la comunidad de Pongollo, hace alusión explícita a Noé y su arca. En este caso, la influencia bíblica es más nítida.

No obstante, para aniquilar a los gentiles, Dios hizo surgir dos soles acompañado o seguido por lluvia de fuego. Pero, sabedores de lo que les sucedería, los gentiles cavaron huecos debajo de inmensas rocas, algunos buscaron refugios en las profundidades de las cuevas, otros construyeron refugios en el subsuelo de áreas pantanosas. Se fueron llevando todas sus cosas y comidas, pero cuando no cesaba la lluvia de fuego, destruyeron a sus pertenencias para que nadie los utilice en el futuro. Hasta ahora sus restos, herramientas y otros utensilios se hallan en las cuevas.

La cualidad destructora del fuego (dos soles y lluvia de fuego) contra los gentiles es radical. No da lugar a su regeneración. Esta paradoja es superada con la salvación de Noé que, junto con otras personas que «vivían por miles de años», «empezó a formar nuevos pueblos»; no obstante, Noé se constituye en el padre mítico de la nueva humanidad. De ahí la importancia de resaltar que el imaginario da por hecho que hubo pueblos que no fueron afectados por el cataclismo, probablemente pueblos que no pertenecieron a la categoría de gentiles. Pero también cuando los narradores dicen que «Dios les castigó enviando dos soles, para que esa gente muera», o cuando dicen que «murieron todos los gentiles», en el análisis surgen los opuestos «esta gente»/«esa gente», «no-gentil»/«gentil»; es decir, que «esta gente» es «no-gentil», es la humanidad presente. Es importante recordar que de los diez mitos acopiados, en uno solo de ellos aparece Noé, pero que recrea la humanidad con otros pueblos que se supone fueron no-gentiles, razón por la que fueron exceptuados del exterminio.

Simbólicamente, la hambruna, el diluvio y la emergencia de dos soles junto con la lluvia de fuego son el límite temporal entre una y otra humanidad, límite entre el tiempo antiguo y el tiempo presente, cuyas consecuencias, de una parte, son que la primera creación está destinada a convertirse en el pasado, en la muerte. Por otra parte, da lugar a la segunda creación que en oposición al pasado es presente y en oposición a la muerte es vida. Al mismo tiempo, emerge también la relación de negación de la primera creación, del pasado y la muerte; y hace surgir la posibilidad de tránsito hacia un nuevo orden. Orden que ha recuperado los valores en los supervivientes elegidos que

serían el germen de otra humanidad: no-pecadora, creyente, culta, organizada, bondadosa, solidaria, recíproca y no-antropófaga; es decir, con reglas sociales recuperadas, reimpuestas o recreadas.

Si los gentiles «simbolizan la regresión del cosmos al caos». El mito busca la reinversión de ese caos al cosmos mediante la abolición del tiempo profano, mediante el cataclismo como la hambruna, el diluvio, la emergencia de dos soles y la caída de lluvia de fuego. Superado el cataclismo, el mito proclama la aparición de una nueva «situación cósmica». Revela cómo fue destruida la primera humanidad y cómo surge la humanidad actual, mediante la purificación (el cataclismo) del cual los elegidos fueron salvados para continuar procreando a la especie humana. Entonces, el mito descubre el ritmo fundamental del cosmos: su creación, destrucción y recreación. Téngase presente que la misma realidad se hace, se deshace y se rehace (Eliade 1967).

El simbolismo del agua y del fuego obedece a la lógica siguiente: en el mito, ambos elementos pertenecen al orden del cataclismo. El cerebro humano requiere del binarismo como un operador básico para sus operaciones de inteligencia, no sólo como reglas de construcción de modelos sino también de organización del sentido. Entonces es explicable la existencia de mitos que exterminan a la humanidad por inundación (maremotos, diluvios, anegamientos) pero también por la emergencia de dos astros solares o por la lluvia de fuego.

Agua y fuego son dos elementos con relación de oposición. En el pensamiento, el uno evoca siempre al otro. El fuego sube, el agua desciende en forma de lluvia. El fuego es de origen terrenal con destino celestial, el agua es de origen celestial con origen terrenal. Cuando el fuego y el agua se unen provocan vapor de agua, esta propiedad coloca a ambos en el nivel del mismo simbolismo (Chevalier y Gheerbrant 1986).

El agua (mediante la lluvia fecundante) y el fuego (cuando el sol es fuente de luz y del calor) son fuente de vida. Pero también ambos pueden entrañar fuerzas destructoras malditas, entonces, son medios para castigar a los pecadores pero no a los justos, por eso en los mitos siempre hay elegidos que se salvan de los cataclismos. Los efectos destructores del agua y el fuego implican la regresión a lo preformal porque disuelven las formas. Si no pensemos en los efectos de los aluviones y de los incendios.

No obstante, el diluvio se distingue por su carácter no-definitivo. Da lugar a la germinación y la regeneración. Recrea una nueva humanidad y una nueva historia. En contraste, el fuego se distingue por su carácter definitivo. Es destructor y excluye la regeneración. El fuego quema, devora, destruye y el humo que provoca oscurece y sofoca. Pero por hallarse ambos en el nivel del mismo simbolismo, también puede aparecer, como en los mitos materia del presente análisis, como símbolo de purificación y regeneración complementaria de la purificación del agua.

Los cataclismos en el mito nos conducen a pensar en

«cómo la vida puede ser valorada por una conciencia distinta a la humana... la vida humana aparece como una cosa frágil que hay que reabsorber periódicamente, porque el destino de todas las formas es disolver a fin de poder reaparecer. Si las formas no fuesen regeneradas por su reabsorción periódica en las aguas, se desmoronarían, agotarían sus posibilidades creadoras y se extinguirían definitivamente. Las ruindades, los pecados, acabarían por desfigurar a la humanidad; vacía de formas y de fuerzas creadoras, débil y estéril, ésta se debilitaría. En lugar de la regresión lenta a formas subhumanas, el diluvio trae reabsorción instantánea en las aguas, donde los pecados se purifican y nace la nueva humanidad regenerada» (Elit, citado por Chevalier y Gheerbrant 1986: 420).

La emergencia de los soles y la lluvia de fuego da lugar al establecimiento de las oposiciones entre noche/día, luna/sol. La noche y luna se asocian con los elementos agua y tierra, con las cualidades del frío y de la humedad; en cambio, el día y el sol se asocian con el aire y fuego y las cualidades del calor y la sequía.

Los mitos contemporáneos aluden explícitamente a la emergencia de dos soles pero aceptando que existe ya un astro. Esta emergencia de dos soles puede ser símbolo de períodos largos de sequías que caracterizan a las áreas geográficas donde tiene presencia el mito. O tal vez simbolice la derrota de los incas por los inca cuyo dios era el sol (Ansión 1987), situación que a la existencia física del astro sumó la deidad imperial impuesta a los conquistados. Pero también puede tratarse de mitos, denominados por James Frazer (1986), de observación: se trata de tradiciones «que se apoyan»

en la existencia de «indicios de vida» debajo de rocas grandes o en el interior de las cuevas, que se apoyan en el hallazgo de momias o en la existencia de áreas con rocas calcáreas. En el valle del Mantaro, en Chongos Bajo, por ejemplo, Nicolás Matayoshi (1998) ha acopiado un relato que narra la emergencia de dos soles y que quemó las alturas, convirtiéndolos en piedras calcáreas, ríspidas. La lógica del simbolismo de los dos soles puede ser sistematizada así:

| Nº de astros en la simbología | SOL | SOL |
|-----------------------------------|-----|-----|
| Condición | | |
| Tiempos normales | + | - |
| Tiempos de sequía | + | + |
| Chancas libres del dominio inca | + | - |
| Chancas bajo el dominio inca | + | + |
| Piedras no-calcáreas, no-ríspidas | + | - |
| Piedras calcáreas, ríspidas | + | + |
| Hábitat ectónico | + | - |
| Hábitat ctónico | + | + |

En cambio, Juan Ansión (1987) nos otorga otra interesante explicación cuando señala que los gentiles desaparecieron con el calor intenso (provocado por dos soles) y que reaparecen con la noche intensa (sin luna); en contraste, los hombres actuales se mantienen con calor normal y con noche de luna. En otros mitos, en Ancash y Cusco, sí aparece de manera explícita que los gentiles vivieron en la penumbra, bajo la luz de la luna; por tanto, pertenecieron al tiempo en que no existía el sol y la creación de éste los secó (Arguedas 1987; Ortiz 1973).

Algunos de nuestros mitos señalan que los gentiles habrían dicho que retornarían y por eso su muerte no es absoluta. En Colcabamba nos informaron que los gentiles hacen ruido y conversan en las noches con luna nueva. Porque aún no están muertos, a las personas que sin temerles y respetarles profanen sus tumbas los puede volver cojos o ciegos, los puede torcer el cuello, pueden hacer que se mueran secándose (deshidratándose)

lentamente, o pueden hacer que les crezcan huesos en el cuerpo (4). También nos comentaron en Huarisca que cuando hablan de ellos como gentiles, el poder de éstos puede matar a quienes los ofenden, los insultan. De ahí que, cuando hablan de ellos, los refieran como «abuelitos», con respeto; aunque también hay quienes identifican a los «abuelos» como antepasados pertenecientes a la segunda humanidad; en contraste a los gentiles que fueron la primera humanidad.

Lo último nos introduce a clarificar que a mediados del presente milenio, fuera de la cristiandad, los hombres se repartían entre judíos, mahometanos y gentiles. Estos últimos eran los habitantes de América. La misión de los españoles era llevar la palabra de Dios a los indios para terminar con un ciclo (el de los gentiles) (Flores 1987).

El mito sobre los gentiles se origina en la primera etapa de la conquista española, para consagrar y justificar el poder del conquistador. García Miranda (1997) sostiene que por la influencia de los españoles a los moradores, por lo general, prehipánicos y más precisamente preincas, en la memoria colectiva se acostumbró llamarlos «gentiles», denominación que, además, justificó las acciones represivas de los naturales por parte de los españoles. Estos pueblos corresponden a pequeños reinos y señoríos que se formaron y desarrollaron como consecuencia de la desestructuración del viejo imperio andino Wari. En la zona de Ayacucho están identificados por la confederación de los chancas, soras, chocorbos, tayacaxas, angaras y otros.

En efecto, el mensaje de los extirpadores de idolatrías fue asimilado por la población aborígen. Se aceptó que los antepasados eran grandes pecadores (Ansión 1987). Actualmente, en Chongos Bajo, a los egoístas y a los que quiebran las relaciones de reciprocidad les dicen «sobreviviente de gentil» (5).

Finalmente, el discurso mítico se presenta como persuasivo y paradigmático, porque cuestiona y sanciona un conjunto de cualidades y situaciones negativas de los miembros de la antigua humanidad; y, desde la operación discursiva y simbólica, propone modelos de acción mediante la lección moral, que en el mito se objetiva cuando se establece una humanidad con valores recuperados, culta, organizada, con reglas sociales respetadas, bondadosa, solidaria y recíproca. Es decir, la conciencia colectiva contemporánea ha convertido estos mitos en una lección que se comporta como soporte de su propia organización sociocultural.

Notas

(1) Expreso mi reconocimiento a los comentarios de Pedro Reygadas en México, Oswaldo Torres, Juan José García y Amparo Orrego en Perú.

(2) Información de Juan Alonso Tunque Yauri.

(3) Información de María Salomé Campos Paredes.

(4) Informe de Marcelino García Campos, María Salomé Campos Paredes, Antonio Zuasnarbar Merino y Felimón Castillo Lindo

(5) Informe de Nicolás Vilcapoma Fonseca.

Bibliografía

ANSION, Juan (1987) **Desde el rincón de los muertos: el pensamiento mítico ayacuchano**. Lima, Gredos.

ARGUEDAS, José María (1987) **Formación de una cultura nacional indoamericana**. México, Siglo XXI.

AVILA, Francisco de (1975) **Dioses y hombres de Huarochirí**. Traducción y prólogo de José María Arguedas. México, Siglo XXI.

CIEZA DE LEON, Pedro de (1967) **El señorío de los incas**. Lima, Instituto de Estudios Peruanos.

CHEVALIER, Jean y Alain GHEERBRANT (1986) **Diccionario de los símbolos**. Barcelona, Herder.

ELIADE, Mircea (1967) **Lo sagrado y lo profano**. Madrid, Guadarrama.

FLORES G., Alberto (1987) **Buscando un inca: identidad y utopía en los Andes**. Lima, Instituto de Apoyo Agrario.

GARCIA, Jackeline (1997) "El planeta debió llamarse Agua y no Tierra". **Jornadas agua para la vida**. Caracas, FEP, UCAB.

GARCIA M., Juan José (1995) "El pati". **La Gaceta**, Boletín Informativo del Comité Permanente de Conceptualización del Folklore, Huancayo, N° 3, Año II, enero-junio.

GARCIA M., Juan José (1997) **Símbolos, mitos y utopías en la historia de los Andes Centrales**. Inédito.

GARCILASO DE LA VEGA, Inca (s.f.e.) **Comentarios reales de los incas**. Lima, Universo.

GONZALEZ HOLGUIN, Diego (1989) **Vocabulario de la lengva general de todo el Pery llamada lengva qqichua o del inca**. Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

GUAMAN POMA de AYALA, Felipe (1980). **Nueva crónica y buen gobierno**. México, Siglo XXI.

MATAYOSHI, Nicolás (1998) "Dioses huancas". **Folklore: sobre dioses, ritos y saberes andinos**, varios autores. Huancayo, Sociedad Científica Andina de Folklore/Centro de Apoyo Rural.

MOLINA, Cristobal de (1989) **Relación de las fábulas y ritos de los incas**. Madrid, Edición de Henrique Urbano y Pierre Duviols. *Crónicas de América* 48, Historia 16.

NAGY, Silvia (1998) **Mitos quechuas en las crónicas: un intento conciliatorio entre conquistador y conquistado**. s.l.e., Catholic University of America.

ORTIZ R., Alejandro (1973) **De adaneva a inkarrí: la visión indígena del Perú**. Lima, Retablo.

ROSTWOROWSKI, María (1987) **Pachacutec la leyenda de los chancas**. Lima, Instituto de Estudios Peruanos. Colección Mínima N° 37.

SANTA CRUZ DE PACHACUTI, Juan de (1995) **Relaciones de antigüedades de este reino del Perú**. Edición, índice analítico y glosario de Carlos Aranibar. México, Fondo de Cultura Económica.

TAYLOR, Gerald (1987) **Ritos y tradiciones de Huarochirí del siglo XVII**. Lima, Instituto de Estudios Peruanos/Instituto Francés de Estudios Andinos.

URBANO, Henrique (1981) **Wiracocha y Ayar: héroes y funciones en las sociedades andinas**. Cusco, Centro de Estudios Rurales Andinos "Bartolomé de Las Casas".

VALCARCEL, Luis E. (1984) **Historia del Perú Antiguo a través de la fuente escrita**. Barcelona, Juan Mejía Baca.

ANEXO

Mito 2: *Relato de Rebeca Gutiérrez, 43 años de edad, con primaria incompleta, registrado en 1996, en la comunidad quechua de San Antonio, en el distrito de Salcahuasi, en la provincia de Tayacaja, en el departamento de Huancavelica, en los Andes Centrales del Perú.*

Dicen que los gentiles eran malos, muy malos. Rompían hasta a las piedras, hacían pedazos a los morteros. Ellos no creían en nada. Por eso nuestro Dios envió un diluvio. Por eso dicen que los gentiles se salvaron metiéndose en los porongos. Cuando ya no morían, Dios mandó que salieran dos soles con los que los gentiles se murieron en el interior de las cuevas.

Mito 3: *Relato de Juan Mendoza de 60 años de edad, analfabeto, registrado en 1987, en la comunidad quechua de Pongollo (ahora Santa Cruz de Pueblo Libre), en el distrito de Salcahuasi, en la provincia de Tayacaja, en el departamento de Huancavelica, en los Andes Centrales del Perú.*

Hace muchísimo tiempo, los gentiles eran muy poderosos. Estaba sólo en su querer hasta el hacer llover para que siembren. En esos tiempos todo era sólo pampa, no era como ahora, cerros y quebradas. Todo era pampa. Sin embargo, ellos eran de muy mal carácter. No dejaban que nadie pasara por sus chacras, menos los animales. Se peleaban sólo por esa causa.

Porque estos gentiles eran muy envidiosos, nuestro Dios mando castigarlos: primero para que sean inundados y perezcan en los lagos. Pero como ellos eran poderosos supieron que serían inundados, por eso hicieron carpas (¿casas flotantes?). Entonces, los gentiles, en sus carpas, flotaron en ese infierno llevando consigo sus comidas y animales.

Dicen que nuestro Dios envió a dos palomas, hembra y macho; el machito se cayó al lago; mientras tanto los gentiles continuaban dando la vuelta sobre las aguas; sólo la palomita hembra retornó e informó a Dios: «Los gentiles están flotando».

Cuando secó la inundación, algunos gentiles empezaron a sembrar. Y como no murieron con el primer castigo, nuestro Dios tuvo otra idea: Exterminarlos haciendo salir dos astros solares. Pero de esta intención se enteraron también los gentiles, por eso empezaron a hacer huecos debajo de las grandes rocas, al pie de los cerros diciendo: «Aquí escaparemos del castigo».

Llevando todas sus cosas fueron a refugiarse en esos huecos, llevaron consigo a sus animales, sus herramientas, sus comidas y a toda su familia.

Luego, en efecto, salieron dos soles, con eso ya nadie escapó. La aparición de los dos soles fue acompañada por lluvia de fuego: todo fue exterminado por la candela, las piedras, los árboles, la tierra. Ya no pudieron escapar ni sus animales ni comidas. Todos fueron asados. Por eso dicen que hasta sus huesos nos hacen daño, porque esa gente fue muy mala. Sin embargo habrían dicho: «Regresaremos en otros tiempos». Por eso existen esos huesos debajo de las piedras, por las alturas de Salcahuasi, al pie de los cerros están los huesos de los gentiles. De allí, pues, salen aires malignos que nos causan enfermedades.

Mito 4: *Relato de Elio Quispe, de 18 años de edad, con estudios secundarios, registrado en 1987, en la comunidad quechua de Pongollo (ahora Santa Cruz de Pueblo Libre), en el distrito de Salcahuasi, en la provincia de Tayacaja, en el departamento de Huancavelica, en los Andes Centrales del Perú.*

Voy a contar de una persona que se llamó Noé. En tiempo de los gentiles, sólo Noé adoraba a Jesucristo, entonces a Noé, en su sueño, le dijo: «preparate un arca, porque va haber un diluvio y caerá lluvia de candela y saldrán dos soles que van exterminar a toda la gente, porque son envidiosos».

Entonces Noé preparó un arca grande durante 300 años. También en su sueño, el Espíritu Santo le había dicho: «vas llevar todos los animales que tengas, pero sólo una pareja por cada especie y también a toda tu familia».

Entonces él, durante el tiempo de los gentiles, preparó su arca y los metió a todos los animales. Luego empezaron los rayos, la lluvia. Toda la gente lloraba de desesperación. Llegó la lluvia ardiendo y salieron dos soles. Entonces todos los gentiles, como ya sabían que Noé preparaba su arca, llevando todas sus cosas, fueron a esconderse a las cuevas o debajo de las grandes rocas, debajo de las cuales hicieron unos huecos. Sin embargo, cuando llegó la lluvia de candela, no se salvaron, también hubo dos soles; asimismo, todas las estrellas cayeron a la tierra, entonces ni aquellos ocultos en las cuevas pudieron escapar.

Luego, el mismo Espíritu Santo abrió el arca y ordenó a Noé para que fuera a formar su hogar, con todos sus animales. Pero en ese lugar había otras personas que vivían por miles de años, así empezó a formar nuevos pueblos.

Los gentiles eran personas envidiosas. No dejaban pasar ni por sus chacras. A la gente pobre no lo auxiliaban con comida ni nada. Tampoco les daban trabajo. En esos tiempos había mucha hambre, hasta entre ellos habían empezado a comerse, por eso hubo ese diluvio como castigo de Dios.

Sus huesos pueden hacer daño. El abuelo te puede volver cojo, paralítico, ciego. Por eso nació Jesucristo para castigar a los gentiles. Esos gentiles eran muy malos. Hasta sus huesos nos hacen daño.

Mito 5: *Relato de Félix Fonseca Vivanco, de 27 años de edad, con estudios secundarios, registrado en 1996, en la comunidad quechua La Loma, en distrito de Salcahuasi, en la provincia de Tayacaja, en el departamento de Huancavelica, en los Andes Centrales del Perú.*

En tiempos muy antiguos vivieron los gentiles, ellos eran como segundo Dios, eran muy sabios, pero también eran muy malos. Ellos sabían cuando iban a ser castigados por su maldad.

Para que pasen por sus chacras, las gentes tenían que sacar sus ojotas para que no se lleven la tierra. Ningún favor se hacían. Ni candela se daban entre ellos.

Por todo eso Dios decidió castigarlos. Primero mandó hambruna, pero los gentiles se salvaron comiendo frutos y tubérculos de pati.

Como segundo castigo Dios envió un diluvio, castigo del que también se salvaron los gentiles. Se salvaron unos haciendo cajones, otros metiéndose en las ollas y urpus, lograron mantenerse a flote en la inundación.

Pero vino un tercer castigo. Dios envió la lluvia de fuego e hizo salir dos soles. Pero los gentiles vivieron dentro de la tierra, en unos huecos y unas cuevas. Como ya no cesaba la lluvia de fuego, los gentiles se murieron. Pero cuando sintieron que iban a morir, en las cuevas o en los huecos, en sus refugios, rompieron y dañaron a todas sus pertenencias, por eso, ahora encontramos sus morteros, sus majadores, sus ollas, sus herramientas, pero todos rotos en algún canto, dañados a propósito para que otros no los usen.

Mito 6: *Relato de Víctor Espinoza Aguilar de 50 años de edad, con instrucción primaria, registrado en 1998, en la comunidad quechua La Loma, en el distrito de Salcahuasi, en la provincia de Tayacaja, en el departamento de Huancavelica, en los Andes Centrales del Perú.*

Anteriormente los abuelos eran poderosos. Ellos hicieron aparecer al mundo y a la humanidad, como los dioses para ellos mismos. Tenían mucho poder.

Ni Dios podía con ellos. Por eso primero inundó al mundo. Todos los poblados se inundaron. Anteriormente dicen que todo era pampa, entonces, los abuelos no murieron en el gran lago.

Entonces, nuestro Dios envió a una pareja de palomas a ver si el lago ya había secado o si continuaba la inundación. Entonces, los abuelos presintieron, por eso mataban a esas palomitas. El palomo cayó al lago. La hembra regresó. Los abuelos no murieron, por eso, Dios pensó en exterminarlos enviando dos soles. Así hizo salir dos soles. Entonces, los abuelos hicieron huecos debajo de los puquiales y debajo de las peñas, para que se salven. Pero no pudieron salvarse, así murieron debajo de las piedras. Todos habían hervido.

Dicen que los huesos de los abuelos hacen daño. Dicen que dijeron «No vamos a morir». «Mi cuerpo morirá pero mi alma vivirá» habían dicho. Entonces, en verdad, el aire del lugar donde están y sus huesos nos enferma.

Mito 7: *Relato de Yuli Pongo Reyes, de 29 años de edad, con estudios secundarios, registrado 1998, en la comunidad quechua La Loma, en la provincia de Tayacaja, en el departamento de Huancavelica, en los Andes Centrales del Perú.*

En tiempos muy antiguos, la gente era muy heje y muy egoísta. No permitían que pasen por sus chacras. Si pasaban por sus terrenos, sacaban la tierra de los pies, hasta del interior de las uñas la sacaban con agujas, sin desperdiciar ni un gramo.

Algunos de ellos fueron adinerados, pero no ayudaban a los pobres, más bien enterraban su dinero en ollas de barro.

No permitían que otros recolecten ni las hojas de mostaza. Pero la gente estaba aumentando mucho. En toda La Loma iban aumentando.

Por ser egoístas en ese tiempo, Dios los castigó enviando dos soles, para que esa gente muera. De ahí que murieran en las cuevas, en las faldas de

los cerros se secaron, hasta todas las plantas se murieron.

Mito 8: *Relato de Teodor Reyes Reginaldo, de 74 años de edad, analfabeto, registrado en 1996, en la comunidad quechua La Loma, en el distrito de Salcahuasi, en la provincia de Tayacaja, en el departamento de Huancavelica, en los Andes Centrales del Perú.*

En tiempos muy antiguos, los gentiles eran como segundo dios, eran sabios. No podían hacerles nada porque sabían lo que iba a sucederles. Eran tan malos que cuando alguien pasaba por su chacra, recogían las huellas de sus pies y los lanzaban con sus hondas para que esa gente se vaya a otro lugar.

Cuando alguien pasaba por el borde de su chacra, les hacían sacar sus ojotas. Cuando alguien iba a pedir candela le negaban. Por todo esto Dios mandó un castigo. Primero mandó una hambruna, los gentiles se salvaron comiendo hojas de plátano, frutos silvestres y las raíces de algunas plantas. Como segundo castigo mandó un diluvio con aluviones, pero también se salvaron haciendo cajones, peroles y urpus, flotando en ellos lograron sobrevivir.

El tercer castigo fue lluvia de fuego del que también se salvaron refugiándose en las cuevas. Pero luego envió dos soles, de los que no pudieron salvarse, muriendo todos los gentiles.

Mito 9: *Relato de Angélica Díaz, de 59 años de edad, analfabeta, registrado en 1996, en la comunidad quechua La Loma, en el distrito de Salcahuasi, en la provincia de Tayacaja, en el de-*

partamento de Huancavelica, en los Andes Centrales del Perú.

Esos abuelos fueron malos, muy malos. Quebraban hasta las piedras, molían hasta los morteros. No creían en nada. Entonces, nuestro Dios envió agua y obscuridad como castigo, los abuelos se salvaron flotando en porongos. Al ver que no morían, Dios hizo salir dos soles junto con lluvia de fuego, recién con eso, los abuelos murieron en el interior de las cuevas.

Mito 10: *Relato de Alvino Lazo Sulluchuco, de 58 años de edad, analfabeto, registrado en 1987, en la comunidad quechua de San Juan de Yananaco, en el distrito de Salcabamba, en la provincia de Tayacaja, en el departamento de Huancavelica, en los Andes Centrales del Perú.*

Los gentiles vivieron en las partes altas del cerro, hasta sus casas fueron solamente de piedras. Cada gentil tenía un oficio. Entre ellos no había pobreza. Algunos de ellos sabían hacer ollas. Otros hacían adornos. Dicen que ellos no supieron tomar aguardiente.

Cuando todo estuvo bien en sus quehaceres, supieron que saldrían dos soles, que llovería fuego, por eso, entre ellos empezaron a enterrarse en el interior de las cuevas. La costumbre de ellos era enterrarse en posición de sentado y con toda sus pertenencias. Dicen que no nos dejaron nada.

En esos tiempos sus hijos no sabían ser malcriados, ni las chicas hablaban con los varones; su misma madre tenía que hablar con los padres de ellas, después los hacían casar.

En las cuevas de los gentiles sus huesos están semi descubiertos, si escarbas un poco encontrarás alguna cosa, ollitas, alhajitas y otros objetos.

El terror y la producción de sentidos

Alejandro Isla*

Me concentraré en este texto en los sentidos que producen el terror y sus respuestas, en el plano simbólico. Dejo explícitamente de lado los efectos físicos, psíquicos y sociales que el terror produce, para concentrarme en las disputas simbólicas de activistas y trabajadores de ingenios y plantaciones, alrededor de la interpretación del origen, la acumulación y la mantención de una riqueza fastuosa -para los sectores populares- de los «dueños del azúcar» en las provincias de Jujuy, Salta y Tucumán. Estas interpretaciones las encontramos alrededor del mito del Perro Familiar, constituido por un conjunto de versiones discursivas, como cuentos, canciones, poemas populares, prácticas mágicas, advertencias y resguardos prácticos para determinadas fechas o signos amenazantes.

Tomaré al terror como **la absoluta ausencia de certezas en las normas y relaciones cotidianas, en las instituciones nacionales, como una sensación de permanente amenaza sobre vida y cuerpos, que aparece de manera esporádica e impredecible en la consciencia** (Isla 1998: 148).

En otro lado he destacado que la **antropofagia** está en la base de la interpretación popular de la «riqueza» y constituye un elemento central de la 'cultura política' del NOA (Isla 1999). En este mito se denuncian *desapariciones* de personas, como hechos corrientes del funcionamiento de ingenios y plantaciones, que a su vez *anuncian* la necesidad de otras muertes. La relación entre *anunciar* y *denunciar* marca uno de los ejes de tensión en el grupo de versiones que constituyen El Familiar, puesto que existe en los relatos denuncias de hechos reales, como supuestos, que

sucedieron en el pasado remoto o próximo, y también presagios o anuncios de hechos que sucederán inexorablemente. Realidad y ficción, se mezclan en una trama simbólica, que se empobrece o enriquece según los narradores. Se relaciona así, a la conciencia social histórica y mítica que tienen los pobladores, a su *idea de sacrificio*, a sus luchas sociales, como también simbólicas por el **sentido** del mito: unos creyendo en el indispensable *sacrificio* de vidas humanas que se debe hacer para que la maquinaria del ingenio se mueva; y otros, tratando de demostrar su carácter de superstición, ya que para estos era la patronal quien inventó el mito, y sus secuaces quienes ejecutaban las *desapariciones*; coincidiendo ambas versiones opuestas en la existencia real de ellas.

En todas las versiones se describe un "pacto" entre la patronal y el demonio: para concertarlo se deben producir *desapariciones* o *muertes* de trabajadores. Según los relatos estos son encontrados descuartizados, y los restos macabros atribuidos a un festín diabólico. El hambre del diablo se imagina desmesurada, como el hambre de riqueza de las patronales. Se pueden recoger infinidad de relatos de «desaparición» de obreros al caer en los trapiches o en las grandes ollas de azúcar hirvientes. Eran accidentes de trabajo frecuentes en cada zafra, en cada año, atribuidos al Familiar: «se lo llevó», reconocen resignados. Por lo que el mito está operando en «el presente» del narrador como un tropo, interpretando y ficcionalizando hechos cotidianos; y al mismo tiempo recaba los ecos de episodios pasados.

Haber hecho un «pacto» con el demonio es primero que nada «cuestión de hombres» y segundo

*Miembro del CONICET, FLACSO, Argentina.

de «hombres con mucho poder», «con mucha autoridad». De allí que en algunas facetas los personajes que transitan por las versiones, como sus atributos, despiertan fascinación y seducen con su violencia a posibles víctimas y victimarios (Harvey 1999). Sus ecos rebalsan lo específico de las relaciones de producción en la industria azucarera, alcanzando a figuras políticas y eclesiales, a organismos estatales o paraestatales como la Triple A o a generales que condujeron la lucha contra la guerrilla en los años 70, como Vilas (1) y Bussi (2).

Las versiones ampliamente esparcidas por esas provincias, componen un mito muy complejo que lleva a diferentes territorios temáticos y simbólicos: la implantación del terror y su mantención, el disciplinamiento obrero, la explicación del origen de la riqueza, la construcción de género, los valores morales asociados a la vida cotidiana. Además, si bien la mayoría de las versiones del Perro Familiar están vinculadas a la industria azucarera, expresiones emblemáticas son usadas en el discurso ordinario como metáfora de relaciones sociales caracterizadas por fuertes asimetrías de poder y autoridad, signadas por la *arbitrariedad*.

Justamente quiero destacar las dificultades para entender los sentidos de un calificativo como «arbitrario» desde la visión de los actores, pues por su significado se establecen distintas interpretaciones, a veces muy opuestas. Para la gran mayoría de los peladores de caña y obreros de ingenio el relato es una realidad, y entonces la presencia del demonio encarnado en el perro (3) constituye una amenaza real. Para gran parte de estos no existe «arbitrariedad» en las relaciones sociales, sino que las diferencias y asimetrías que presentan están completamente incorporadas en el sentido común de los pobladores: el orden social es así, y no hay alternativa. Para ilustrar esta lucha por el sentido de la «arbitrariedad» expondré del amplio espectro de versiones, dos que representan posiciones opuestas y que recogí durante mis trabajos de campo.

Pero el mito además absorbe características de diferentes períodos históricos, con sus relaciones sociales y tradiciones culturales particulares que confluyen en la región. Hay un largo período por ejemplo, donde las versiones tienden a coincidir que el Diablo no come carne humana; conforma su apetito sólo con animales, y este período coincide con grandes logros obreros en Tucumán sobre la patronal y el reconocimiento estatal de sus conquistas. Coincide así con el primer peronismo cuando por primera vez en la historia, se acepta un

sindicato en el azúcar en las provincias del NOA (FOTIA) existiendo por lo menos 50 años de luchas sociales que precedieron tal conquista, acompañadas siempre de represiones feroces (4).

La «modernidad» -industrialización y urbanización- en la región no logró una instalación homogénea y completa (Rutledge, 1987). Los varios siglos bajo la colonia, han dejado una impronta profunda en la antigua Provincia del Tucumán, no sólo en el imaginario, sino en algunas formas de relaciones sociales que el mito evoca.

1. Hechos y ficciones

Lévi-Strauss reconoció (coherente con la lingüística estructural) que «... los símbolos... nunca ofrecen una significación intrínseca. Su sentido sólo puede ser de «posición», y por consiguiente, nunca nos es accesible en los mitos mismos, sino con referencia al contexto etnográfico, es decir a lo que podemos conocer de su género de vida, de las técnicas, de los ritos y de la organización social de las sociedades cuyos mitos queremos analizar» (Lévi-Strauss 1967:127). Esta importante premisa nos lleva a varias consideraciones. En primer lugar a la necesidad de buscar en otros campos las precisiones sobre «el sentido» del simbolismo. En segundo lugar, a reconocer la existencia de un nivel oculto o no-consciente para la sociedad en cuestión, el nivel de la estructura, que una vez develado, explicaría el **sentido** del mito. Esa estructura, en la concepción levistraussiana, tenía más de sincronía, que de diacronía; por lo que ese **sentido** tendía a ser impermeable a la temporalidad.

En su polémica histórica con el grupo de hermeneutas de Ricoeur sostuvo que «las profundas certidumbres (desde el punto de vista nativo sobre las esperanzas o el «mensaje» que un mito determinado conlleva) se encuentran en todos los que interiorizan sus propios mitos, pero no pueden ser percibidas y deben ser dejadas de lado por quienes las estudian desde afuera...» (163). Este precepto metodológico enfáticamente enunciado, nos sitúa en una posición incómoda en relación al análisis de estos materiales, pues debemos dejar de lado el **sentido**, o los **sentidos** explícitos que los «emisores» -que yo llamaría actores- dan a estos materiales discursivos. Con esto quiero resaltar que además de los «sentidos ocultos», que como autores debemos revelar, existen «sentidos explícitos» para los actores, que indispensablemente deben ser tomados en cuenta para la interpretación del relato.

Además estas «interpretaciones», siempre heterogéneas, como el corpus mismo, son indispensables para entender la historicidad del relato, su vinculación con otros campos, como con la subjetividad del «informante». O sea se corporizan, encarnándose en la subjetividad del narrador en la «situación» de narración. Lévi-Strauss fue muy explícito en el tema, dijo: «puesto que... estamos prisioneros de la subjetividad, no podemos a la vez, tratar de comprender las **cosas desde afuera y desde adentro**; no podemos **comprenderlas desde adentro más que cuando hemos nacido adentro**, cuando estamos efectivamente adentro» (mi énfasis; ibid. 166).

En mi enfoque **partiré de una premisa radicalmente opuesta, a saber: no podemos comprender los sentidos de un mito (especialmente, qué quiere decir para su sociedad) si no lo analizamos desde adentro y desde afuera**. O sea partiendo desde el significado para los propios nativos. Desde ese significado entonces, me propongo analizar los objetivos, los mensajes explícitos del mito, más que su código.

Lévi-Strauss agregaba preguntándose «¿... en qué consisten los mitos de una sociedad?» Respondiendo: «...Ellos forman el discurso de esta sociedad y un discurso para el cual no hay emisor personal; por consiguiente un discurso que se recoge como un lingüista que se va a estudiar una lengua mal conocida y de la cual trata de hacer la gramática sin preocuparse de saber quién ha dicho lo que ha sido dicho» (ibid. 170). A mí me preocupa sin embargo, quién ha dicho el mito, cómo lo ha dicho, y en qué circunstancias lo ha dicho; puesto que en «la situación de narración», en la «posición del narrador» y en su «interpretación» descubriré énfasis particulares, asociaciones, y entonces formas de historicidad. Como también la afectividad, los sentimientos, expresados por el narrador. **Estos sentimientos permiten entender muchos sentidos del mito, y en nuestro caso, veremos que el conjunto de relatos que constituyen El Familiar tienen un sentido hegemónico de provocar «terror», mediante la violencia simbólica que transmite, actualiza en la memoria «el terror» y así fetichiza relaciones sociales particulares.**

El «mensaje mítico» está muy relacionado a la «agencia» del emisor (5), por lo que me interesa ubicarlo en su contexto histórico, social del mismo, que resalta en cada versión. Si se quita el «mensaje», si éste no es descifrado y analizado, se quita justamente la historicidad del mito. Así estoy más

cerca de J. Hill (1988) cuando sostiene que las sociedades indígenas luchan por darle un sentido a la historia, además de aprehenderla. Pero «los mitos» no sólo remiten a un tiempo original (el nuestro: la celebración del Pacto, como origen del Ingenio, la Plantación y por tanto la Riqueza) o a un «mensaje» profético (éste augura, nuevas **desapariciones**) sobre el porvenir, sino también tiene una relación **sobre el presente** (el efecto de disciplinamiento por «terror»).

El estructuralismo pensaba al **mito** como ficciones y a la **historia** como hechos. En realidad ambos son textos y modos de consciencia social, constituyendo marcos interpretativos. Por ello Mito e Historia no pueden separarse o distinguirse fenoménicamente, sino analíticamente como modos de consciencia social de formas complementarias de interpretar los procesos sociales.

2. El uso del terror en la producción social del ingenio

Entre los sectores populares del NOA deambulan monstruos demoníacos, que actúan sobre las prácticas culturales cotidianas tanto en períodos democráticos como durante las dictaduras. De esos engendros algunas versiones relacionan a dos de ellos: al Familiar y al Lobisón denunciando la importancia de estas creencias en el imaginario popular, y las maneras de resistir o mitigar sus efectos hablando del terror.

Así narró la «superstición» de esos engendros un dirigente sindical, en Tafí Viejo, con una larga trayectoria política como activista y militante obrero:

«...El asunto del 'perro familiar' es así. Dice, que ellos anda en todo el mundo. Va a ver que nosotros los trabajadores no los conocimos a los dirigentes ni de Bolivia ni del Paraguay; pero ellos sí, los patrones se conocen los de Rusia, de Norteamérica, del Japón de todos lados. Ellos tenían acuerdo con los zares de Rusia, la familia de Romanov de Rusia; ellos traen perros grandes, galgo ruso, negro o si no lo tenían de negro, los largaban de noche con una larga cadena. Como eran perros muy grandes, otros perritos aullaban. En las noches de plenilunio, los perros siempre le aullan a la luna, y más cuando ven a un animal enorme como estos, ¡semejante!, que parecía un toro. Los perros, un griterío bárbaro. Los perritos iban a enfrentar y estos los mataban, o los matones que iban

por detrás los mataban a los perros y después decían que los perros habían muerto... la cosa era así.

Ellos por ejemplo, en todos los fondos que tenían ellos de caña en noche de plenilunio salía un perro a recorrer la estancia y siempre había una víctima; desaparecía un hombre o lo mataba a un hombre. Resulta que habían hombres muy valientes que se deciden a descubrir eso y lo esperan al perro en noche de plenilunio, al perro El Familiar y lo enfrentan.

Por lo visto son testigos de que no desaparecen los obreros porque el perro los come, sino porque el perro era cuidado por una banda de delincuentes que andaban para atrás del perro que eran pagados por los patrones, para meter miedo a la gente. Si alguien le hacía al perro algo, el grupo ese lo levantaba a ese que lo enfrentaba y lo levantaba al perro muerto, le pegaba balazos con escopeta o a otro lo han apuñaleo. Pero después no han aparecido ninguno de los dos.

Bueno pero después los anarquistas cuentan de que no era tan así, de que no había ningún misterio, ni era el diablo sino que era una cosa creada por los hombres estos (6). Seres humanos.

Cuando había un caso de esos que desaparecía un hombre los patrones y los capataces de los ingenios instigaban a la gente de que había que meterle fuego al viejo tal porque tenía siete hijos, el séptimo hijo ese era lobisón.

No era lo mismo que el Perro, nada más que como aparecía el perro Familiar, ellos dicen que se transformaba en perro Familiar el séptimo hijo varón (7). Por más cobarde que seas vos, vos sos valiente, porque tenés siete hijos para tirarle la bronca a cualquiera, te van a defender. El que no tiene ningún hijo varón no tiene como darle al dueño porque está solo, entendés. O sea que la mayoría de los hombre que tenían siete hijos (8) no se dejaban avasallar sus derechos en el ingenio; que les paguen lo que se les baje la gana" (Isla y Taylor 1995) (9).

Esta compleja versión señala la experiencia social de quien la cuenta. En este caso, versión de un militante obrero, se trata permanentemente de denunciar el sentido ficticio que tenía el relato. Su interpretación está relacionada al control de las luchas sociales sembrando el terror para disuadir a los obreros de sus reclamos salariales, de mejoras laborales o de la posibilidad de sindicalización.

Las primeras agrupaciones anarquistas trataron de 'desenmascarar' las creencias en el Diablo, mediante su prensa y en reuniones clandestinas en las colonias. Detrás del Perro estaba la patronal, los capataces, o matones contratados cuando la agitación social se hacía densa. Pero tuvieron escaso éxito con su prédica a principios de siglo.

El mito según esta interpretación es una «superstición» inventada por la patronal, pero reconoce la fuerza (la eficacia simbólica) que tenía este relato entre las «gentes». En este caso el relato pierde fuerza mítica, pero cobra fuerza histórica. Sin embargo marca la génesis del mito, generando una nueva versión: los grandes patrones de los ingenios tucumanos por sus relaciones internacionales (10), logran traer a fines del XIX, principios del XX «galgos rusos» cedidos por «los zares...», que para su uso como Familiar podían ser «teñidos de negro» (11). El dirigente denuncia el carácter patronal del mito, pero a fuerza de inventar otros.

Los ingenios constituyeron para los trabajadores permanentes o transitorios, una experiencia dramática y ambigua, siempre relacionada al terror, pero también al trabajo jornalizado y al dinero. De acuerdo a sus diferentes tradiciones culturales representaban y transmitían esa experiencia de muerte. Por ejemplo los toba del Pilcomayo asociaban la muerte por las enfermedades y las pestes en la zona caliente de la selva de la cuenca del río San Francisco, Jujuy a los *payaq* (demonios), quienes bajaban de los cerros de Calilegua, en los bordes de las tierras del Ingenio Ledesma, y asolaban sus campamentos cuando iban a la zafra. Además describen grupos de comedores de carne humana, los *kiyagaipí*, quienes a veces trabajaban en los ingenios y conchababan indios a quienes pagaban con restos humanos (Gordillo 1997). También entre las múltiples asociaciones simbólicas del Familiar entre los toba está «la Gendarmería» y la «Policía» fuerzas que tienen presencia permanente en los Ingenios (ibid), como en las grandes minas de la región.

3. El diablo y sus maneras

Los cañaverales del Noroeste argentino no son el único lugar de América donde semejantes seres amedrentan y estimulan la imaginación obrera. Los trabajadores de latifundios ganaderos del sur de Nicaragua y del norte de Costa Rica, como aquellos empleados en la industria azucarera del Cauca (Colombia) hablan de pactos con el diablo para incrementar la riqueza. Semejanzas entre los pac-

tos colombianos de un lado y las creencias de los mineros bolivianos, han sido destacadas por Michael Taussig, basándose en su trabajo y en el de June Nash (Taussig 1980; Nash 1979).

Impactan tanto las semejanzas de los lazos entre el diablo y la riqueza generada por la industria en países distantes, como también las diferencias. Entre los trabajadores azucareros con los que habló Taussig, el peligro de los pactos con el diablo se daba solamente entre los obreros, mientras que los dueños quedan inmunes (Taussig 1980: 110). En la industria azucarera argentina, como en las explotaciones ganaderas de Nicaragua y Costa Rica (Edelman 1994: 62) generalmente los pactos no son celebrados por los trabajadores, sino por los propietarios de las empresas, cuyas fortunas pueden gozar de incrementos estrepitosos o esfumarse vertiginosamente.

Sin embargo Whiteford (1981: 55 y Nota 6, 162) encontró que las familias de trabajadores migrantes bolivianos en Ledesma hacían pactos con el Diablo de manera idéntica a lo que encontraba Taussig en Colombia. O sea, para incrementar su productividad en el corte y pelado de caña negociaban su alma o las de sus hijos (que por ello algunos morían) con el Diablo. Son los riesgos que se corren para alcanzar la riqueza o por ambicionarla. Pero también esos mismos trabajadores estacionales, atribuían la riqueza de las patronales a los mismos pactos.

Igualmente truculentas son algunas versiones de «pactos» en Centroamérica, donde el patrón ganadero transforma obreros en animales, que luego serán carneados para su venta (Edelman 1994: 62).

La obra muy conocida y criticada de Taussig (Platt 1983; Dillon y Aberrombie, 1988 y el mismo Edelman) propone una transformación de las imágenes de Dios y el Bien que tendrían los campesinos al integrarse al proletariado de la industria azucarera colombiana en expansión. Aquellas creencias mutan en el Diablo y el Mal, producto de su nuevo trabajo asalariado, relaciones que son percibidas como extrañas, peligrosas y enajenadas.

Sin embargo en las culturas andinas se ha señalado la ambigüedad de sus dioses. Así el Diablo, o El Tío, o Supay es un personaje ligado al «mundo de abajo» (urkupacha), a lo tenebroso, pero también a la picardía, a la reproducción y fertilidad (por ejemplo en los carnavales). En el contexto campesino de las zonas circundantes a las cálidas azucareras, el diablo despierta las mismas ambigüedades. Y aparece en otros relatos, con significado

diferente; por ejemplo es bien conocida y extendida en la misma región la tradición de la Casa del Diablo o Salamanca (12), con sus ambiguos influjos. En esas provincias son conocidos y evitados los lugares donde hay Salamanca.

La presencia del Demonio en estas zonas de tradición campesina, va más lejos en el tiempo como para caracterizarse sólo por ser el «condimento metafísico del capitalismo» (Taussig 1980). *En realidad el Diablo es en la mirada del catolicismo que impregna la cultura popular, una metafísica de la riqueza que requiere de sacrificios y canibalismo.*

4. La aparición del héroe

Sin embargo, no siempre el desenlace macabro en los relatos favorece a la patronal y al diablo. En algunas versiones aparece un obrero mítico, hombre, «varón, muy valiente» que lo vence, siguiendo recetas cristianas (por ejemplo Jabif 1983) pero no logra destruirlo. Luego de derrotarlo el héroe 'desaparece' sin dejar rastros. Ninguna versión menciona su destino final; este es incierto y oscuro, aunque se va de la localidad, del ingenio. Nunca más vuelve, ni se lo menciona y el Familiar continúa.

Valentí siguiendo algunas versiones ha interpretado que la aparición del héroe-obrero destruye al «monstruo, cesan los sacrificios humanos y la ruina cae sobre los que pactaron con el Diablo» (1973: 32). Sin embargo por otras versiones que ella misma cita, se desprende que «la ruina cae» sobre todos: patrones que pactaron y obreros que eran sacrificados, puesto que el Ingenio y la plantación mueren; es decir, detienen su ciclo productivo.

La existencia del héroe ha sugerido otras interpretaciones. Al vencer al Familiar y convertirlo en un perro inofensivo «la imagen del peón se agiganta en su heroicidad y virtudes y se produce así la reversión originaria de la relación de poder... Se podría decir que **el mito favoreció la convivencia necesitada por todos** para el enfrentamiento con una verdad dolorosa que llevaría **al choque directo... el mito estaría al servicio de un equilibrio necesitado por la comunidad...**» (Montevechio s.f.: 108-109; mi énfasis). La interpretación no toma en cuenta todas las versiones donde el peón es devorado, y además que de terminarse «el pacto» el ingenio y la plantación mueren.

También, por lo que sabemos la historia de huelgas, tomas de ingenios, marchas, movilizaciones,

choques directos acompañaron e impactaron el imaginario regional. Las narraciones, con sus significaciones no «flotaron» caprichosamente, por el contrario se hicieron más o menos sangrientas de acuerdo a la coyuntura de la relación entre las clases, impregnadas de historia. El «equilibrio» sólo se consigue con el *sacrificio* simbólico o real de vidas.

Otras versiones del héroe dicen que logra sacarle una fortuna al patrón. Este le paga para que ‘desaparezca’. Encontrarse con el Familiar tiene entonces dos desenlaces ineludibles: ser devorado (lo más frecuente) o vencerlo y desaparecer. Ambas alternativas aluden de manera diferente, al peligro que amenaza al activismo obrero: la represión o el soborno. Por ejemplo en una versión proveniente del ingenio La Florida, un obrero rudo es enviado a un oscuro galpón, para que dejara las herramientas y fuera devorado por el Familiar (Vessuri 1971: 62). Pero el héroe en una prolongada contienda lo vence y obliga a huir al demonio. Entonces el «dueño» le ofrece una recompensa, solicitando su silencio: el obrero acepta el trato y así se «enriquece» repentinamente (13), aunque acude y «denuncia -el hecho- a la policía», traicionando «el pacto» con el patrón.

5. Valores morales y atributos de género

Gramsci en diferentes tramos de su obra centró su atención sobre la relación entre *sentido común* y *religiosidad popular*, por cuanto comprobó que esta religiosidad (con sus diferentes vertientes católicas en Italia) constituía el principal componente del *sentido común* de los sectores *subalternos* (1971: 1-51, 140). El autor le confería al *sentido común* características peculiares en relación a gran parte de las tradiciones marxistas. Para él los sectores populares pueden experimentar, probar, realizar prácticas no conscientes, pero que cuestionan por momentos, y con posibilidad creativa, el sentido predominante que la cultura hegemónica le imprime a los hechos. Esa religiosidad concebida como una mezcla de creencias con significados morales, provenientes de diferentes épocas y tradiciones culturales; con reinterpretaciones individuales permeadas o permeables al momento histórico de las relaciones sociales que involucran al individuo. Por ello la multiplicidad de versiones y voces subalternas permite que por momentos la persona puede *expresarse o hablar en su sí mismo, sin cambiar la "posición" de subalternidad*.

De allí que la presencia del diablo, y la plausibilidad de los «pactos» en todas las versiones nos sitúa frente a un horizonte cultural común en las diferentes tradiciones que confluyeron en la zafra de las plantaciones o en el trabajo en los mismos ingenios. Esta base de significaciones compartidas en el NOA, pero ampliamente esparcidas por todas las Américas tiene como tronco fundamental, un catolicismo de raíces coloniales. Sus raíces no sólo hablan de una historia de 400 años de evangelización dispar pero pertinaz, sino que sus ecos en el mito rememoran relaciones sociales bajo la dominación colonial. El diablo no aparece con la modernidad, o la industria azucarera a mediados del XIX (14); mucho antes de estos acontecimientos poblaba y colonizaba la imaginación de las diferentes culturas. Pero además las relaciones sociales de producción en el azúcar tuvieron durante muchas décadas fuertes componentes coloniales; o sea coacción violenta (por ejemplo, el uso del látigo se prohíbe formalmente en 1946) y carencia de salario como característica de relaciones capitalistas.

En un trabajo etnográfico sobre ‘moral y religiosidad popular’ en Antajé (15) se sostiene, que siempre «para que alguien sea rico tiene que ahorrar y esconder dinero; si lo hace significa que tiene arreglos con el diablo» (Vessuri 1971: 59). La «avaricia», la «codicia» son pecados atribuidos a la influencia del demonio, y por medio de ellos, se obtiene «la riqueza» mal habida; de allí que se requiera «el pacto». Por eso la autora siguiendo a Weber concluye sobre el mito del Familiar que «...el contraste entre objetivos materiales (la riqueza) y objetivos ideales (la pureza) que es tan prominente en ciertos aspectos de la doctrina se expresa en la religión práctica de los antajeños como una oposición entre el **rico avariento y el piadoso trabajador pobre que rechaza la ambición**» (16) (ibid. 63).

Interpretado como castigo por el pecado de avaricia (17), el *mito es despojado de sus efectos de terror*, pues no se explica la necesidad social y simbólica de «desaparición» de trabajadores entregados al demonio por la patronal; como tampoco se explica la identificación y/o sentimiento de envidia que produce la imagen del «rico, fuerte, valiente, muy hombre», entre los sectores subalternos.

El pacto en muchas versiones concluye cuando el patrón muere y el Diablo se lleva el alma (Vessuri 1971: 60). Pero también existe la versión apoteósica del velorio de Clodomiro Hileret —en los jardines

exóticos que él mandó construir siguiendo las imágenes de un sueño de su hija. En Santa Ana donde se levantó su emporio azucarero, se paseó un féretro vacío, en medio de una multitud de trabajadores y empleados (Rosenzvaig et al. 1990: 76). A veces el Diablo, cuentan, también se lleva el cuerpo, y además dicen que terminado «el pacto», se esfuma la riqueza del establecimiento, dejando a la familia y linaje del propietario, como a sus trabajadores, en la miseria.

Una narración que también considera al Familiar como una «superstición» que sólo puede creer la «gente pobre e ignorante», señala que «es preciso haber estado entre los pobladores que quedan en las inmediaciones del ex-ingenio Santa Ana de Hileret (18) para cerciorarse del pánico que se apodera de mucha pobre gente, especialmente de las mujeres, en las noches que se supone que el famoso can hace sus incursiones por el establecimiento» (Craviotto 1968). Ellas en general no eran seleccionadas como alimento por el Demonio, pero «el pánico» se debía a perder «la familia» de una manera horrenda; no cristiana, sin poder darles el debido velatorio y su sepultura para su descanso en paz (19).

Edelman (1994) en su análisis sobre los «pactos con el demonio» en las zonas rurales del sur de Costa Rica y del norte de Nicaragua, ha relacionado su existencia no sólo a relaciones económicas de explotación, sino de poder en general, que ejercen los grupos dominantes sobre los subordinados. Una de las formas que destaca en su artículo es el abuso sexual «la coerción de favores sexuales», la «opresión sexual» (ibid. 60) como expresiones de ese poder.

El poder en nuestra región se expresa también como dominio sobre las mujeres, y un ideal de masculinidad arrolladora. En una versión del Familiar publicada por uno de los descendientes del ingenio La Esperanza de Tucumán (Posse 1993) incluye en su relato el testimonio de un viejo peón Serapio Almaraz, que en 1971 vivía en el ingenio, fue cerrado en 1967. El peón se identificaba con los antiguos patrones, «si yo fuera más joven» 'podría ser como ellos' dice elípticamente. Expresa «eran hombres bien puestos», y «debe ser un hombre bien hombre» quien se anime al pacto.

Igualmente en la antigua zona del ingenio Santa Ana de Hileret, se recogió similar testimonio «si apareciera un hombre fuerte como Clodomiro, que se animara a plantársele al Diablo, Santa Ana volvería a resurgir» (Barale 1990: 70). Un 'hombre' con semejantes atributos lograría un nuevo

«pacto»; retornaría así la «riqueza», el Ingenio volvería a producir y entonces a generar trabajo, uno de los elementos vitales de la crisis social tucumana desde mediados de los 60. Se «debe ser un hombre muy hombre» -o sea muy macho- para lograrlo. Y esta versión cuasi patronal, se relaciona con la obrera expuesta del Lobisón: la patronal temblaba frente a la presencia de '8 varones' que se le «animan» al patrón. El padre daba muestras de su masculinidad exacerbada: una prole abundante y además masculina.

6. Sacrificio y canibalismo

Un numeroso grupo de autores interpretan al Familiar como un mito que se produce bajo el impacto de la modernización; los trapiches de acero, los hornos inmensos, las calderas permanentemente alimentadas, las poleas y engranajes, las centrífugas y demás maquinarias, produciendo un ensordecedor ruido, conmovieron la imaginación de campesinos que recién llegaban a la primer industria del país (Alvarez 1952; Colombres 1986; Barale 1990: 73). Alvarez es el más gráfico:

«La fábrica azucarera trabajaba día y noche durante la zafra. Y la inexperiencia obrera y la imprevisión patronal en muchos casos, provocaron periódicos accidentes; algunos de consecuencias fatales, como una caída en las fauces abiertas del trapiche o en los tanques de miel hirviendo... Estas *desapariciones* de las que no quedaba más que el último grito del desdichado, ahogado por el estruendo de las maquinarias engendraron en la mente popular el pavoroso mito...» (1952).

La «desaparición» fue un método frecuente, pero numerosos testimonios de trabajadores coinciden en describir sus cuerpos consumidos en las zafra de las plantaciones del Norte (Salta y Jujuy) relatando su experiencia laboral en forma dramática «he dejado mi cuerpo en el Ingenio». «Cuerpos consumidos», la «sangre chupada» son expresiones que suelen escucharse entre los peladores de caña e indican las penosas jornadas en los surcos de la plantación. Para mí estos testimonios, asociados al del Perro constituyen una teoría folk del capitalismo.

De allí que más que el «modernismo y la industrialización» como fenómenos extravagantes a los ojos de inocentes campesinos, mi interpretación conduce al canibalismo. Otros autores como Moise

y Daino (1996) hablan de una «**antropofagia ritual**»: el ingenio y sus dueños deben comer vidas humanas para que exista producción, fundamentado ello en una interpretación freudiana de las relaciones sociales de clase. El relato sería una «fantasía» obrera (20) compartida, a partir del poder y la imposición patronal. Siguiendo una línea interpretativa similar, se postula que el mito tenía «funciones catárticas» para los trabajadores en la medida que podía «expresar simbólicamente el **canibalismo** del patrón» (Montevechio s.f. 108). El Ingenio, para funcionar, debía devorar algunas vidas humanas por año.

El terror amenaza no sólo peones individuales, sino la solidaridad obrera total, porque ataca preferentemente a los díscolos, según la mayoría de las versiones. Los obreros que «reclaman» son los preferidos del Familiar y entonces desalienta de forma simbólica -y a veces real- la constitución de agrupaciones obreras, sindicatos, sembrando la incertidumbre entre los trabajadores estables y los temporarios, más proclives a ceder a los efectos de terror del relato.

Pero la voracidad del Diabolo no se amortiguaba con los díscolos. Otras versiones recogidas en el campo y en las fuentes secundarias, mencionan que las víctimas son los «parias»; «esa gente que no tenía familia». Una mujer ex-zafra de varios ingenios de Jujuy y Salta, narró:

«... R: ¡ah, sí! la gente boliviana es muy trabajadora, porque se ha criado sufriendo; trabajando uno sabe lo que... lo que es el trabajo. Yo por lo menos me he'i criado en la zafra; yo he trabajado mucho en la zafra con mi papá. Yo cargaba, cargaba, macheteaba, a la par de un hombre yo sabía trabajar, así que de eso ...

-P: ¿en Ledesma?

-R: en Ledesma, en San Martín, en La Mendieta, he trabajado en zafra.

-P: le voy hacer una pregunta, ya que Ud. ha trabajado en la zafra; aquí en Ledesma, porque algunos me han dicho que sí, y otros que no, ¿había Perro Familiar?

-R: ¡Ah! el que... sí, el Familiar sí; sí, con eso **trabajaba él pue'**... el capo de ahí.

-P: ¿qué?, ¿le tiraba el perro? (risas nerviosas).

-R: No, no, ese el Familiar, ese humm... ¿qué'stá diciendo?, **ese que se comía la gente? o qué?...**

-P: sí.

-R: **bueno con eso era... ocupaba años**

antes con esa gente que no tenía familia, ¿ve?; no tenía hombre, o mujer o madre, nada de eso entonces, eso era la comida segura del Familiar; que se perdía de la noche a la mañana, quedaba la ropa no más.

-P: ¿nadie le reclamaba?

-R: **y claro, porque si no tenía familia, quién va a reclamar. La ropa no más aparecía a la orilla de los cañaverales, o ahí en la orilla'l monte.**

-P: ¿y Ud. lo vió alguna vez?

-R: no, no'i visto.

-P: pero hay gente que dice que lo ha visto, ¿no?

-R: sí, sí; mi papá sabía contar: ahí la ropa del fulano de tal y yai hechaban ahí, y ya no estaba esa persona, y sabían también. Todo trajina; salía en guacho, en perro, en cura, todo y así.

-P: ¡ah! ¿y en cura también salía?

-R: sí, en gallo...

-P: ¿O sea, entonces era el demonio?

-R: **sí, sí, sí; trabajaba el ingenio con eso. Si no se comía gente no trabajaba; se paraba el trapiche; no molía; dice: se tenía que comer siempre.**

-P: ¡qué bárbaro!, año a año, zafra a zafra, comía.

-R: **sí año a año tenía que comerse una persona, tres o cuatro personas; como ahí en San Martín (21) había un montón de lotes, muchos a nombres de cristianos los lotes (22)... sí muchos se querían ir y cada lote faltaban dos o tres personas.**

-P: ¿y estaban las cruces, así?

-R: claro, las cruces y la ropa; ya la ropa lo hechaban de menos para los semanales (23); ya no sabían estar esas personas.

-P: ¿y ni los huesos dejaban, todo, se lo comía entero?

-R: **todo hacía desaparecer; y eso sí es cierto; ¡¡eso es cierto!!» (24).**

Para la mujer claramente no es una «superstición» explícitando **la necesidad canibal del Ingenio**; y de la relación cotidiana con la amenaza de muerte y desaparición, mediante el nombre que le asignaban a los lotes: los desaparecidos de los años anteriores. Pero además la versión destaca que el tema de tener o no tener «familia» es fundamental en términos de las relaciones sociales en la perspectiva de los migrantes y trabajadores

temporarios. En las regiones de tradición andina de origen de los temporarios, haber constituido una familia, significa ser «persona» en términos sociales y políticos, debiendo demostrar su «responsabilidad» social. También es la familia -o parte de ella- la que llega a la zafra y protege y controla afectivamente a sus miembros.

7. Enfrentamiento y pactos de los subalternos

Las versiones del Familiar construyen mediante el canibalismo una gran metáfora de la succión de vidas obreras para engordar los 'tesoros' patronales. Es necesario un acto de «antropofagia» para mover los trapiches; hay un imaginario de *sacrificio* y reciprocidad: se debe poner «el cuerpo» y hasta «la vida» para que se genere la producción y la reproducción del orden social. Como sabemos, el canibalismo o la antropofagia, como prácticas simbólicas, reales o metafóricas, implican la construcción de una alteridad de formas, sentimientos, sabores, luminosidades, que al 'engullir' al Otro, operan una transformación y producen algo nuevo (25). No es el único mensaje que nos lega el Familiar; el asesinato, el aniquilamiento o el genocidio, también entran en interpretaciones del relato.

Más que indagar en los orígenes europeos del mito, o atribuírselo directamente a la patronal, estoy proponiendo una **coproducción** del mismo entre las patronales, sus secuaces y los sectores populares. En esta **coproducción** del mito juegan las relaciones de poder con sus asimetrías y

jerarquías. El "poder produce", insistió Foucault; las respuestas, la contestación al poder, también pueden *producir*, a veces desnudando las relaciones de poder; y entonces desfetichizan.

En la coproducción de las ideas y sentimientos de *sacrificio*, juegan varias concepciones del mismo, que confluyen desde las diversas culturas en la región del azúcar (26). Estas nociones a su vez, están empotradas en las ideas de sacrificio del catolicismo, con las imágenes de Cristo, mártires y santos, como ejemplos paradigmáticos.

Las víctimas preferidas del Familiar eran los activistas, los parias, los novatos, y los «ladrones y perezosos» (27). Siempre hombres. Con la solidaridad obrera, y su representación sindical, el poder de terror del mito tendió a desvanecerse. En la primer versión el peligro para la patronal era el enfrentamiento con una familia extensa y enteramente masculina, acaso el germen simbólico del sindicato, por el cual los obreros tanto años habían luchado.

La combinación de historias de diferente género, de tiempos, espacios, seres míticos con personajes reales, es característica de la cultura popular. De allí que la ambigüedad, expresada en la multiplicidad de sentidos, no es sólo patrimonio de los relatos míticos; es una forma de resistir o eludir el peso de la hegemonía o la dominación de los subalternos; de quienes no han construido una posición de poder; o que esa posición construida por décadas, como el caso de los sindicatos azucareros y sus cuerpos de delegados, fuera casi aniquilada, como durante la última dictadura.

Notas

(1) Andersen pp.164 'Vilas visto como el Familiar, dicho por los campesinos tucumanos'.

(2) Incluso esta asociación fue explícitamente hecha por un órgano propagandístico de la guerrilla: «con Vilas -decían- ha vuelto el Perro Familiar» (Estrella Roja, órgano del PRT-ERP), recogiendo interpretaciones populares.

(3) El diablo toma variadas formas animales o humanas; la de 'perro' es la más frecuente en versiones recogidas directamente, como en fuentes secundarias. En las tradiciones andinas los 'perros negros' puede ser animales peligrosos y guardianes del «país de los muertos» (Zuidema, 1980: 35 y 47). También en la conquista y durante la colonia se usaron perros sanguinarios en toda América (Sánchez Ferlosio, 1991: 46 - 48).

(4) Se debe matizar la idea de que el terror nace con la plantación. Se encuentran otras raíces en el Tucumán, y éstas se pierden en los tiempos de la Colonia; las represiones a los le-

vantamientos Calchaquíes del XVII, la evangelización; la imposición violenta o paulatina del poder colonial constituyen las principales.

(5) Mary Douglas ya había adelantado una crítica similar a Lévi-Strauss (1967: 67-68).

(6) «... Alfredo Guzmán, Clodomiro Hileret y el otro Martín Vero..." dueños históricos de ingenios.

(7) "...Bueno la cosa es que en el año 1900, 1890, se hace pesao el crimen en Tucumán, porque había masacre de gente; no víctima del perro El Familiar, sino porque le decían -a la gente- que lo mataran al 'perro Familiar'. Porque instigaban a la gente a que el que tenía varío hijo, el séptimo hijo varón era el diablo, era el Lobisón decían. De noche de plenilunio venía y se transforma en diablo. Y ese comía gente, hacía desaparecer. Pero no era así; sino lo que cuentan los anarquistas; la cosa es que Saenz Peña, siendo diputado de la Nación y el padre del

Presidente, Luis Saenz Peña, . . . presenta un proyecto a la cámara de diputados, y nadie le da pelota, pero cuando es presidente él hace la ley Saez Peña del voto universal y secreto, y al mismo tiempo hace la ley de padrino presidencial porque él veía que en Tucumán era muy grande la creencia de que el diablo existía y que el séptimo hijo varón es el hijo diablo; y hace la ley para que el séptimo hijo varón sea bautizado, en un bautizo público y que el padrino de ese chico sea el presidente de la Nación...»...y entonces no sea irremediamente asesinado.

(8) En realidad el «padrinazgo presidencial» como institución jurídica fue creado recién en 1973 por un decreto presidencial (N° 848). En los fundamentos se relata que la primera vez que se aplicó fue en el año 1907 siendo presidente de la Nación José Figueroa Alcorta. «Que desde entonces, invariablemente, todos los primeros magistrados otorgaron el padrino, a pedido de parte, hasta convertirse este acto en costumbre tradicional» ADLA - XXXIV-A, pp. 251.

(9) Para la versión completa de la entrevista véase Isla, 1999.

(10) Valentié menciona un «relato» que indica que el mito fue traído de Francia por Clodomiro Hileret, «inspirándose en el sabueso de los Baskerville y utilizándola en provecho personal» (1973, 36).

(11) El «negro» es un color importante, que se repite en la mayoría de las versiones y podría sugerir una discriminación étnica.

(12) Las salamanca eran «verdaderas academias, donde se doctoran brujas y brujos. Allí (el Diablo) asistido por dragones y serpientes... dicta su cátedra para reñir a Dios...» (Coluccio, 1963:358)

(13) ¿estamos en presencia de un nuevo 'pacto'?

(14) Un sínodo realizado en 1595 en Tucumán mostraba ya esta preocupación por el diablo: «...que ninguna persona baile, dance, taña, ni cante, bailes ni cantos lascivos, ni deshonestos que contienen cosas lascivas y que las introdujo el demonio...» (López Cantos, 1992:76). No es que no hubiera ideas y prácticas morales sobre el «mal y el bien» con antelación a Lucifer en las culturas locales. Pero esas eran diferentes a las cristianas, al menos en las andinas.

(15) En La Banda, provincia de Santiago del Estero.

(16) Los énfasis y los paréntesis son míos.

(17) La idea de concepción «negativa de la riqueza», como parte de la moral católica también es frecuentada por Valentié (1973: 25) pero la autora advierte el peligro de una interpretación monolítica en este sentido y entonces escinde «riqueza» de «poder»: rechazan la «riqueza» sostiene, pero ambicionan el «poder». Este dice, adquiere un carácter más ambiguo desde la concepción de los sectores populares. Sin embargo la separación de esos dos atributos de la patronal es tan arbitraria como forzada.

(18) Quien es considerado un procer de Tucumán.

(19) Esta creencia cristiana, se refuerza con las propias de las diferentes tradiciones culturales, que como la andina, considera a los «muertos» como seres con capacidad de presencia en ceremonias y acontecimientos de la vida cotidiana de los «vivos».

(20) Aunque reconocen la existencia de hechos reales en la génesis del mito.

(21) San Martín del Tabacal, Ingenio y plantación mayor de la provincia de Salta, de la familia Patrón Costa.

(22) En «los lotes» vivían los temporarios durante la zafra. Los lotes llevaban los nombres de los desaparecidos o muertos atribuidos al Perro Familiar.

(23) «Semanales» día del pago de todos los jornales u otras formas de pago en la semana.

(24) Mi énfasis. Entrevista realizada en San Salvador de Jujuy (12/15/93). Mujer de 56 años, vendedora ambulante de comidas.

(25) Tema central de la última Exposición Bienal de San Pablo, «Antropofagia e historias de Canibalismos» ha sido tratado en comentarios y artículos alrededor de la plástica en homenaje al «Manifiesto antropófago» de Oswald de Andrade (1928). Para la interpretación que adelanto es muy sugerente el trabajo de Régis Michel (1998) a propósito de principalmente de las obras de Goya y de Géricault.

(26) Por ejemplo en las culturas andinas está cada vez más clara la idea de sacrificios humanos a los dioses, o a los poderes sobrenaturales, como una relación de reciprocidad tendiente a restablecer equilibrios entre el mundo de los vivos y el de los espíritus (Harvey 1999).

(27) Estas prácticas sabemos que pueden constituir formas espontáneas y fragmentarias de resistencia frente a la patronal, o al poder.

Referencias bibliográficas

ALVAREZ, Rodolfo (1952) «El Familiar». *La Prensa*, Sección Segunda. Buenos Aires, pp. 1, 30 de nov. de 1952.

ANDERSEN, Martín (1993) *Dossier Secreto. El mito de la Guerra Sucia*. Buenos Aires, edit. Planeta.

BARALE, Griselda C. (1990) «Santa Ana. Un modelo de cultura rural». *Instit. Univ. de Artes Plásticas-Aguilares*. San Miguel de Tucumán, Fac. de Artes UNT. pp. 67-74.

BLACHE, Martha (1991) *Estructura del Miedo. Narrativas Folklóricas Guaraníticas*. Buenos Aires, Plus Ultra.

COLOMBRES, Adolfo (1986) *Seres sobrenaturales de la Cultura Popular Argentina*. Buenos Aires, Bibliot. de Cult. Popular N° 1, Ediciones del Sol, 2a. edic.

COLUCCIO, Felix (1963) «Dios, el Diablo y Judas en el folklore Americano». *Actas do 1º Congresso de Etnografia e Folclore*. Lisboa.

CRAVIOTTO, Tomás A. (1968) «Folklore Tucumano. Leyendas Lugareñas». *La Gaceta*, San Miguel de Tucumán, 5 de noviembre de 1968, pp.11.

DILLON, Marta y Thomas ABERCROMBIE (1988) «The Destroying Christ: An Aymara Myth of Conquest». J. Hill (edited) **Rethinking History and Myth. Indigenous South American Perspectives on the Past**. EU, Univ. of Illinois Press.

DOUGLAS, Mary (1967) «The Meaning of Myth, with special reference to 'La geste d'Asdiwal'». Leach (ed.) **The Structural Study of Myth and Totemism**. London, Tavistock Publication.

EDELMAN, Marc (1994) «Landlords and the Devil: Class, Ethnic, and Gender Dimensions of Central American Peasant Narratives». **Cultural Anthropology** 9(1): 58-93.

GORDILLO, Gastón (1997) «El aliento de los diablos: una experiencia cultural de Explotación y Terror». Ponencia presentada al **V Congreso Argentino de Antrop. Social**, La Plata, 31 de agosto.

GRAMSCI, Antonio. (1971) **Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce**. En: «Quaderni del carcere», Milano, Editori Riuniti.

HARVEY, Penélope (1999) «El poder seductor de la violencia y de la desigualdad». **Revista Mosaico**, primeira quinzena de julho de 1999, Univ. Fed. da Vitoria, Brasil (en prensa).

HILL, Jonathan (1988) "Introduction. Myth and History". Hill (ed.) **Rethinking History and Myth. Indigenous South American Perspectives on the Past**. University of Illinois Press.

ISLA, Alejandro (1998) «Terror, Memory and Responsibility in Argentina». **Critique of Anthropology**, V.18, N° 2, London, Sage Publication, pp.: 134-156.

ISLA, Alejandro (1999) «Canibalismo e sacrificio nas doces terras do açúcar». **Revista Mosaico** Núm. 2, Universidad Federal de Espírito Santo, Vitoria, Brasil. primeira quinzena de julio (en prensa).

ISLA, Alejandro y Julie TAYLOR (1995) "Transformaciones y Fragmentación de las Identidades bajo el Terror en el NW argentino". **Rev. Andina**, N°2, Cusco, Perú. Pp. 311-356.

JABIF, Nora Lía (1983) "El Familiar", ¿leyenda o fraude?". **Tiempo Argentino**, Buenos Aires, 7 de julio, pp. 8.

LÉVI-STRAUSS, C.; RICOEUR y PACI (1967) **Problemas del estructuralismo**. Córdoba, Editorial Univesitaria de Córdoba.

LÓPEZ CANTOS, Angel (1992) **Juegos, fiestas y diversiones en la América Española**. Madrid, Edit. Mapfre.

MICHEL, Régis (1998) "A síndrome de Saturno ou a Lei do Pae: máquinas canibais da modernidade". San Pablo, **Catálogo de la XXIV Bienal de Sau Paulo**.

MOISE de BORONIA, Cecilia y Leonardo DAINO (1996) "El familiar: una antropofagia social". **Simposio Internacional de Mitos**. Buenos Aires, Asociación Psicoanalítica Argentina, pp. 194-208.

MONTEVECHIO, Blanca R. (1990). "El Familiar. Un mito del Norte Argentino". **Mitos: interpretación psicoanalítica de mitos Latinoamericanos**. Buenos Aires, Edit. GEPMAL.

NASH, June (1979) **We eat the mines and the mines eat us: Dependency and exploitation in Bolivian tin mines**. New York, Columbia Univ. Press.

PLATT, Tristan (1983) "Conciencia Andina y Conciencia Proletaria. Qhuyaruna y ayllu en el Norte del Potosí". Lima, **Revista Latinoamericana de Historia Económica y Social**, N° 2. pp. 47-73.

POSSE, José María (1993) **Los Posse. El Espíritu de un Clan**. Buenos Aires, Sudamericana.

ROSENZVAIG, Eduardo at all (1990) "El testimonio oral en el rompecabezas biográfico de las élites azucareras". **Inst.Univ.de Artes Plásticas-Aguilares**. Tucumán, Fac.de Artes UNT, pp. 74-80.

RUTLEDGE, Ian (1987) **Cambio Agrario e Integración. El desarrollo del Capitalismo en Jujuy:1550-1960. Serie Antrop.Social e Historia**. ECIRA-CICSO, Tucumán, Vol. I.

SÁNCHEZ FERLOSIO, Rafael (1991) "Esas Yndias equivocadas y malditas". **1492-1992. La interminable conquista. Emancipación e identidad de América Latina**. Quito, ed. El Duende.

TAUSSIG, Michael (1980) **The Devil and Commodity Fetishism in South America**. The University of Carolina Press.

VALENTIÉ, María Eugenia (1973) "El Familiar". **Ensayos y Estudios**. Revista de Filosofía y Cultura N° 2 y 3. S. M.de Tucumán, pp. 20-36.

VESSURI, Hebe (1971) "Aspectos del Catolicismo Popular de Santiago del Estero: Ensayo en Categorías Sociales y Morales". **Rev. América Latina**, Año 14, N°1/2, Rio do Janeiro, pp. 40-67.

WHITEFORD, Scott (1981) **Workers from the North. Plantations, Bolivian Labor, and the City in Northwest Argentina**. Austin, University of Texas Press.

ZUIDEMA, Tom (1980) "Un viaje al encuentro de Dios: Narración e Interpretación de una experiencia onírica en la comunidad de Choque-Huarkaya". Manuel Burga (comp.) **Reyes y Guerreros. Ensayos de Cultura Andina**. Lima, Edit. Grandes Estudios Andinos.

La expresión de la identidad nacional a través de los chistes¹

*Carme Oriol**

Uno de los aspectos que modernamente se han destacado como característicos del folklore es su carácter no institucional. Así por ejemplo, de acuerdo con Brunvand (1986: 4) "el folklore es aquella parte tradicional, no oficial y no institucional de una cultura". Con esta afirmación se quiere indicar que el folklore no está supeditado a las directrices ideológicas, políticas, económicas, religiosas o de otro tipo que dicte el poder establecido.

Desde este punto de vista, el estudio del folklore se muestra como especialmente interesante y sobre todo útil cuando se pretenden analizar los fenómenos que se producen en el interior de los grupos que conforman una sociedad. El folklore permite a la gente expresar libremente sus opiniones y ser crítica respecto a aquellos valores de la sociedad que no le satisfacen. Esta función crítica del folklore (Bascom 1954) se pone de manifiesto en muchos chistes, pero de una forma especial en aquellos que Freud (1973) definió como tendenciosos.

Entre los chistes tendenciosos se encuentran aquellos que se refieren a grupos étnicos, ya que estos chistes pretenden destacar las cualidades (a menudo negativas) de grupos que no sean el propio, ridiculizar al contrario o resaltar unas características que suelen responder a unos estereotipos determinados. Por ello, este tipo de chiste, que circula y se propaga entre los miembros de un grupo étnico, suele resultar ofensivo para los miembros del grupo al cual se alude.

En el presente artículo se analizan unos cuantos chistes referidos a grupos de distinta nacionalidad que comparten un mismo territorio. Los chistes

seleccionados forman parte de un conjunto bastante más amplio de chistes recogidos en la investigación de campo realizada en el pequeño estado europeo de Andorra durante el verano de 1994. En dicha investigación se recogieron, además de los chistes, materiales pertenecientes a distintos géneros del folklore, ya que el objetivo del trabajo era dar cuenta del estado del folklore andorrano en un momento de importantes cambios en la vida del país y en la de sus habitantes. (2)

De los documentos orales recogidos, los chistes resultaron ser un material especialmente interesante para analizar la percepción que algunos de los grupos nacionales tenían de ellos mismos y de los otros. La razón es que el chiste es uno de los géneros del folklore que hoy en día goza de mayor vitalidad. Sus características de relato breve y humorístico hacen de él un género muy utilizado, sobre todo porque permite expresar de una forma sintética y desenfadada actitudes y opiniones que la gente tiene respecto a hechos que ocurren en la vida cotidiana.

Pero antes de entrar en el análisis de los chistes, es necesario explicar brevemente las características del país y la situación que se vivía en el momento en que los chistes fueron explicados.

El contexto: Andorra y sus habitantes

Andorra es un país fronterizo, situado en la cordillera de los Pirineos, entre los estados español y francés. Forma parte de los territorios de lengua y cultura catalanas (3), ocupa una extensión de 464 Km² y en el año 1995 su población era de unos 64.000 habitantes. Andorra es uno de los siete

*Universitat Rovira i Virgili, Tarragona, España.

microestados que existen hoy en día en Europa (4) y su lengua oficial es el catalán.

En el transcurso de su historia, que se remonta a más de 700 años, Andorra ha mantenido su independencia y ha conseguido no ser anexionada a sus estados vecinos, España y Francia, con los cuales comparte frontera. Su régimen político es el de un co-principado. Andorra goza, pues, de una soberanía compartida y sus dos co-príncipes son: el presidente de la república francesa y el obispo de la diócesis catalana de la Seu d'Urgell.

Como puede observarse, esta soberanía compartida es de carácter asimétrico, ya que es ejercida por un representante del poder político, en el caso de Francia, y por un representante eclesiástico, en el caso de España. Esta especial situación ha permitido a Andorra ocupar una posición neutral en los diversos conflictos diplomáticos y en las guerras que han mantenido los estados español y francés a lo largo de la historia (Comas d'Argemir y Pujadas 1997: 46). Desde un punto de vista económico, Andorra ha gozado también de importantes reducciones arancelarias y ha sido durante muchos años un país libre de impuestos.

En el año 1993, Andorra aprobó su Constitución, lo que significó la reforma y la modernización de sus estructuras legislativas y políticas que eran de origen medieval. Se convirtió así en un estado de pleno derecho, lo que le permitió el ingreso en diversos organismos internacionales como la ONU y la UNESCO (en 1993) y el Consejo de Europa (en 1994).

A lo largo de este siglo, y de una forma especial durante los últimos cincuenta años, Andorra ha vivido una gran transformación social, económica, demográfica, política y cultural. Ha pasado de ser un país pobre, con una economía basada en la agricultura, la ganadería y el contrabando, a ser un país comercial, turístico y con un nivel de vida muy elevado.

El extraordinario desarrollo económico de Andorra en los últimos años ha provocado la llegada al país de un número considerable de inmigrantes, hasta el punto de que actualmente la población que tiene nacionalidad andorrana es sólo una tercera parte del total de los habitantes del país.

Según datos de 1995 (Comas d'Argemir y Pujadas 1997: 59-66) la población que actualmente vive en Andorra es de origen nacional diverso y tiene unas características jurídicas, sociales y culturales muy diferentes. Desde un punto de vista jurídico cabe distinguir entre dos grupos de

población: los andorranos y los extranjeros.

Los andorranos son el grupo de habitantes que han nacido en Andorra y constituyen sólo el 30 % del total de la población del país. Por el hecho de tener la nacionalidad andorrana gozan de una serie de ventajas que no tienen los extranjeros, como son: la posibilidad de participar en la vida política activa y de presentarse en las elecciones, de ocupar cargos públicos, de fundar negocios, etc.

Los extranjeros son el resto de la población del país. Pertenecen a distintas nacionalidades, aunque los grupos numéricamente más importantes son los formados por españoles, portugueses y franceses. Desde el punto de vista social y cultural, el grupo de extranjeros presenta características diferenciadas.

Los españoles son el 45% del total de la población del país. Proceden de diversas regiones del estado español aunque la mayoría son catalanes, lo cual es lógico si se tiene en cuenta que los vínculos culturales entre Cataluña y Andorra han sido una constante a lo largo de la historia. Los catalanes son los inmigrantes más antiguos y los que están mejor integrados tanto desde el punto de vista lingüístico como del cultural. Son los que tienen un trabajo mejor remunerado, ya que la gran mayoría son pequeños empresarios dedicados al comercio y a la hostelería. Por consiguiente, su posición social es también mejor que la del resto de españoles (andaluces, extremeños, castellanos, etc.) que han llegado al país más tarde y que generalmente trabajan como asalariados en el comercio, la construcción y la hostelería.

Los portugueses constituyen el 11% de la población que vive en Andorra. Son los inmigrados más recientes, pero numéricamente constituyen el segundo grupo más importante del país. Son el grupo peor calificado laboralmente, el que está menos integrado y el que ocupa una posición más baja en la escala social. Los hombres suelen trabajar como jornaleros y las mujeres como empleadas en los supermercados o como trabajadoras dedicadas a la limpieza.

Los franceses constituyen el 7% del total de la población. Junto a los catalanes son los inmigrantes más antiguos, aunque numéricamente no constituyen un grupo tan importante como el de los catalanes. Generalmente están al frente de pequeños negocios dedicados al comercio y a la hostelería. El grupo de población francesa se halla muy poco integrado en la lengua y la cultura catalana.

Objetivo del estudio

En el contexto que se acaba de exponer, el objetivo del presente estudio es analizar como los grupos de diversa nacionalidad que actualmente viven en Andorra se sirven de los chistes para hablar de una manera indirecta de su situación, y para expresar como desearían que fuera la situación de los otros.

El presente estudio se centra en el análisis de chistes explicados por los andorranos y los extranjeros de origen español y catalán residentes en el país. No se analizan los chistes explicados por otros grupos de población, como son los franceses y los portugueses, aunque, como se ha visto anteriormente, también constituyen grupos muy significativos de gente residente en el país.

Tampoco se analizan los chistes explicados por grupos mucho más reducidos como los formados por ingleses, alemanes, etc., ya que, por lo general, se trata de población jubilada que ha elegido el país como lugar de residencia, pero que se halla muy al margen de la dinámica cultural y social del país.

Los chistes se comentan en función del contexto que los hizo posibles. Por lo que se refiere a su transcripción, además del chiste, se ha incluido el fragmento de conversación en que fue explicado. Con ello se pretende reflejar con la mayor fidelidad posible el contexto conversacional en que fueron explicados los chistes, y también dar a conocer las opiniones aportadas por los que participaron en la entrevista.

En la transcripción de los fragmentos de las entrevistas las intervenciones de los informantes se designan mediante las siglas I1, I2, etc. y la de los colectores mediante C1, C2, etc.

Los andorranos y la defensa de su identidad

En los chistes que se transcriben en este apartado aparece reflejada la defensa de la identidad andorrana a través de tres ideas fundamentales: la expresión de la propia autoestima, la defensa de la lengua oficial del país y la necesidad de frenar inmigración.

1. La guerra de Andorra con los Estados Unidos

El reconocimiento internacional de Andorra como un estado de pleno derecho y su ingreso en

la ONU propició la explicación de este chiste que fue muy popular en Andorra en aquel momento. El chiste plantea el tema de una hipotética guerra de Andorra con los Estados Unidos y expresa, en clave humorística, el sentimiento de autoestima de los andorranos por el reconocimiento internacional que ha logrado obtener su país (5).

I1 -¿Y aquel día en que el presidente del gobierno se puso a discutir con Clinton?

I2 -Fue serio ¿eh?

I1 -Pues hubo una discusión allá en la ONU. Bueno, cuando Andorra ingresa en la ONU... Se ve que a la salida se pusieron a discutir Clinton y el jefe del gobierno. Y al final (no sé como fue). Porque:

-Enséñame a hacer la "escudella" (6).

-Que no.

Una cosa de estas.

I2 -No. Por una botella de JB. Clinton le cogió la botella de JB que llevaba en la cartera el jefe de gobierno.

I1 -Vale, pues eso. Y entonces le dijo el jefe de gobierno... Dice:

- Pues ahora te declaro la guerra.

Y Clinton le dice:

-¿Pero tu estás chiflado o qué?

Dice:

-¿Nosotros? Dice: si tengo un ejército de porta-aviones acojonante.

Y él dice:

-Tranquilo. Que nosotros tenemos la bahía de Engolasters (7) con una barquita igual que la de los Pessons (8) y ¡controlado!

Dice:

-Pues nosotros tenemos una flota aérea acojonante.

Dice:

-A nosotros nos dejan unos aviones de Icona (9) de vez en cuando y no hay ningún problema ¿eh?

Dice:

-Es que nosotros tenemos cien millones de hombres.

Dice:

-¡Ea! Ya no haremos la guerra.

-¡Caramba!, dice, ¿por qué no?

-Dice:

-Es que cien millones de hombres en Andorra... ¿Dónde quieres que los pongamos a todos éstos? Para los prisioneros no tenemos sitio (10).

El chiste utiliza el tema del enfrentamiento bélico con la potencia más grande del mundo, los Estados Unidos, para poner de manifiesto el

sentimiento de autoestima de los andorranos. Así pues, los andorranos consideran que el único problema para no entrar en guerra radica en la falta de espacio que hay en su país para poner a los prisioneros. El chiste también refleja la situación de Andorra, que históricamente ha dependido de Francia y de España, y por lo tanto no ha necesitado disponer de infraestructura militar, ni de ejército, ni de prisiones.

En este chiste también pueden verse una serie de detalles relacionados con la particular visión del mundo de los jóvenes que lo explicaron.

Uno de los informantes utiliza el término “escudella” (plato típico de la cocina catalana) para ejemplificar el interés del presidente americano por un producto culinario autóctono. La negativa del andorrano de darle la receta es una de las causas del conflicto. El chiste expresa a través de este referente la idea de que Andorra, por el hecho de ser un estado soberano, puede jugar un papel importante como transmisor de unos referentes culturales propios de la cultura catalana.

El segundo informante que participa en la explicación del chiste utiliza otro referente que tiene mucho que ver con el desarrollo comercial que ha experimentado Andorra en los últimos tiempos. El informante plantea el origen de la disputa en la negativa del jefe de gobierno andorrano de dar al presidente americano una botella de JB. La referencia a esta marca de whisky, que se puede comprar en todos los supermercados de Andorra, puede verse como una manera de ironizar sobre la actividad comercial del país. El alcohol, el tabaco, los perfumes, etc. son productos que mucha gente compra cuando va a Andorra, ya que están libres de impuestos y por lo tanto son mucho más baratos que en los estados vecinos.

El chiste también contiene otros referentes específicos del país. Se citan, por ejemplo, el lago Engolasters y los Pessons (de un importante atractivo turístico) y también los aviones de Icona. Estos referentes se utilizan en tono irónico para mostrar las limitaciones del país, que no tiene mar ni aeropuerto y, por lo tanto, no puede tener portaaviones ni aviones para hacer la guerra.

2. La guerra en el Pas de la Casa

El catalán es la lengua oficial de Andorra y constituye uno de los signos más claros y evidentes de la identidad de los andorranos (11). El chiste, que fue explicado por tres jóvenes andorranos,

refleja la percepción que tienen muchos andorranos respecto a la falta de sensibilidad de los franceses hacia la lengua del país (12).

I1 -Normalmente el francés es muy suyo. Es muy chovinista. Vienen aquí, quieren hacer cosas...

I3 -Además siempre te dicen: -Andorra es Francia.

I1 -Sí. Y eso ya te toca bastante la moral.

I3 -Vienen aquí, se hacen ricos y se piensan que son los dueños de Andorra. Y esto no es así. Andorra es independiente y ya está.

I2 -Además son gente que no procura ni adaptarse ni hablar un poquito tu lengua. Yo cuando voy a Francia intento hablar... Es que si no ni como ni bebo ni voy a dormir.

I1 -Esto en parte es culpa nuestra, pero bueno. Somos un país turístico y nosotros demostramos que podemos aprender más lenguas, mientras que ellos no. Demostramos que somos más inteligentes que ellos.

I2 -¿Y la guerra que hubo aquí en el Pas de la Casa (13) por las fronteras?

I3 -¿Te acuerdas tío?

I2 -Entre franceses y gente de Andorra ¿no? Estaban allí. Pusieron dos trincheras... Y los andorranos gritaban:

-¡François!

Entonces [como son tontos los “gabachos”(14)] se levantaban y decían:

-¿Quoi?

-¡Pum!

(I3 -Como son tontos...)

-¡François!

-¿Quoi?

-¡Pum!

Al final los tíos empiezan a pensar... “Bueno ¿como lo podríamos hacer?” Dice: “Como todos [los andorranos] se llaman Joan, Josep... diremos: ¡Josep! y entonces se levantarán y...” Entonces, sale el gabacho y dice:

-¡Josep!

Y el andorrano contesta:

-¿Qui m'appelle moi?

El francés responde:

-¡Moi!

-¡Pum! (15).

Tal y como puede verse en las intervenciones que preceden a la explicación del chiste, los informantes opinan que los franceses que viven en Andorra no hacen ningún esfuerzo para hablar

la lengua del país. En el chiste se expresa esta idea presentando a los franceses como personas dotadas de poca inteligencia, incapaces de aprender la lengua del país y de ganar la guerra. En cambio, los andorranos demuestran ser más inteligentes y, además, su conocimiento de la lengua francesa les facilita vencer al adversario.

3. En Andorra había una plaga de ratas

Como consecuencia del desarrollo económico que se ha producido en Andorra en los últimos años, el número de inmigrantes que han llegado al país atraídos por la oferta de trabajo ha sido considerable. Ello ha provocado un desequilibrio entre la población andorrana y la extranjera de manera que los andorranos han pasado a ser una minoría en su propio país.

El chiste que se transcribe a continuación y los dos que le siguen reflejan el deseo que tienen muchos andorranos de reducir el elevado número de inmigrantes que llega al país.

I -En Andorra había una plaga de ratas. Había ratas por todos los sitios. Era eso de levantar una piedra y te salían cincuenta ratas. De debajo de los colchones y de las camas, de todos los sitios salían ratas. Entonces se reúne de extrema urgencia el Consejo General, el gobierno, el ejecutivo. Se reúnen todos: "Aquí hay que encontrar una solución" (y las ratas pululando por encima de la mesa). Entonces el jefe del gobierno dice:

-Ya tengo la solución.

Entonces, llama al copríncipe francés, François Mitterrand:

-Sí, oye Mitterrand, que tenemos este problema. ¿Nos lo podrías solucionar?

Y Mitterrand:

-Por supuesto. No hay ningún problema. Tranquilo. Ahora mismo te envío un helicóptero con la solución.

Al cabo de cinco minutos se oye un helicóptero que aterriza y bajan dos hombres con una cajita. Se la entregan al jefe del gobierno y se van. Entonces el jefe del gobierno ve que pone: "Instrucciones. Abra la caja y deje salir lo que hay dentro". La abre y ve que hay una rata, una rata muy pequeña, muy esmirriada. La suelta y ¡fenomenal!, al cabo de cinco minutos ya no queda ninguna rata. Todas están muertas.

Y todos felices. Entonces el jefe de gobierno llama a François Mitterrand:

-Oye ¿no tendrías por casualidad un portugués pequeñito...? (16).

El chiste es utilizado por los andorranos para hablar, de una manera indirecta, sobre la conveniencia de frenar la inmigración masiva de población portuguesa que ha llegado al país durante los últimos años. Para ello utiliza un referente muy conocido en el folklore europeo: el de la leyenda de "El flautista de Hamelin" (17).

4. Dos portugueses que quieren volver a Portugal

La situación causada por el elevado número de población portuguesa residente en Andorra es motivo de otro chiste muy conocido entre los andorranos y entre los residentes de origen catalán.

I -Son dos portugueses que quieren regresar a Portugal y no saben como hacerlo. Entonces dicen: "Nos dedicaremos a pedir caridad. A ver si así nos dan dinero y podemos pagarnos el billete".

Al cabo de unos días se encuentran de nuevo y uno de ellos dice:

-Yo sólo he recogido diez pesetas.

Dice:

-¿Qué te ha pasado?

-¡Oh!, mira, he puesto un cartel que decía: "Tengo una familia e hijos para alimentar" y sólo me han dado eso.

Y dice el otro:

-¡Ostras! ¡Pues si yo casi he recogido medio millón de pesetas!

-¡Ostras! ¿Y cómo lo has hecho?

-He puesto un cartel diciendo que quería volver a Portugal (18).

El chiste está centrado en el tema de la inmigración igual que ocurría en el chiste anterior. Sin embargo, en este caso, el protagonista no es un andorrano, sino un portugués. En el chiste, el portugués es consciente de la opinión que tienen los andorranos respecto a su presencia en Andorra y saca provecho de esta situación. Aunque en este caso el chiste fue explicado por un residente de origen catalán, el chiste es muy conocido entre los andorranos.

5. *Cómo meterías cuatro portugueses en un taxi*

El chiste que se transcribe a continuación también está centrado en el tema de la inmigración, pero trata de otro aspecto que es origen de muchos conflictos, no sólo en Andorra, sino en la mayoría de los países desarrollados. Se trata del tema de la inmigración ilegal.

I -Estamos en Portugal, ¿no? Entonces, ¿cómo meterías cuatro portugueses en un taxi?

-(?)

-Diciendo que va hacia Andorra.

-Y ¿cómo los harías bajar?

-(?)

-Diciendo que en la frontera piden los papeles. Porque, claro, aquí un peón gana dinero... se saca un dinero. Y entonces... ¿cómo los harías bajar? Pues diciendo que en la frontera piden papeles, porque hay muchos, muchos ilegales. Yo un día fui a la policía... Me encontré una cartera y la fui a devolver y me encontré un señor allá que le decían:

-Mire, usted tiene tres días para irse ¿eh?, porque no tiene los papeles y se tiene que ir. El tío estaba allá:

-¡Oh! que mi familia... que mis hijos...

Bueno, lo típico, para quedarse, porque claro, si allá no tienen dinero y aquí ven que pueden ganar algo... Es normal. Y supongo que lo debían echar del país. Pero es eso, que hay muchos, muchos ilegales (19).

Los extranjeros y la defensa de su identidad

De acuerdo con la legislación que actualmente hay en Andorra, para obtener la nacionalidad andorrana es necesario haber vivido como mínimo 25 años en el país y además demostrar que se conocen las instituciones, la historia y la cultura del país.

La dificultad de obtener la nacionalidad andorrana provoca que el número de extranjeros residente en Andorra sea elevado. Actualmente representa un 70% de la población total del país (Comas d'Argemir y Pujadas 1997:66). Estos residentes ven que los andorranos gozan de privilegios políticos y laborales que ellos no pueden tener, y consideran su posición como muy

discriminatoria. Por ello se muestran críticos respecto a esta situación (20).

El chiste que se transcribe a continuación y el siguiente reflejan el punto de vista de esta población que lleva muchos años viviendo en el país, pero que aún no ha podido acceder a la nacionalidad andorrana.

6. El diablo es andorrano

El chiste es muy conocido entre los españoles y los catalanes residentes en Andorra. No obstante, la versión que se incluye a continuación fue explicada por un joven andorrano (21).

I -Un chiste que se explica bastante entre los jóvenes es aquel del residente andorrano que se

muere y va al cielo. Y allí ve que el cielo es muy aburrido: ni sexo, ni drogas, ni rock and roll ni nada por el estilo. Entonces se va a ver a San Pedro:

-Oye, San Pedro, que esto es muy aburrido, ¿no me podrías dar una dispensa para ir a pasar una semanita al infierno? no sé, para descansar y para ver qué tal es eso.

Entonces San Pedro le dice:

-De acuerdo, pero vigila, ¿eh?, que el demonio es andorrano. Vigila, ¿eh?, vigila.

-Es igual. Va, déjame ir, por favor.

Y San Pedro se lo concede.

Baja al infierno y, nada más llegar, ya aparece Satanás y... alegría, juerga, droga, sexo y rock and roll. Pasa la semana, vuelve al cielo y le dice a San Pedro:

-Oye, San Pedro, que me lo he pasado mejor en el infierno y me gustaría mucho... Prefiero ir al infierno.

Y San Pedro le dice:

-¡Pero tu estás loco! ¡Pero si el demonio es andorrano!

-Es igual. Yo quiero ir al infierno.

-De acuerdo. Tu verás.

Le envía al infierno y nada más llegar:

-Hola Satanás, ¿qué tal?

Y Satanás le dice:

-Tu quieto. Ponte dentro de esta olla, de esta marmita, y a quemarte.

-Pero oye, ¿no me reconoces?, si acabo de pasar una semana de juerga aquí.

-Precisamente. Tu venías de turista y ahora vienes de residente.

Éste es para reírse de los andorranos. Estos chistes los explican los residentes y también los andorranos que no estamos de acuerdo con el trato que se les da aquí en Andorra (22).

El chiste expresa la diferente percepción que tienen del país los turistas y los residentes. Andorra es un país que tiene un gran atractivo turístico gracias a la actividad comercial (con sus productos libres de impuestos) y a la gran oferta lúdica (instalaciones deportivas, piscinas, centros termales, actividades de montaña, excursiones, deportes de nieve en invierno, etc.), pero la población residente, que vive y trabaja en Andorra, no goza de las ventajas que tienen los andorranos y, por lo tanto, se siente insatisfecha.

7. ¿Quien prefieres que se muera, un portugués o un andorrano?

La población española que vive en Andorra teme, que la masiva inmigración portuguesa que ha llegado al país en los últimos años, le sea una competencia importante en el terreno laboral. Este último chiste, muy conocido entre el grupo de inmigrantes españoles no catalanes, ilustra la posición de este grupo (que llegó a Andorra entre los años 60 y 70) respecto a los inmigrantes portugueses que han llegado más recientemente y de forma mucho más numerosa.

C -¿Cómo era el proceso de buscar trabajo aquí en Andorra? ¿Cómo se buscaba trabajo?

I -A todas horas.

C -Pero... ¿A través de algún conocido? ¿Ibas a pedirlo?

I -Pues tu venías a una obra:

-Oye ¿que necesitáis peones?, ¿necesitan albañiles, paletas?

-Pues mira no, pero resulta que allí necesitan. Y te ibas y había trabajo. Había trabajo, mucho, y en las tiendas igual. E incluso que fulano paga un duro más, que en la otra obra pagan un duro más a la hora. Así que fíjate, había mucho trabajo y poca gente. Pero claro luego se empezó a venir, a partir de... Los 70 fueron buenos todos, pero a partir de los 80 empezaron a venir portugueses. Ya empezó a poblarse más, porque aquí habíamos venido unos cinco o seis, cuando yo vine, y ahora habrá pues diez mil. Pues si de Salamanca había diez o doce pues ahora hay mil. Igual que los portugueses. Como dice el

chiste... ¿Sabes tú el chiste ese?:

-¿Quien quieres que se muera un portugués o un andorrano?

-(?)

-Un andorrano.

Dice:

-¿Por qué?

-Porque si se muere un andorrano, es un andorrano menos. Se muere un portugués y vienen cien al entierro y se quedan aquí sesenta a trabajar.

¿Sabes? Entonces no. Y eso que te digo, a lo mejor estaba uno de Salamanca e iba, y venían después dos o tres o cuatro o diez. Y de León yo traje también a alguno, dos o tres nada más (23).

El chiste refleja el deseo de los españoles no catalanes de mantener su condición de grupo mayoritario en el país (que constituye, como se ha visto anteriormente, el 45% del total). Así pues, su deseo sería que no aumentara el número de población andorrana ni tampoco el de la población inmigrante de origen portugués.

Conclusión

El análisis de los chistes seleccionados pone de manifiesto que tanto los andorranos como los extranjeros utilizan los chistes para hablar indirectamente de su situación, en el contexto de un país que ha experimentado una importante transformación económica, política, demográfica y social en los últimos años.

Así, los andorranos, que son una minoría en su país, sienten la necesidad de reforzar su identidad y de conservar su estatus. Por ello, explican chistes en los que se refleja el sentimiento de autoestima que tienen hacia su país, su lengua y su cultura.

Por otro lado, si bien los andorranos están satisfechos y se benefician del desarrollo económico que ha sufrido Andorra en los últimos años, temen que la masiva inmigración (especialmente la última, de origen portugués) amenace su identidad y por ello explican chistes que les permite resolver a través de la fantasía esta contradicción.

Finalmente, los inmigrantes de origen español (no catalanes) ven que el importante flujo de población portuguesa que ha llegado recientemente al país les supone una competencia a nivel laboral y, por lo tanto, también desearían que esta inmigración descendiera.

Notas

(1) Algunos de los contenidos de este artículo fueron expuestos en la comunicación «Jokes about national groups in Andorra» presentada en *The Twelfth International Congress of the International Society for Folk Narrative Research* celebrado en Göttingen, Alemania, los días 26 a 31 de julio de 1998.

(2) La investigación formó parte de un proyecto financiado por el gobierno andorrano entre los años 1993 y 1995.

(3) La unidad lingüística y cultural de estos territorios se explica por razones históricas. Pertenecieron durante siglos a la corona catalano-aragonesa, pero distintos problemas dinásticos provocaron progresivamente su fragmentación y su vinculación a los estados de España, Francia e Italia. El área cultural catalana comprende los siguientes territorios: Andorra; las regiones del Rosselló, la alta Cerdanya, el Conflent y el Capcir al sur de Francia; la ciudad de l'Alguer en la isla de Cerdeña (Italia); y las regiones de Cataluña, Valencia, las islas de Mallorca, Menorca y las Pitiüses, así como una franja al oeste de Cataluña que depende de la administración aragonesa, en el estado español. De estos territorios, solamente Andorra tiene como única lengua oficial el catalán.

(4) Los siete microestados europeos son: Andorra, Liechtenstein, Luxemburgo, Malta, Mónaco, San Marino y el Vaticano. De ellos, Andorra es el segundo en extensión, después de Luxemburgo y el tercero en número de habitantes, después de Malta y de Luxemburgo (Comas d'Argemir y Pujadas 1997: 39).

(5) Este chiste y una variante del mismo se encuentran transcritos en la lengua original y comentados en Oriol (1997: 51-57).

(6) La "escudella" es un plato típico de la cocina tradicional catalana. Se elabora a base de arroz o pasta que se hace hervir en un caldo de carne, legumbres y verduras. En el plato se añaden, también, los ingredientes que se han cocido previamente en el caldo: col, garbanzos, alubias, etc., y la carne desmenuzada.

(7) Se refiere al lago de "Engolasters", un lugar de gran atractivo turístico.

(8) Los Pessons son un grupo de lagos situados en un paraje de una gran belleza.

(9) Se trata de los aviones que se utilizan en España para apagar incendios.

(10) El chiste fue explicado en catalán por dos jóvenes andorranos en una entrevista en la que participaron un grupo de amigos de edades comprendidas entre los 18 y los 23 años. El chiste surgió cuando se les preguntó acerca de los chistes que estaban de moda en Andorra en aquel momento. [Ref. Entrevista F26].

(11) No deja de tener cierta ironía el hecho de que una lengua que es hablada por cerca de nueve millones de habitantes sea reconocida internacionalmente sólo por el hecho de ser la lengua oficial de Andorra, un estado de 64.000 habitantes. En otros territorios, como por ejemplo en Cataluña, el catalán es también lengua oficial pero comparte su oficialidad con el español que es la lengua oficial del estado. Así pues, el español, en tanto que lengua del estado, es la única que goza de un reconocimiento en el extranjero. La oficialidad del catalán (una len-

gua románica de extraordinaria vitalidad) se ha conseguido en el ámbito internacional gracias a la particular situación política de Andorra y para los andorranos éste es un motivo más de orgullo y de satisfacción.

(12) El chiste fue explicado en catalán, pero se intercalaron frases en francés ya que los informantes conocían el catalán, el español y el francés. En este artículo se ha traducido el texto al español pero se han mantenido las intervenciones en francés tal como fueron pronunciadas.

(13) El Pas de la Casa es el núcleo de población donde se encuentra la aduana española y francesa. Corresponde al enclave andorrano más próximo a Francia en la que es la vía de comunicación más frecuentada para el paso de vehículos.

(14) Palabra utilizada por los catalanes para designar a los franceses del sur de Francia y por extensión a los franceses en general.

(15) El chiste fue explicado en catalán por tres jóvenes andorranos en el transcurso de la misma entrevista en que fue explicado el chiste "La guerra de Andorra con los Estados Unidos". [Ref. Entrevista F26].

(16) El chiste fue explicado en catalán por un joven andorrano en una entrevista orientada a conocer las formas de diversión y de entretenimiento de los jóvenes en Andorra. [Ref. Entrevista F13].

(17) La leyenda se halla en la colección de los hermanos Grimm publicada en los años 1816-1818. De las distintas ediciones que se conocen de esta obra cabe destacar la recientemente publicada a cargo del Dr. Hans-Jörg Uther que incluye comentarios y notas actualizadas de cada una de las leyendas (Grimm 1993). La leyenda "Die Kinder zu Hameln" se encuentra en el vol. I, pp. 216-217.

(18) El chiste fue explicado en catalán por un informante residente en Andorra de origen catalán. La entrevista estaba centrada en la situación que vivía la población extranjera en Andorra y el informante explicó el chiste, que él había oído explicar a los andorranos, para ilustrar la opinión de éstos respecto a la inmigración portuguesa. [Ref. Entrevista F14].

(19) El chiste fue explicado en catalán por un joven andorrano. [Ref. Entrevista F17].

(20) Sobre la situación jurídico-política de la población que actualmente reside en Andorra, en el contexto de un país en que los andorranos son una minoría, se puede consultar Comas d'Argemir y Pujadas (1997: 59-66).

(21) Una variante de este chiste, que fue explicada por un extranjero de origen catalán residente en Andorra, se encuentra transcrita y comentada en Oriol (1997: 57-60).

(22) El chiste fue explicado en catalán por el mismo joven andorrano que explicó el chiste "En Andorra había una plaga de ratas". [Ref. Entrevista F13].

(23) El chiste fue explicado en lengua castellana por un español de León, de 61 años de edad. El chiste surgió espontáneamente en una entrevista en la cual el informante explicaba su experiencia personal cuando en su juventud llegó a Andorra buscando trabajo. [Ref. Entrevista EE51].

Bibliografía

BASCOM, William (1954) "Four functions of folklore". **Journal of American Folklore**. Vol 67: 333-349 [Incluido en DUNDES, Alan (1965) **The study of folklore**. London, Prentice-Hall].

BRUNVAND, Jan H. (1986) **The study of American folklore**. New York/London, W. W. Norton & Company, 3ª ed. [1ª ed. 1968].

COMAS D'ARGEMIR, Dolors y Joan Josep PUJADAS (1997) **Andorra, un país de frontera**. Barcelona, Alta Fulla.

FREUD, Sigmund (1973) "El chiste y su relación con lo inconsciente". **Obras Completas**, Vol. 1. Madrid, Biblioteca Nueva, 3ª ed., pp. 1029-1167 [1ª ed. en alemán 1905].

GRIMM (1993) **Deutsche Sagen**. Edición a cargo de Hans-Jörg Uther. Münche, Diederichs.

ORIOU, Carme (1997) **Estudi del folklore andorrà en el seu context: "La guerra d'Andorra amb els Estats Units" i altres mostres de folklore**. Barcelona, Alta Fulla.

La metafolklore idea: el sistema de los géneros más allá de la polaridad *etic/emic*

Juan Antonio del Río Cabrera*

1. La polaridad *etic/emic* en el ámbito folclórico. Sus implicaciones metodológicas en las labores de recopilación y en el tratamiento de los géneros

Aunque se encuentran referencias sobre la definición y delimitación de los géneros desde el nacimiento de las investigaciones folclóricas, como en los hermanos Grimm, sólo en las últimas décadas han ido tomando conciencia los estudiosos de su centralidad como eje de cualquier indagación seria sobre el folklore, debido a su relevancia e implicaciones de todo orden. Buena parte de esta reacción tardía se debe al lastre de su identificación con los géneros literarios, todavía en parte vigente a pesar de la conexión cada vez mayor del folklore con la Antropología. Así, aún no han alcanzado los géneros folclóricos su plena autonomía de los géneros literarios, a pesar de las ya antiguas recomendaciones, realizadas en 1929, de Jakobson y Bogatyrev (1986:20-21), y parte de la terminología acuñada en la Literatura se aplica aún en las ciencias humanas, con efectos a veces tan cruciales como tergiversadores, como «literatura oral» para referirse al folklore oral, y «textos» para llamar a ítems transmitidos oralmente.

Tales usos son incoherentes desde su etimología (Ong 1987:20-21) y apuntalan el supuesto isomorfismo, más que discutible, existente entre las tradiciones orales y las literarias, como ya he señalado (del Río Cabrera 1998). Por este camino se subestima «(...) la significativa diferencia que hay entre un texto literario y la transcrip-

ción de una obra folclórica que, sin más, la deforma irremediablemente y la traspone a otra categoría» (Jakobson y Bogatyrev 1986:19), porque no existen tales «textos» en el folklore oral, ni siquiera en grupos humanos con escritura, sino en la tradición escrita. Paradójicamente, esta terminología ha calado tan hondo que la usan con frecuencia Honko (1968: 53), Ben-Amos (1976; 1977:1; 1992), Dundes (1975: 965) u Oring (1993:135), empeñados precisamente en estudiar los géneros folclóricos sin derivarlos de los literarios.

Consecuentemente con ésta y otras dependencias, la mayoría de las escuelas que se han ocupado de los géneros folclóricos los han definido y delimitado a partir de aspectos normativos, sin tener en cuenta las conceptualizaciones nativas. Las que no seguían ese camino, como la de Aarne y Thompson (1961), se desentendían del problema y otorgaban a la noción de «género», bajo su supuesta neutralidad teórica, un papel secundario y clasificatorio, dándola por sentada como criterio para la subdivisión de la narrativa folclórica y desdeñando en la práctica su relevancia cultural.

Quizás sea Malinowski el primero en conectar claramente a los géneros con los contextos socioculturales, en una línea precursora de la perspectiva *emic* (1985:171), como buena parte de las otras escuelas lo han sido de la *etic*. Pero el enfrentamiento teórico de ambas vías se va a producir tras la formulación de esta distinción en los años cincuenta por Pike (1954), rápidamente extendida en las ciencias sociales y convertida en oposición irreductible. Sintetizando, mientras que el enfoque *etic* es externo a la cultura estudiada y sus unida-

* Olvera, Cadiz, España.

des y clasificaciones han sido creadas por el estudio, el enfoque *emic* es interno y se centra en las unidades y clasificaciones nativas.

En la «nueva folklorística» subyace desde su nacimiento esta oposición. Sus representantes presentan como principales características comunes su fascinación por los éxitos de la Lingüística de su tiempo y su adscripción o acercamiento a análisis de tipo *emic* en lugar de *etic*, como venía siendo habitual. El sostenimiento de la polaridad tanto por este movimiento, de gran importancia en las últimas décadas, como por las escasas alternativas viables que se le han presentado (Honko 1976:22; Ben-Amos 1992:19), la ha convertido en decisiva para el debate teórico sobre los géneros folklóricos y, también, en la piedra de toque y la puntilla que ha impedido hasta ahora el cambio real de paradigma y ha convertido a la «nueva folklorística» en un conjunto de recomendaciones a veces acertadas, en la sustentadora de una revolución que en realidad, y desde hace ya treinta años, aún está pendiente.

Paradójicamente, y como suele con frecuencia ocurrir, uno de los mayores detonantes del cambio de orientación se encuentra, más que en Bascom y otros autores relacionados con este movimiento, en especialistas de otras orientaciones que, procurando clarificar seriamente la misma temática, consiguen como premio a sus esfuerzos dejar las contradicciones aún más al descubierto. Este papel le ha tocado a Dundes (1964; 1971; 1975; 1980; Georges y Dundes 1963) que, en sus afanes por aplicar un método joven entonces, el estructural, a la conversión del folklore en una ciencia (Dundes 1964:112), se encuentra con la paradoja de que no se pueden diferenciar distintos géneros por medio de criterios exclusivamente internos y morfológicos (Dundes 1964:110; 1975), ya que «(...) morphological analysis may reveal that a given structural pattern may be found in a variety of folklore genres» (Georges y Dundes 1963:111). Estas decepcionantes conclusiones de un investigador por otra parte tan competente le conducen, a pesar de sus ataques al funcionalismo (Dundes 1975:961) y al uso de los criterios externos para definir los géneros (Dundes 1975:961-962; 1980:22), a acudir a estos últimos para tapar las grietas de su sistema (Georges y Dundes 1963:117, nota 16) o a intentar reorientar su teoría hacia rumbos menos obstinadamente centrados en los rasgos «textuales» (Dundes 1980).

Llega a proponer una solución más radical, a la que ya apuntaban otros investigadores desencanta-

dos ante la magnitud y complejidad del problema, en un artículo que constituye en su bibliografía una excepción, quizás también un respiro y una confesión (Dundes 1971). Asegura en él que el concepto de género dificulta la investigación folklórica porque impide examinar las *folk ideas* que subyacen a las expresiones verbales, es demasiado estrecho y superficial y, además, deja fuera un amplio dominio del folklore que no puede constreñirse a ningún sistema de categorización existente y que, consecuentemente, no ha sido y no será completamente explorado mientras prevalezca el paradigma investigador basado en los géneros.

Mientras Dundes encontraba a su pesar contradicciones entre supuestos teóricos y realidades fenomenológicas, Bascom llevaba ya dos décadas recorriendo el mismo camino en sentido contrario, y pasaba de estudiar los géneros nativos en culturas alejadas de las tradiciones occidentales al cuestionamiento de las suposiciones clásicas sobre los géneros. No me parece una mera coincidencia que realizara buena parte de sus trabajos de campo en África (Bascom 1943; 1969), como varios de sus sucesores. Investigar en culturas tan distintas a la de origen proporciona un contraste mayor que, en estos casos, ayuda a poner en duda los valores teóricos supuestamente universales generados por las tradiciones europeas. Bascom afirma que «myth, legend, and folktale are not proposed as universally recognized categories, but as analytical concepts which can be meaningfully applied cross culturally even when other systems of 'native categories' are locally recognized», a la vez que reconoce que distintos pueblos subsumen estas tres categorías en una sola o distinguen los cuentos de otra más amplia (1965: 5 y 15). A pesar de sus protestas en contra, no puede armonizar teóricamente el mantenimiento de categorías genéricas universales con los géneros de las culturas particulares.

Los autores que le han seguido, los que integran la «nueva folklorística», van a profundizar en las consecuencias teóricas generadas, que intentan resolver de distintas formas. Voy a dejar aparte hipótesis como la de Abrahams, sugerente pero descartable para mi propósito porque él mismo reconoce que, como sólo tiene valor heurístico, constituye «un marco arbitrario de referencia» (1976: 210) y no una formulación tipológica. Me voy a centrar en el autor más sólido del grupo, Ben-Amos, y el mejor exponente de las teorías rivales, Honko, que son además los que han abordado el problema de los géneros folklóricos de forma más tenaz y más han confrontando sus hipótesis.

Ben-Amos parte de la confrontación entre dos sistemas incompatibles, pero que poseen su propia consistencia lógica interna. El primero está formado por las categorías que imponen los investigadores para clasificar los géneros, «modelos de organización de los textos», y el segundo por los géneros nativos, «modos culturales de comunicación». Como esta división deriva claramente de la polaridad *eticlemic* y Ben-Amos tiene muy presente el chasco de Bascom, se decide por el segundo polo (1976: 215 y 216). Por tanto, dedicará sus obras posteriores a desglosar la necesidad de estudiar la taxonomía genérica de los nativos antes de pasar a intentar construir teorías interculturales.

Aunque Ben-Amos lleva a cabo al menos cuatro formulaciones de los rasgos genéricos que reconoce el nativo (1976:227; 1977:2; 1989:182; 1992:23-24), la tercera de ellas circunscrita a los cuentos pero exportable a otros géneros, sin contar precisiones aparentemente menores (1976²; 1976³), se ha mantenido fiel a la analogía gramatical, como exponía en una carta que me escribió en 1996. No en balde Ben-Amos, cercano junto a Abrahams a la Etnografía del Habla (Bauman y Sherzer 1975) estaba impresionado, como tantos otros representantes de las ciencias sociales de sus comienzos, por los éxitos de la Lingüística.

El sistema de los géneros nativos constituye una gramática del folklore y el hablante es sensible a sus reglas aunque no sea necesariamente consciente de ello. Este sistema también constituye un metafolklore cultural, una noción introducida por Dundes y definida como «a folkloristic commentary about folklore genres» (1966:505-516), que admite para Ben-Amos una mayor extensión semántica, y pasa a englobar el enunciado cultural explícito de la concepción que tienen los hablantes de sus propias formas de expresión, formulado a la vez en palabras y en comportamientos.

Para Ben-Amos prosa y poesía constituyen un sistema binario y ontológico de categorización de la tradición oral, cuyo rasgo crucial primario de diferenciación es la infraestructura métrica y que no admite posiciones intermedias, porque «a message is either rhythmic or not». En cambio, los rasgos temáticos y de comportamiento constituyen un sistema sólo fenomenológico. Aunque reconozca que esto es una hipótesis, define sintomáticamente el género étnico, a partir de ella, como una forma de arte verbal que consiste en un conjunto de atributos temáticos y de comportamiento, y cree que se pueden formular paradigmáticamente las relaciones entre los dis-

tintos elementos del sistema folklórico (Ben-Amos 1976:228, 230 y 231). Pero la modificación final que realiza a la segunda versión de un artículo ya apunta a la sustantivación de los géneros, porque los dota de capacidades prescriptiva, distintiva y taxonómica (Ben-Amos 1976³: 40, frente a 1976 y 1976²), pasando así de la búsqueda de los rasgos por los que los nativos catalogan las expresiones a su reificación como géneros...antes de haberlos deslindado, creando así un círculo ilógico.

Jason también se da cuenta del problema y, sin citar a Ben-Amos, se pregunta:

«Returning to poetics, we find the argument somewhat circular (an uncomfortable discovery!): how about poetic analysis establishing groups of texts = genres and now using the concept of genre to execute poetic analysis?» (1986:187).

Esta incongruencia deriva de otras dificultades que Ben-Amos reconoce. Por un lado, «for the demarcation of genres to be culturally communicable, they need to be conceived and perceived as distinct verbal entities». Y esto, comentario, no está ni mucho menos claro para los nativos. Por otro, la formulación sistemática del paradigma de los rasgos de cada género requiere una investigación completa de un folklore, una cultura y una sociedad y sólo entonces será posible observar las formas de arte verbal que los hablantes nativos usan (Ben-Amos 1977:2 y 7). Este propósito, preconizado pero no puesto en práctica globalmente para los géneros, es muy similar al que Jakobson y Bogatyrev (1986:20-21) habían propuesto muchos años antes y Oring (1993:135), para la narrativa, algunos después.

En el último artículo que he usado, de 1992, Ben-Amos, sin abandonar sus principales supuestos, lleva a cabo cambios considerables. Defiende que unir géneros y universales constituye una contradicción en los términos, ya que las categorizaciones universales sólo pueden ser construidas por Dios, y quizás descubiertas en la naturaleza por mortales como nosotros. Pero, como los géneros no son productos de la naturaleza sino del género humano, no pueden ser universales. Pasa después a considerar hipotéticamente que los universales no son los géneros, sino las propiedades pregenéricas del folklore hablado, que tienen lugar en dos niveles, sonido y significado, o presentacional y referencial, y señalan los límites entre formas de hablar y valores de lo hablado. El

desplazamiento al primer nivel de la diferenciación «ontológica» entre los géneros es otro síntoma de su creciente decepción, que asume explícitamente en la carta citada pero resuelve de forma similar (Ben-Amos 1992:9-10 y 23-24; 1976:229; 1992:25).

La principal debilidad teórica de Ben-Amos estriba en que, a pesar de su insistencia en los sistemas nativos, está poco menos influido que los representantes de los sistemas analíticos convencionales por estos últimos. Honko critica razonablemente a Ben-Amos que, para describir los sistemas de géneros étnicos, se ve obligado a usar constantemente categorías *etics*, como «ritual», «política», «dioses», «héroes humanos», «religioso» o «histórico» (Honko 1989:19; Ben-Amos 1976:232). Aunque, evidentemente, éstas no son términos genéricos, son también conceptos elaborados por los investigadores.

Pero por esta línea crítica se puede ir más lejos, porque Ben-Amos está otra vez sustantivando las concepciones conscientes nativas desde una metodología más *etic* de lo que pretende, ya que no se puede rastrear el sistema ni el supuesto «metafolklore» nativo a partir de comentarios descoordinados entre sí. La sociedad no define explícitamente los géneros, sino que los usa, y es evidente, como señala Honko, que se diferencia extraordinariamente la situación del recolector, ocupado trabajosamente con un nativo en aclarar dos o tres designaciones indígenas de los géneros narrativos, con otra en la que la alusión a una tradición particular se lleva a cabo en una auténtica situación de comunicación grupal, con dos palabras o un simple gesto (1976:24).

Por otra parte, y ésta es otra de las rendijas, que no percibe Honko porque comparte ciertas deficiencias teóricas con Ben-Amos, por las que se le cuelan a éste supuestos analíticos «universales» en su intento de construir una teoría étnica de los géneros, lo que este último está llevando a cabo es un desplazamiento semántico de la oposición cuento-canción a la de prosa-poesía, que se produce por no tener otra vez en cuenta las diferencias entre los rasgos de la escritura y la oralidad (Jakobson y Bogatyrev 1986:19). Si aceptáramos la diferenciación de Ben-Amos no deberían existir las salmodias y oraciones, incluido el rosario, los componentes orales de algunos juegos o el canturreo mnemotécnico que servía para memorizar las tablas de multiplicar, porque en el plano que se sitúan no podría haber nada. Por otra parte, casos como éstos no se dan sólo en nuestra cultura, ya

que Zumthor reconoce tres modalidades de producción del discurso en algunas africanas, la voz hablada, la salmodia y el canto melódico (1983:178). Además, la diferenciación de prosa y poesía no es usual en culturas orales o semiletradas, sino en individuos letrados.

El principal y más brillante contrincante de Ben-Amos, Lauri Honko, el último gran retoño finés, adopta una posición marcadamente *etic* (1968; 1976; 1987; 1989). Vuelve a tratar los géneros como categorías para la clasificación, «tipos ideales», un concepto sociológico que toma de Weber (1987: Tomo I), y no como entidades reales. Los géneros sirven para el almacenamiento y la recuperación de información, pero no existen en la cultura misma, porque en ésta sólo hay una multitud de textos, más o menos cercanos a los tipos ideales. El sistema para conseguir organizar los materiales a partir de éstos, es una amplificación y adaptación del de Littleton (1965), y consiste en la utilización de dos dimensiones, en continuum y relacionadas, fabuloso-histórico y sagrado-profano, con las que clasificar los géneros narrativos. Para Honko, el reconocimiento de los géneros folklóricos como «tipos ideales» y la formulación de un sistema de categorías sobre esa base tendrán un efecto positivo en la investigación porque eliminarán los debates perennes, frecuentemente fútiles, sobre las definiciones de las formas folklóricas, y presagia, por tanto, que el progreso en los estudios genéricos consistirá en un incremento de la eficiencia en el almacenamiento y la recuperación de la información. Ya algunos de sus predecesores, como Thompson, habían intentado construir arquetipos de los cuentos (1972:549-551).

Consecuentemente, para Honko la tradición portadora no está interesada en qué géneros son, cómo se definen o sus relaciones mutuas, sino que usa el sistema en parte automáticamente, como el lenguaje, en parte conscientemente, y la conciencia del género emerge más entre los especialistas de la tradición (1989:15). Por tanto, sus pertinentes críticas a la analogía gramatical, propiciada por el abandono en los últimos años de convertir la Lingüística, tan admirada por Ben-Amos, en una ciencia casi exacta de corte estructuralista, a la que añadido que sus divisiones fundamentales no pueden aplicarse directamente al folklore oral, porque éste no cubre sólo aspectos lingüísticos, sino también extralingüísticos y extragramaticales, no le impiden a Honko estar preso de la misma disyuntiva, la oposición *eticlemic*.

Metodológicamente, el excesivo empirismo teórico de Ben-Amos le lleva a plegarse a la información etnográfica (1976²: XXVI), uno de los callejones sin salida a los que empujaba el dilema de Bascom. Se fía demasiado de los contenidos verbalizados, que sustantiva al modo de las «categorías analíticas», y desatiende que, incluso para estudiar los géneros nativos, una parte del proceso investigador seguirá siendo *etic*, como él mismo de todas formas hace. Una disciplina no se construye sólo a partir de datos, sino que necesita una terminología y unas hipótesis que, además, no se pueden imponer sin contrastarlas, porque se vician en un círculo ilógico.

En cambio Honko, de apreciaciones metodológicas generalmente más congruentes y matizadas, es inconsecuente al despreciar tanto *a priori* los datos empíricos y quedarse sólo en unos tipos ideales que intenta imponer por consenso académico, sin conseguirlo, siguiendo la otra vía abierta por Bascom y llegando a otro callejón sin salida.

Ambos se apartan, cegados por el brillo de la polaridad *etic/emic*, del claro principio de complementariedad que en realidad subyace a sus distintos sistemas.

2. Modelo para superar la polaridad *etic/emic*. Sus implicaciones

Yo he construido mi modelo partiendo de ese principio de complementariedad y he desarrollado una tercera vía, novedosa para la delimitación genérica si consideramos el estado de la cuestión expuesto hace poco por Harris (1995:515). La disyuntiva *etic/emic* es falsa porque ciega que ambas perspectivas no tienen más que constituir distintas fases que se complementan y apoyan en un mismo proceso teórico. Intentar construir una teoría sin usar las herramientas investigadoras que sucesivas generaciones han ido forjando es una ingenuidad, mientras que negar *a priori* la capacidad de los nativos de distinguir y elaborar los elementos de su propia cultura constituye un grave error. Otra cosa es que las herramientas metodológicas no puedan refinarse aún más, o incluso sustituirse, o que los nativos tengan que ser plenamente conscientes de sus producciones conceptuales.

Para empezar, estoy más de acuerdo en el punto de partida con Ben-Amos que con Honko, porque no se puede negar la existencia de sistemas genéricos nativos porque aún no se haya logrado descubrirlos. Pero, ¿qué metodología podemos uti-

lizar para intentar hacer ésto, si es que existen? Ben-Amos, consecuentemente con su suposición de que hay que aplicar al ámbito del folklore el esquema de la Lingüística, como constantemente repite, se despreocupa de la metodología. de ahí que sólo proporcione algunos ejemplos en favor de su teoría, basados sobre todo en estudios de distintos autores sobre culturas africanas (Ben-Amos 1977), a pesar de sus quejas sobre la falta de estudios de culturas completas, dando por sentadas sus suposiciones sin descripciones etnográficas. Incluso los rasgos pregenéricos son una hipótesis y los presenta como tal (Ben-Amos 1992). Con otras palabras, la teoría sepulta la investigación.

Por mi parte y con la dirección de Honorio Velasco, me he basado en el estudio de una cultura, centrándome básicamente en una población andaluza concreta, Olvera (Cádiz). Lo que aquí presento es un resumen de la metodología usada y las conclusiones provisionales alcanzadas.

Consideré conveniente no abordar directamente a los nativos, porque éstos no tienen porqué ser conscientes de los géneros y porque en las entrevistas basadas en interrogatorios directos pueden conducirnos, llevados por el deseo de ayudar o por las dificultades comunicativas con el folklorista, que a fin de cuentas maneja otros conceptos, a la confusión o la distorsión. Es más, como posteriormente descubrí, los comentarios directos sobre los géneros apenas constituían el 2% de los 348 ítems que formaban parte de las conversaciones analizadas. Asocié, además, la temática de los géneros a factores pertinentes distintos de los mismos géneros, especialmente los contextos y las situaciones, para abordar el estudio de forma más objetiva, investigando hasta qué punto estos factores son determinantes de la supuesta conciencia cultural genérica.

Partí de las técnicas de trabajo de campo etnográficas. Como soy nativo de Olvera y he residido casi ininterrumpidamente en ella, tenía un buen camuflaje para pasar lo más inadvertido posible, sin tener que actuar la mayor parte de las veces como folklorista o antropólogo. Consolidé esta estrategia procurando intervenir en las conversaciones como cualquier otro nativo, y recoger las expresiones en las situaciones en las que tenían lugar, el denominado «contexto natural» o «contexto de uso», sin forzar las conversaciones y, sobre todo, sin recurrir a medios evidentes de recogida, como el consabido *cassette* o el *inocente* bolígrafo, a su vez medios también evidentes de distorsión contextual. Por tanto, en mi estudio he ju-

gado alternativamente un doble papel, animado por la convicción de que el investigador es, a su pesar, un actor más y, por tanto, un factor de distorsión de las *performances*.

Cuando la memoria, o las notas apresuradas que tomaba inmediatamente después, no me acompañaban debido a la amplitud del ítem, realizaba grabaciones posteriores para recogerlos. También documenté los contextos, mediante un estudio de comunidad, y las situaciones en los que se inscriben. Tuve en cuenta y anoté para este fin, ítem a ítem, diversas características de los actores, como las relaciones entre ellos, su lugar de procedencia y la relación con la localidad de emisión, la formación, la clase social, el puesto de trabajo, el género y la edad. Otros factores que anoté sistemáticamente fueron el número de personas en la *performance*, la situación en la que se daba y si aparecían en ellas distintos ítems, el lugar, la hora, el motivo, el ciclo, festivo o de trabajo, al que correspondía y el medio de transmisión.

A pesar de ser yo mismo nativo, me di cuenta pronto que muchos de los conceptos que manejaba no coincidían con los derivados del análisis que estaba realizando, sino que procedían de las categorizaciones *etics*. Por tanto, en lugar de aceptar de antemano el corsé, demasiado apretado para un fenómeno tan complejo como los géneros, de una sola disciplina sugiero que es preferible intentar dilucidar, ya que no podemos deshacernos sin más de ellas, las presuposiciones con las que el investigador se enfrenta al problema de los géneros. Y aquí juegan un papel muy importante las categorías analíticas, que se constituyen en la base de tales presuposiciones. Si pretendemos establecer un «mapa» conceptual de los géneros desde la perspectiva nativa, los instrumentos de investigación no los proporcionan ni refinan los nativos sino los investigadores, y son por tanto *etics*. Para no dejarnos llevar por la metáfora hay que precisar que tal «mapa» sería pluridimensional y relativamente fluido. Además, es necesario poder contrastar las categorías genéricas que el investigador pueda ir descubriendo, para deslindar sus características, y ésto es imposible hacerlo sin la comparación con los géneros analíticos, que se constituyen así en un punto de referencia imprescindible para investigar los supuestos géneros *emics*.

Como con los pasos ya dados no abarcaba todas las capas sociales o cronológicas ni todas las manifestaciones folklóricas, realicé aparte distintas entrevistas, que abordaban la temática de los géneros de forma indirecta (del Río Cabrera 1993; 1994)

y tuve en cuenta los materiales de las recopilaciones, básicamente andaluzas, que hace tiempo llevo a cabo, y las preguntas y comentarios que hacía periódicamente a participantes en las conversaciones señaladas. Además, las frecuentes transformaciones de las formas folklóricas, frente a los que mantienen su carácter de pervivencia, habían sufrido una aceleración aún mayor, gracias a los fuertes cambios sociales de las últimas décadas, y este factor sólo a medias se reflejaba en los resultados, básicamente sincrónicos. Para solventar este problema crucé los datos socioeconómicos e históricos, obtenidos básicamente mediante información de archivos, con los conseguidos mediante la observación participante, y guié las entrevistas personales relacionando los aspectos folklóricos con los referidos al ciclo vital del informante y los datos de historia oral que aportaba. Por último, para no quedarme en el plano meramente local relacioné continuamente los distintos ámbitos de la comunidad estudiada con los de otras cercanas y con demarcaciones más amplias, como la comarca o Andalucía, y documenté la distribución de los ítems y sus peculiaridades contextuales.

Con este método, deduje la existencia del elusivo sistema genérico nativo, bastante complejo y fruto de la confluencia de múltiples factores. A veces, es aparentemente contradictorio por el cruce de los niveles genérico y pregenérico. Otras, sus contradicciones son reales, y proceden de las tensiones a las que se ve sometido por las transformaciones históricas y las distintas procedencias de los materiales que subsume, orales y escritos en su mayor parte, pero que también pueden provenir, y lo hacen cada vez con más fuerza, de otros medios, como los audiovisuales o los cibernéticos.

Parte de estas contradicciones tiene su origen en que las categorizaciones *etics* no sólo afectan a los investigadores, al menos en culturas con tan larga coexistencia de la oralidad y la escritura como la estudiada y en las que, no lo olvidemos, se puede ser completamente analfabeto y recibir a la vez múltiples influencias de la cultura escrita (y no digamos en las últimas décadas de la audiovisual). Por ejemplo, el propio término inglés *folklore* es reconocido por buena parte de los nativos, y por extensión de los españoles, con bastante independencia de sus niveles educativos aunque para éstos ha llegado a adquirir un significado distinto al que tiene para el investigador. Por otro lado, los nativos más letrados reconocen y distinguen los romances por su estructura, mientras que los me-

nos letrados los perciben como juego, oración o baile de adultos, dependiendo de los contextos y situaciones en los que se ejecutan, o los reconocen como tales romances a partir de la transmisión, mitad oral mitad escrita, de las personas que los vendían por las calles hasta los años cuarenta.

Por tanto, creo poder afirmar que los géneros *emics* se mezclan con ciertas categorías vulgarizadas provenientes de los géneros *etics*, que han calado socialmente a partir de distintas procedencias, como los medios de comunicación, y en distinta medida, según el grado de educación formal por ejemplo. Y ésto hay que tenerlo muy presente en nuestra época para estudiar los géneros nativos, probablemente hasta en culturas alejadas de los patrones occidentales.

Desde esta perspectiva, las diferencias universales entre prosa y poesía, establecidas «ontológicamente» a partir de la infraestructura métrica, que creía encontrar Ben-Amos (1976:229; 1992:23-24), no se muestran como válidas para el folklore oral porque, a pesar de su supuesto carácter *emic*, provienen claramente de la tradición culta. Los frecuentes refranes y adivinanzas versificados del español no se cantan, mientras que ningún nativo llama refranes a las múltiples coplas sentenciosas flamencas, aunque pueda llegar a reconocer la procedencia refranera de alguna. Esta oposición tampoco tiene en cuenta manifestaciones orales que no se cantan ni se cuentan sino que, por ejemplo, se dicen. Precisamente, un sinónimo en castellano de refrán es *dicho*.

De todas formas, la tendencia del sistema genérico nativo a la autorregulación y la asimilación le lleva a una cierta estabilidad, aunque sea coyuntural, y la procedencia de los materiales no parece ser demasiado relevante teniendo en cuenta que, de la misma forma que la escritura impone sus normas cuando se transcriben los ítems, cuando se usan oralmente se acomodan básicamente a esta modalidad, adaptándose a su vez a los contextos y situaciones en las que se ejecutan.

Por otra parte, la comunicación no siempre se resuelve oralmente, ni se convencionaliza por tanto en géneros y, además, éstos tienen otras funciones aparte de las comunicativas, como las mnemotécnicas, las expresivas o las de enculturación, escasamente tenidas en cuenta. El énfasis puesto en la comunicación reglada lleva a concebir rígidamente los aspectos contextuales y a intentar establecer los géneros como conjuntos

cerrados y homogéneos, cuando algunos están mucho más estructurados y caracterizados que otros para los nativos, de la misma forma que existe un amplio conjunto de ítems que éstos no agrupan conscientemente en categorías genéricas.

Los nativos caracterizan los géneros según varios factores, predominando los contextuales y situacionales sobre los formales y temáticos. Así, cuando un ítem puede clasificarse a la vez en varios géneros, saben a que atenerse. Además, como el sistema genérico se adapta a los cambios de mentalidad producidos por las transformaciones socioeconómicas y culturales, unos géneros desaparecen y otros se transforman, a la vez que van formándose otros nuevos y no se pueden estudiar, otra vez, los géneros sin el apoyo de conceptos *etics* como los forjados por la Historia, la Psicología o la Antropología, y no sólo por la Lingüística.

A los argumentos aportados todavía hay que añadir una constatación adicional. El hecho de que las aproximaciones *etics* al tema de los géneros se originaran a partir de tradiciones *emics* básicamente del Norte y centro de Europa, no hace que se puedan confundir, pero sí que las primeras se parezcan efectivamente más a las segundas que a las de otras culturas. Ello explica que sólo con el rompimiento del etnocentrismo en el tema de los géneros, que podemos atribuir a Bascom, aunque sólo lo hiciera parcialmente, se pusieran claramente de manifiesto las diferencias entre las perspectivas *etic* y *emic*. Este argumento puede dar que pensar tanto a los que defienden la inexistencia de sistemas genéricos nativos como a los que asignan tan magro papel a los sistemas analíticos, porque la disyunción irreductible sólo tiene un papel relevante en las teorías enfrentadas de los especialistas. Para avanzar en la investigación hay que dejar de pensar en términos de oposición entre ambas perspectivas y estudiar, como aquí he esbozado, sus influencias mutuas, sus yuxtaposiciones, sus puntos reales de disyunción y, en suma, las continuidades y discontinuidades entre ellas.

Antes de acabar, quisiera realizar un par de precisiones. Por un lado, el sistema que he presentado hace aparentemente mucho más compleja la clasificación de los distintos géneros y expresiones que los convencionales. Ben-Amos también menciona el problema y afirma que el descubrimiento de los principios de la comunicación folklórica puede confundir nuestros sistemas de archivo (1976: XXXIX). Pero realmente no tiene

porqué ser así. Las clasificaciones *ad hoc*, como la paradigmática de Aarne y Thompson, lo son en buena parte porque se sostienen sobre aproximaciones genéricas deficientes, pero también deben sus debilidades, como en otro campo ocurre con las colecciones, al desarrollo tecnológico de su época.

El modelo de más futuro es un nuevo tipo de colección, basado en el hipertexto y los hipermedios, que presentará una secuenciación no lineal, e interactiva, combinando diferentes medios y presentaciones. Respecto a los sistemas de clasificación, permitirán diversos tipos de búsqueda y, por tanto, éstas serán menos rígidas, presentando a la vez varias clasificaciones alternativas y atendiendo no sólo a los argumentos o la zona geográfica, como viene siendo habitual, sino también

a la estructura de los ítems, las circunstancias de la recolección o las características de los actores y las *performances*.

Por último, si para Dundes, encerrado también en la oposición *etic/emic*, el concepto de género dificulta la investigación folklórica, porque impide examinar las *folk ideas*, nociones tradicionales que un grupo humano tiene sobre la naturaleza del hombre, del mundo y de la vida, subyacentes a las expresiones verbales (1971:95), contra Dundes y en su terminología, el concepto de género no impide analizar las *folk ideas*, porque forma parte de ellas. Constituye un sistema por el que la sociedad encauza su expresión y, por tanto, el sistema de géneros nativos es, acuñando un nuevo término, una *metafolk idea* o, precisando más, la *metafolklore idea*.

Bibliografía

- AARNE, Antti & Stith THOMPSON (1961) **The types of the Folktale**. Helsinki, Academia Scientiarum Fennica. Trad. castellana sin las referencias bibliográficas: Antti Aarne & Stith THOMPSON (1995). Helsinki, Academia Scientiarum Fennica. 2nd. ed.
- ABRAHAMS, Roger D. (1976) «The Complex Relations of Simple Forms». **Folklore Genres**, ed. by Dan Ben-Amos. Austin & London, University of Texas Press. Pp. 193-214.
- BASCOM, William R. (1943) «The Relationship of Yoruba Folklore to Divining». **Journal of American Folklore** 56. Citado en Dan Ben-Amos (1976): 241.
- BASCOM, William R. (1965) «The Forms of Folklore: Prose Narratives». **Journal of American Folklore** 78: 3-20.
- BASCOM, William R. (1969) **Ifa Divination: Communication between Gods and Men in West Africa**. Bloomington, Indiana University Press. Citado en Dan Ben-Amos (1976): 241.
- BAUMAN, Richard & Joel SHERZER (1975) «The ethnography of speaking». **Annual Review of Anthropology** 4: 95-119.
- BEN-AMOS, Dan (1976) «Analytical Categories and Ethnic Genres». **Folklore Genres**, ed. by Dan BEN-AMOS. Austin & London, University of Texas Press. Pp. 215-242. Hay traducción francesa de este artículo, publicado originalmente en 1969: Dan Ben-Amos, Dan (1974) «Catégories analytiques et genres populaires». **Poétique** 19: 265-293.
- BEN-AMOS, Dan (1976³) «Introduction». **Folklore Genres**, ed. by Dan Ben-Amos. Austin & London, University of Texas Press. Pp. IX-XLV. Otra versión del mismo en Dan BEN-AMOS (1976³) «The Concepts of Genre in Folklore». **Studia Fennica** 20: 30-43.
- BEN-AMOS, Dan (1977) «Folklore in African Society». **Forms of Folklore in Africa** vol. 3, ed. by Bernth Lindfors. Austin & London, University of Texas Press. Pp. 1-34.
- BEN-AMOS, Dan (1989) «Folktale». **International Encyclopedia of Communications** vol. 2, ed. by Erik Barnouw. New York, Oxford University Press. Pp. 181-187.
- BEN-AMOS, Dan (1992) «Do We Need Ideal Types (in Folklore)? An Adress to Lauri Honko». **NIF PAPERS** 2: 3-35.
- DEL RÍO CABRERA, Juan Antonio (1993) **Recopilación y elaboración de las canciones que se utilizan en las distintas fases del ciclo vital de la localidad de Olvera (Cádiz)** (inédito). Premio a Proyectos de Investigación Musical de la Consejería de Cultura y Medio Ambiente de la Junta de Andalucía 1993.
- DEL RÍO CABRERA, Juan Antonio (1994) **Recopilación y elaboración de las canciones que se utilizan en las distintas fases del ciclo vital de la localidad de Torre Alháuquime (Cádiz)** (inédito). Premio a Proyectos de Investigación Musical de la Consejería de Cultura y Medio Ambiente de la Junta de Andalucía 1994.
- DEL RÍO CABRERA, Juan Antonio (1998) «Sammlungen und Vermutungen». **Fabula** 39 (1/2): 104-119.
- DUNDES, Alan (1964) **The Morphology of North American Indian Folktales**. Helsinki, FFC.
- DUNDES, Alan (1966) «Metafolklore and Oral Literary Criticism». **The Monist** 50: 505-516. Citado en Dan Ben-Amos (1976): 226, no lo he podido encontrar con estas referencias.

- DUNDES, Alan (1971) «Folk Ideas as Units of Worldview». **Journal of American Folklore** 84: 93-103.
- DUNDES, Alan (1975) «On the Structure of the Proverb». **Proverbium** 25: 961-973.
- DUNDES, Alan (1980) **Interpreting Folklore**. Bloomington, Indiana University Press.
- GEORGES, Robert A. & Alan DUNDES (1963) «Toward a Structural Definition of the Riddle». **Journal of American Folklore** 76: 111-118.
- HARRIS, Trudier (1995) «Genre». **Journal of American Folklore** 108: 509-527.
- HONKO, Lauri (1968) «Genre Analysis in Folkloristics and Comparative Religion». **Temenos** 3: 48-66.
- HONKO, Lauri (1976) «Genre Theory Revisited». **Studia Fennica** 20: 20-25.
- HONKO, Lauri (1987) «Gattungsprobleme». *Enzyklopädie des Märchens* vol 5, ed. by Rolf W. Brednich, Berlín-New York, Walter de Gruyter. Pp. 743-769. Una nueva edición algo revisada es Honko, Lauri (1989), «Folkloristic Theories of Genre». **Studia Fennica** 33: 13-33.
- JAKOBSON, Roman y Petr BOGATYREV (1986 [1929]) «El folklore como forma específica de creación». **Ensayos de Poética** de Roman Jakobson. México, FCE. Pp. 7-22.
- JASON, Heda (1986) «Genre in Folk Literature: Reflections on Some Questions and Problems». **Fabula** 27: 167-194.
- LITTLETON, C. Scott (1965) «A Two-Dimensional Scheme for the Classification of Narratives». **Journal of American Folklore** 78: 21-27.
- MALINOWSKI, Bronislaw (1985 [1948]) **Magia, ciencia y religión**. Barcelona, Planeta-Agostini.
- ONG, Walter J. (1987 [1982]) **Oralidad y escritura**, México, FCE.
- ORING, Elliott (1993) «Folk Narratives». **Folk Groups and Folklore Genres (An Introduction)**, ed. by Elliott Oring. Logan, Utah State University Press. Pp. 121-145.
- PIKE, Kenneth L. (1954) **Language in Relation to an Unified Theory of the Structure of Human Behavior**. París, The Hague.
- THOMPSON, Stith (1972 [1946]) **El cuento folklórico**. Caracas, Universidad Central de Venezuela.
- WEBER, Max (1987 [1904]) **La ética protestante y el espíritu del capitalismo**. En **Ensayos sobre sociología de la religión**, vol. 1. Madrid, Taurus.
- ZUMTHOR, Paul (1983) **Introduction à la poésie orale**. París, Seuil.



Além dos Contos - Tipo

*Francisco Vaz da Silva**

A tradição filosófica e científica Ocidental tende a distinguir as esferas subjectiva e objectiva, da ilusão e da realidade. Nesta perspectiva o pensamento objectivo, aplicado à realidade, deve proceder de acordo com definições inequívocas, arrumando o mundo em categorias discretas que seja possível articular segundo o princípio da não contradição. Mas é este ponto de vista sustentável quando se trata de analisar outros modos de pensamento? O presente artigo examina sucintamente esta questão, tendo como referência o campo de estudo dos contos tradicionais, para sugerir a conveniência de abandonar noções clássicas de índole tipológica quando se trata de abordar o estudo do simbolismo inerente a estes materiais.

I

Num trabalho já clássico, Émile Durkheim e Marcel Mauss proclamavam que “para nós [Ocidentais] classificar as coisas é arrumá-las em grupos distintos uns dos outros, separados por linhas de demarcação claramente determinadas [...]. Há, no fundo da nossa concepção da classe, a ideia duma circunscrição de contornos fixos e definidos. Ora, pode-se quase dizer que esta concepção da classificação não vai além de Aristóteles”. Por outro lado, “não se poderia exagerar o estado de indistinção de que o espírito humano partiu”. Mesmo “uma parte da nossa literatura popular, mitos e religiões baseia-se numa confusão fundamental de todas as imagens e de todas as ideias”. Tratar-se-ia, aqui, de sobrevivências duma muito espalhada “crença na transformação possível das

coisas mais heterogêneas umas nas outras e, por consequência, ausência mais ou menos completa de conceitos definidos” (1974: 14-15). Nos sistemas primitivos de classificação, as diferenças e as semelhanças que determinam a arrumação global seriam determinadas por critérios afectivos. Ora a emoção é algo essencialmente indefinido e inconsistente, perdendo-se os estados de natureza emocional uns nos outros; sendo esta precisamente a característica fundamental das classificações primitivas, por oposição à precisão do conceito cuja natureza é meramente lógica (1974: 82-88; cf. Durkheim 1985: 635).

Ao sistematizar ideias relativas à diferença entre o pensamento ocidental e os outros — nos quais se incluem os produtos da tradição popular europeia, tidos como sobrevivências — Durkheim evidencia pois o facto de, nestes, as fronteiras entre entidades não serem dadas com a precisão distintiva do pensamento ocidental. Tais ideias — brilhantemente desenvolvidas — não são originais. Segundo Andrew Lang, por exemplo, os contos e superstições europeus reflectem um modo de vida ainda vigente noutros lados (1885: 12-13, 21-25). Aplicando o princípio de que quanto mais selvagem um povo, maior a indistinção entre deuses, homens e animais nos seus usos, rituais, mitos e contos, este autor pode assim postular que os contos cujos intervenientes sejam animais são mais arcaicos do que aqueles cujos actores sejam pessoas (1893: XII-XV). É pois toda uma tradição de pensamento — sistematizada por Durkheim e seus colaboradores — que associa à classificação logicamente indefinida as sociedades não ocidentais, assim como as culturas populares europeias; restando de fora ape-

*Departamento de Antropologia — I.S.C.T.E. Universidade de Lisboa. <fgvs@iscte.pt>.

nas a própria tradição filosófica e científica que é a sua referência. Através duma perspectiva cruamente etnocêntrica que não é necessário reter, revela-se assim a consciência da singularidade duma ontologia alicerçada no princípio da não contradição. Ora isto coloca um problema.

A ser característico das outras culturas, assim como dos mitos e dos contos em geral, uma aproximação aparentemente “subjectiva” que tende a ser associada à afectividade, como conceber a possibilidade dum projecto de aplicação de critérios racionais a um objecto que à partida se definiu como estranho aos mesmos? Wendy O’Flaherty nota que “devemos a Platão a nossa crença de que é impossível ter simultaneamente opiniões contraditórias sobre a mesma coisa; muitos textos indianos, por contraste, defendem que se duas ideias se contrapõem ambas podem ser verdadeiras”; e pergunta-se como aplicar critérios científicos (“objectivos”) a fenómenos *a priori* definidos como “subjectivos” (1984: 10-11). Isto é, como estudar, de acordo com categorias (“logicamente”) definidas, um campo caracterizado pela interpenetração (“afectiva”) das categorias, sem anular a característica mais marcante do objecto de estudo ou sem adaptar a este o pensamento objectivante que a ele se aplica?

II

No domínio dos contos e do ponto de vista dum projecto classificatório, é em primeiro lugar a própria definição do que é um conto em relação a outros, e do que são variantes no seio dum conto, que está em causa. Neste quadro, Antti Aarne congregou um sistema de classificação que sofreu revisões e expansões pela mão de Stith Thompson; daqui decorrendo a chamada classificação Aarne - Thompson (Aarne e Thompson 1981). Na base deste projecto, Aarne (*cit. in* Thompson 1977: 417) tentou que uma narrativa completa servisse de base a cada tipo, mas reconheceu ter tratado certos temas ora como motivos (entre outros, em narrativas) ora como tipos (narrativas completas). Coloca-se assim o problema da diferença teórica entre um tipo e um motivo.

Segundo Thompson, um tipo “é um conto tradicional que tem uma existência independente. Pode ser dito enquanto narrativa completa e não depende, para o seu sentido, de outro conto. Pode ser dito com outro conto, mas o facto de poder ser dito sozinho atesta a sua independência. Pode consis-

tir dum só motivo ou de muitos”. Por outro lado, um motivo “é o mais pequeno elemento no conto que pode permanecer na tradição”, consistindo em actores, itens de background (objectos, costumes, crenças) e incidentes singulares. Vê-se que as definições sobrepõem-se: um tipo pode ser constituído por apenas um motivo e, reciprocamente, um motivo com existência independente é definível como tipo. Assim, nos contos complexos o critério de classificação depende de qual o motivo que se escolhe definir enquanto tipo; sendo isto largamente arbitrário.

Esta consequência — claramente exposta por Vladimir Propp (1996: 8-11) e desenvolvida por Alan Dundes (1962: 97-99) — é tacitamente aceite pelos estudiosos do conto, que no entanto mantêm geralmente a sua adesão à tipologia em causa. Um exemplo paradigmático é o do próprio Dundes que, após afirmar fortemente que “razões de tradição e de conveniência não justificam a perpetuação dum erro reconhecido”, concede que há “um lugar” para “um índice prático como o de Thompson” (1962: 99, 101, 103-04). Coexistem assim na mente deste autor as ideias de que “a dificuldade teórica fundamental não foi nunca realmente resolvida” e de que, pondo de lado o problema das sobreposições, “mantém-se o facto de que os índices de motivos e de contos tipo [...] permanecem indispensáveis para a identificação das narrativas populares tradicionais”, que constitui um “requisito prévio necessário à interpretação” (1997: 200). Mas podem interpretações válidas ser baseadas em identificações contestáveis?

Não será de esperar, pelo contrário, que uma grelha de leitura assente em princípios teóricos indefensáveis tenda a projectar a sua própria inconsistência nos materiais a que se aplica? Observemos, nesta perspectiva, como uma linha de estudos directamente decorrente do projecto classificatório procura neutralizar o hiato entre os contos - tipo e as narrativas empíricas.

Sabe-se que Aarne postulou que originalmente cada motivo era parte dum conto dado (Thompson 1977: 439) e que, a partir da narrativa original, as modificações (nomeadamente as constantes recombinações entre motivos) deram-se por factores vários, que Thompson (437) resume como erros. A imagem ideal de tipos claramente demarcados é assim projectada na dum estado “original” de arquétipos constituídos por motivos exclusivos. Nesta perspectiva, o hiato entre os tipos e as narrativas recolhidas revela as contaminações e corrupções a que cada texto “original” foi sendo

submetido ao longo da transmissão oral. Teoricamente, a reconstituição da forma primitiva dum conto consiste pois na redução da variação até ao ponto em que cada narrativa é reformada enquanto conjunto dos seus motivos próprios. Para tal, deve-se privilegiar os traços encontrados em variantes “bem preservadas”, em detrimento daquelas que se saiba serem “corrompidas” ou contaminadas” (Taylor 1980: 6). “Preservadas”, “corrompidas” e “alteradas” face a quê? Sem dúvida — como observa pertinentemente Marie-Louise Tenèze (1970: 41) — a “uma certa combinação elevada à dignidade de norma” enquanto conto - tipo.

Desde logo, o método preconizado consiste em reduzir a variabilidade constatada das narrativas ao molde dos tipos: “quando as variações acidentais são identificadas e eliminadas, então e só então pode o conto ser estudado efectivamente” (Taylor 1980: 6; cf. 11). Então o projecto tipológico reproduz-se na medida em que legitima a eliminação dos materiais que lhe resistem. Sendo a validade de cada narrativa tradicional medida segundo o critério da sua conformidade ao tipo ideal definido pela própria tipologia, esta escapa à prova da sua adequação (ou não) aos materiais a que se aplica. Na medida em que a tipologia se converte no critério face ao qual é medida a validade dos contos observados, previsivelmente os procedimentos nela baseados não podem senão detectar no objecto de estudo a validação, *ad infinitum*, das noções pressupostas.

III

Então, reciprocamente, renunciar a noções como “contágio”, “corrupção”, “confusão” — aceitando antes os materiais tradicionais tal como estes se apresentam — deveria permitir explorar vias deixadas incógnitas pela perspectiva tipológica. Passo a ilustrar brevemente esta ideia mediante um exemplo prático, a propósito dum tema bem conhecido.

Segundo o folclorista francês Paul Delarue (1951: 254), a versão de *Capuchinho Vermelho* (AT 333) escrita por Charles Perrault assenta na tradição oral francesa e a variante dos Grimm deriva da de Perrault (1). No entanto o texto dos Grimm acrescenta ao de Perrault o desfecho mediante o qual a menina e a avó são salvas da barriga do lobo por um caçador que passa. Segundo Delarue (1951: 283-285) este motivo — que termina geralmente o conto AT 123 (*O Lobo e os*

Cabritinhos) na Alemanha e na Europa central — só é atestado na tradição oral de *Capuchinho Vermelho* mediante versões influenciadas pela variante dos Grimm, ao contrário do final presente no texto de Perrault e dum outro (que referirei adiante), encontrados em versões orais independentes dos textos impressos. Delarue conclui que se trata dum duplo fenómeno de “contaminação” do conto AT 333 pelo conto AT 123 (provocado pelo motivo comum das vítimas ingeridas pelo lobo) e de influência do texto dos Grimm sobre as variantes orais em causa (cf. Rumpf 1958: 79).

Mas esta explicação é provavelmente simplista; fundando-se a noção de “contaminação” em critérios tipológicos problemáticos. Como se viu, a elaboração da classificação internacional baseia-se na decisão de tomar uma narrativa completa como base para cada tipo. Na prática, isto supõe uma correspondência entre cada tipo e o conteúdo específico da narrativa que o ilustra, isto é entre cada conto - tipo e uma série de motivos que lhe seriam próprios. Na medida em que as delimitações introduzidas por esta classificação no *corpus* tradicional tendam a ser sentidas como relevando da natureza das coisas, a detecção inesperada dum certo motivo num conto - tipo que não “deveria” comportá-lo será explicada como “contaminação” (de motivos, entre tipos). Esta noção tem assim como fundamento a elevação à dignidade de norma duma dada combinação de motivos — entre outras possíveis — na definição de cada conto - tipo; sendo aquilo que aparece enquanto “contaminação” largamente um efeito de perspectiva decorrente das escolhas empíricas, mais ou menos intuitivas, previamente realizadas no próprio processo do estabelecimento da classificação (cf. Tenèze 1970: 41).

Falar de “contaminação” entre os contos AT 123 e AT 333 redundava pois na constatação de que o motivo da salvação de vítimas do lobo que saem pela barriga deste — extremamente comum na tradição de *O Lobo e os Cabritinhos* — surge também por vezes na tradição de *Capuchinho Vermelho*. Mas esta constatação não é uma explicação. Falta com efeito procurar compreender as razões pelas quais quem contou a história aos Grimm, assim como os contadores populares eventualmente inspirados na variante destes, reconhecem uma harmonia entre o motivo final característico de *O Lobo e os Cabritinhos* e o tema de *Capuchinho Vermelho*. Para tal, impõe-se investigar o que é comum ao motivo de salvação por

saída da barriga do lobo e a outros motivos de salvação característicos do conto AT 333. É pois o fundamento da conveniência semântica, no quadro da tradição do tema de *Capuchinho Vermelho*, entre a conjugação da heroína ao lobo e a sua saída da barriga do monstro que se coloca como problema.

A saída da menina e da sua avó da barriga do lobo assemelha-se a um nascimento — ou renascimento — por cesariana. Veremos agora que nas variantes que apresentam o final feliz característico da tradição de *Capuchinho Vermelho* (a que aludi há pouco), o tema da morte e renascimento é uma constante, sob diversas formas. Neste final, a heroína foge da cama do lobo alegando uma necessidade fisiológica, sai da casa atada a um fio que corta e foge. A propósito duma variante italiana por si estudada, Jacques Geninasca (1978: 121-22) interroga-se sobre se os modos da entrada ascendente e saída descendente da menina em relação à casa da avó/ogre não têm uma relação metafórica com as acções de comer e excretar. Nesta hipótese a heroína, não ingerida pelo ogre, seria em todo o caso “digerida” (no sentido figurado) pela casa onde se encontra este. Segundo uma variante francesa, a menina entra na casa pelo orifício destinado aos gatos (no qual acabara de passar uma galinha preta), com os pés para a frente: símbolo claro de nascimento inverso, isto é de morte (cf. as expressões “ir com os pés para a frente”, “estar com os pés para a cova”). Nesta e noutras variantes, a heroína escapa ao lobo cortando um fio que a prende ao monstro, como quem corta um cordão umbilical. Por vezes, o lobo persegue a menina e esta escapa através dum rio graças ao lençol que lhe é estendido por lavadeiras, que retiram o lençol quando o lobo passa, levando-o a afogar-se. Na vida aldeã tradicional em França, as mulheres que presidiam às passagens determinantes que são os nascimentos e as mortes (lavando os corpos) eram definíveis como lavadeiras, como mostrou Yvonne Verdier, que pôde consequentemente sugerir serem as lavadeiras do conto as executantes da morte do lobo e do “nascimento” da heroína (2).

É pois subjacente ao desfecho feliz de *Capuchinho Vermelho* um simbolismo de morte e renascimento, a que se presta igualmente o final característico de *O Lobo e os Cabritinhos*. Dito isto, é tempo de observar ser comum nas variantes orais francesas o lobo convidar a heroína a comer a carne e beber o sangue da sua avó; sendo a aceitação

desta proposta pela menina geralmente o prelúdio para a aceitação de juntar-se ao lobo na cama, onde será comida, no duplo sentido (alimentar e sexual) que este termo comporta (Silva 1996: 220-21). Esta correlação entre a ingestão da avó e a conjugação sexual ao lobo implica — em consonância com a dupla função das lavadeiras — que a heroína prolonga a avó cuja substância ingeriu e o lobo de cuja barriga renasce (ou do rio de cuja morte renasce).

Efectivamente, a avó é expressamente apresentada em variantes orais enquanto “madrinha” — em conformidade com o facto de que na Europa tradicional os avós eram os padrinhos por excelência e eram, em certas regiões, efectivamente designados enquanto tais —, surgindo assim enquanto faceta positiva do lobo repetidamente apresentado, ele, enquanto mau “padrinho” (Silva 1996: 223). Fazem sentido em relação a isto as variações sobre o tema da sobreposição de ambos atestadas na tradição, mediante as figuras quase equivalentes dum lobo substituído à “madrinha” na cama, dum lobo que é “padrinho” e duma “madrinha” que é ogre. Nesta perspectiva, pode-se dizer que o próprio lobo renasce mediante a menina e a avó, sendo desde logo definível como *locus* regenerador, ou mais exactamente duma auto-regeneração.

Assim colocada a questão, é-se conduzido a reformular do seguinte modo o problema: qual o fundamento da constituição dum paralelismo entre a imagem dum lobo que “dá à luz” aquela que se comportara como uma “loba” (conjugando-se ao lobo) e a imagem dum lobo que “dá à luz” cabritinhos como se fora o macho duma cabra, tendo em conta o cenário de regeneração patente na tradição de *Capuchinho Vermelho* a propósito da qual o dito paralelismo é constituído?

A resposta a esta questão exige explicitar que o lobo - homem de Perrault é, na tradição oral, um lobisomem (Silva 1995: 197-201). Nos países eslavos, nascer envolto na membrana amniótica prenuncia o destino do lobisomem enquanto ser de duas peles (3). Segundo Roman Jakobson e Marc Szeftel, a membrana que por vezes envolve os recém-nascidos era na Rússia efectivamente designada pelo termo *jazno* significando “pele”, cuja raiz indo-europeia reenvia às noções de bode e cabra e que foi na generalidade das línguas eslavas substituída enquanto designação da membrana amniótica por termos equivalentes ao russo *sorocka* significando “camisa”; sendo por outro lado verdade

que o termo sérvio para camisa (*kosulja*) significa a membrana amniótica e a pele da serpente e que, numa tradição relativa a um príncipe histórico russo (Vseslav de Polock), este filho duma serpente, nascido envolto na membrana amniótica, tem como destino ser lobisomem (1949: 56-57, 64).

No domínio eslavo é pois pertinente a noção duma personagem ambivalente cuja segunda pele (revelando a sua natureza ofídica) tem uma natureza simultaneamente lupina e caprina. A mesma noção é inerente à figura italiana dos *Luperci*: personagens cujo nome contém certamente o do lobo (Schilling 1981: 401; Dumézil 1987: 352-353), cuja única cobertura são no entanto tiras de pele caprina e que, segundo Frazer (1973b: 338) eram popularmente designados por um nome (*creppi*) que parece ter significado “bodes” (4). Jakobson e Szeftel revelam-nos que no contexto eslavo, “entre os seres demoníacos nascidos com a coifa e que assumem formas animais, alguns são benévolos para os humanos e combatem os maus espíritos” (1948: 60). Na tradição russa o príncipe lobisomem nascido envolto numa segunda pele que reenvia à noção de bode é uma figura redentora (54-55) e, também assim, os homens/lobos/bodes de Roma corriam uma vez por ano em torno da cidade, purificando-a e fecundando as suas mulheres ao fustigarem-nas com tiras de pele de bode (Dumézil 1987: 353); tendo por outro lado Georges Dumézil (1986: 158) encontrado um vestígio plausível de que em tempos idos os reis teriam sido entronizados (ou confirmados) por estes representantes dos gémeos primordiais fundadores de Roma, eles mesmos aleitados por uma loba residente numa gruta designada *Lupercal*, rodeada dum bosque dedicado ao semi-bode Fauno e cujo nome é associado seja à loba, seja a Fauno (5).

A característica mais marcante de Fauno é ser sexualmente penetrante—assim, é repetidamente caracterizado pelo epíteto *Inuus* (6)—e a da loba é revelada pelo facto de na Itália antiga o termo *lupa* conotar uma mulher pública (donde o termo “lupanar”) (7); sendo pois figuras complementares a loba fecunda (que aleita) e o bode fecundante. Assim, quando, após a cena lendária do rapto das Sabinas, estas não concebiam, Juno ordenou que o bode sagrado penetrasse as matronas; o que um certo adivinho interpretou correctamente, mandando realizar pela primeira vez o acto que desde então os *Luperci* reproduzem anualmente (8). Nesta cena lendária as damas romanas,

metaforicamente equiparadas a “cabras” face ao bode sagrado para efeitos duma fecundação que tardava, estão para Fauno como a loba fecunda o está no Lupercal; sendo efectivamente homólogas a loba que aleita e a cabra fecunda, no pólo feminino da analogia que justifica a figura compósita do lobo/bode. Na Europa do sul (até aos nossos dias) é “cabra” a mulher que distribui liberalmente os seus favores sexuais, assim como nos tempos antigos era *lupa* a prostituta e no texto de Perrault é lobo o sedutor (9), de quem é correlativo ainda hoje o homem (equiparado a bode) que aceita renunciar à monogamia matrimonial (Blok 1981: 10-11).

Estabelecida a conotação de concessão de fertilidade inerente à ligação entre o lobo e o bode encontrada em dois domínios arcaicos no espaço indo-europeu, resta explorar brevemente o sentido da relação entre o lobisomem e a serpente. Em França e na Europa central, desde Outubro e até Fevereiro, os lobisomens correm os campos e a *Caça Selvagem*—procissão tumultuosa composta pelas almas dos mortos prematuros—galopa pelos ares (Frazer 1983: 520; Gennep 1987: 2870-871) presidida por divindades como Perchta, Diana, Holda, Holle, cujos atributos reenviam simultaneamente à vida/fertilidade e à morte (Pócs 1989: 24-26). Estas personagens, dadoras de riquezas e habitando em cavernas subterrâneas, têm em comum com a famosa fada Mélusine a natureza da serpente (Silva 1997: 213-14); no que reencontram Vseslav de Polock. É assim colocada em evidência a identidade essencial entre as entidades femininas que presidem à procissão nocturna das almas intermédias e os lobisomens intermédios entre os universos diurno e nocturno, que nos dois casos contactam os mortos e outorgam a fertilidade aos vivos (cf. Ginzburg 1980: 54-89; 1983: Parte 2, cap. 1-3).

A conveniência a *Capuchinho Vermelho* do final característico do conto AT 123, entendida em relação à figura do lobo/bode que se perfila à escala do domínio indo-europeu, configura então a imagem duma auto-regeneração, análoga à da muda da pele da serpente de que o lobisomem é fundamentalmente próximo. Retomando o problema inicial, pode-se pois dizer que o motivo do nascimento por cesariana a partir dum lobo integra-se no tema, subjacente à tradição de *Capuchinho Vermelho*, da regeneração duma avó na neta que se lhe substitui graças à acção violenta dum lobo - homem que corresponde ao aspecto

letal daquela, depois transfigurado na menina que dele renasce à imagem da avó rejuvenescida.

Ao longo desta análise propus-me, em suma, mostrar que a noção arcaica duma ligação entre o lobo e o bode, configurada numa imagem de apetite sexual associada às ideias de morte e de regeneração, aflora no universo dos contos mediante o paralelismo entre um lobo que se renova “dando à luz” uma menina e um lobo que “dá à luz” cabritinhos como se fora um bode.

Pretendo assim sugerir a vantagem de, no domínio dos contos tradicionais, não decretar a “contaminação” entre tipos enquanto recurso explicativo que evita interrogações ulteriores. Para não deixar converter-se em maldição inelutável o juízo de Ananda Coomaraswamy (1997: 136), segundo quem a “ciência dos contos de fadas [...] não tem mais valor do que uma tese de filosofia que avaliasse atributos literários a partir de estatísticas”.

Notas

(1) Às observações de Delarue no sentido de notar a influência francesa (*ibid.*: 200, 256) pode-se juntar uma outra, convergente: na segunda edição dos *Kinder- und Hausmärchen*, em que é patente a preocupação de suprimir os elementos estrangeiros previamente incluídos na recolha (Tonnelat 1912: 8-59, 101), os Grimm emendam no próprio *Rotkäppchen* o galicismo: *ein Bouteille mit Wein*, a favor da expressão alemã: *ein Flasche Wein* (*ibid.*: 101).

(2) Esta passagem resume Verdier 1978: 41-42.

(3) Se na Europa ocidental a metamorfose lupina, indissociável duma situação de margem social, é operada pela transição entre os termos *pelagem* e *camisa* (Silva 1995: 198-200), na Europa oriental é o facto de nascer envolto num pedaço de “pele” pensada como “camisa” que identifica a um lobisomen a criança nela envolta (Jakobson e Szeftel 1949: 56-61).

(4) Importa com efeito respeitar o duplo facto de que o nome dos *Luperci* “contém certamente o do lobo” (Dumézil 1974: 352) e de que estes bandos de jovens, armados com tiras duma pele de bode designada *amiculum Junonis* (Dumézil, *op. cit.*: 302),

actualizavam anualmente a penetração metafórica das Romanas pelo bode sagrado outrora preconizada por Juno para pôr termo à esterilidade feminina. Como notaram Frazer (1973b: 334), Dumézil (1974: 354) e Schilling (1981: 401), a utilização do verbo *inire* (Ovídio, *Fastos* 2.429-49) para significar o gesto depois repetido anualmente pelos *Luperci* conota a figura de *Inuus - Faunus*.

(5) Dionísio de Halicarnasso afirma que a loba, tendo amamentado os gémeos, recolhe-se ao *Lupercal*: gruta de cujo solo brota água, rodeada dum bosque consagrado a Pan/Fauno (1.79.8; cf. 1.32.3-4) e cujo nome Ovídio (*Fastos* 2.420-24) associa à loba e a Fauno.

(6) Por exemplo, Tito Lívio 1.5.2-3. Sobre o sentido de *Inuus*, ver Dumézil 1974: 351, 354 e Frazer 1973b: 334.

(7) Cf. Tito Lívio 1.4.7; Plutarco, *Vida de Rómulo* 4.3.

(8) Ovídio 2.429-49.

(9) Veja-se a *Moralité* apenas ao conto.

Obras citadas

AARNE, Antti, Stith THOMPSON (1981 [1961]) **The Types of the Folktale: A Classification and Bibliography**. 2ª revisão. Helsinki, Suomalainen Tiedeakatemia.

BLOK, Anton (1981) “Carneiros e Cabrões: Uma Oposição Chave para o Código Mediterrâneo de Honra”, trad. R. Feijó. **Estudos Contemporâneos** n.º 2-3: 9-30.

CARY, Earnest (1990) **Dionysius of Halicarnassus: The Roman Antiquities (I)**. Cambridge and London, Loeb Classical Library.

COOMARASWAMY, Ananda (1997 [1916]) “Sire Gauvain et le chevalier vert: Indra et Namuci”. **La doctrine du sacrifice**, comp. e trad. G. Leconte. Paris: Dervy. Pp.101-138.

DELARUE, Paul (1951) “Les contes merveilleux de Perrault et la tradition populaire”. **Bulletin Folklorique de l'Île de France**, pp.195-201, 221-227, 251-260, 283-291.

DUMÉZIL, Georges (1986) **Fêtes Romaines d'été et d'automne, suivi de Dix questions romaines**, Paris, Gallimard.

- DUMÉZIL, Georges (1987 [1974]) **La Religion Romaine archaïque, avec un appendice sur La Religion des Étrusques**. 2ª edição. Paris, Payot.
- DUNDES, Alan (1962) "From Etic to Emic Units in the Structural Study of Folktales". **Journal of American Folklore** n° 75: 95-105.
- DUNDES, Alan (1997) "The Motif-Index and the Tale Type Index: A Critique". **Journal of Folklore Research** vol. 34 n° 3: 195-202.
- DURKHEIM, Émile (1985 [1911]) **Les formes élémentaires de la vie religieuse: Le système totémique en Australie**. Paris, PUF.
- DURKHEIM, Émile, Marcel MAUSS (1974 [1903]) "De quelques formes primitives de classification: contribution à l'étude des représentations collectives". M. Mauss, **Œuvres (II)**, ed. V. Karady. Paris, Minuit. Pp.13-89.
- FOSTER, B.O. (1988) **Livy in Fourteen Volumes (I)**. Cambridge and London, Loeb Classical Library.
- FRAZER, James (1973a [1929]) **The Fasti of Ovid (I)**. Hildesheim and New York, Verlag.
- FRAZER, James (1973b [1929]) **The Fasti of Ovid (II)**. Hildesheim and New York, Verlag.
- FRAZER, James (1983 [1925]) **Le rameau d'or (III)**, trad. P. Sayn. Paris: Laffont.
- GENINASCA, Jacques (1978) "Analyse de deux contes italiens: 'L'Orca' et 'Catarinella'". **Strutture e Generi delle Letterature Etniche: Atti del simposio internazionale**. Palermo, Flaccovio. Pp. 115-128.
- GENNEP, Arnold van (1987 [1958]) **Manuel de folklore français contemporain (t.1, vol.7)**. Paris, Picard.
- GINZBURG, Carlo (1980 [1966]) **Les batailles nocturnes**, trad. G. Charuty. Paris, Verdier.
- GINZBURG, Carlo (1983) **Le sabbat des sorcières**, trad. M. Aymard. Paris, Gallimard.
- HALICARNASSO, Dionísio de, ver CARY.
- JAKOBSON, Roman, Marc SZEFTTEL (1948) "The Vseslav Epos". **Russian Epic Studies**, eds. R. Jakobson e E.J. Simmons. Philadelphia, Memoirs of the American Folklore Society. Pp.13-86.
- LANG, Andrew (1885) "The Method of Folklore". **Custom and Myth**. 2ª edição. London, Longmans, Green and Co. Pp.10-28.
- LANG, Andrew (1893) "Introduction". M. R. COX, **Cinderella: Three Hundred and Forty-Five Variants of Cinderella, Catskin, and Cap o'Rushes**. London, Folklore Society. Pp. vii-xxiii.
- OVÍDIO, ver FRAZER 1973a.
- O'FLAHERTY, Wendy (1986) **Dreams, Illusion and Other Realities**. Chicago, University of Chicago Press.
- PERRIN, Bernardotte (1982) **Plutarch's Lives (I)**. Cambridge and London, Loeb Classical Library.
- PÓCS, Éva (1989) **Fairies and Witches at the Boundary of South-Eastern and Central Europe**. Helsinki, Suomalainen Tiedeakatemia.
- PLUTARCO, ver PERRIN.
- PROPP, Vladimir (1996 [1928]) **Morphology of the Folktale**, trad.: L. Scott, rev. e ed. L.A. Wagner. Austin, University of Texas Press.
- RUMPF, Marianne (1958) "Catarinella: Ein italienisches Warnmärchen". **Fabula** n° 1: 76-84.
- SCHILLING, Robert (1981) "FAVNVS". **Dictionnaire des mythologies et des religions des sociétés traditionnelles et du monde antique (I)**. Paris, Flammarion. Pp. 400-401.
- SILVA, Francisco Vaz da (1995) "*Capuchinho Vermelho* em Portugal". **Estudos de Literatura Oral** n° 1: 187-210.
- SILVA, Francisco Vaz da (1996) "*Capuchinho Vermelho (I)*: Perrault e a Tradição Oral (em Torno dum Tema de Incesto)". **Estudos de Literatura Oral** n° 2: 217-239.
- SILVA, Francisco Vaz da (1997) "*Capuchinho Vermelho (II)*: Quadro Sazonal e Simbolismo Cíclico". **Estudos de Literatura Oral** n° 3: 201-221.
- TAYLOR, Archer (1980 [1927]) **The Black Ox**. New York, Arno Press.
- TENÈZE, Marie-Louise (1970) "Du conte merveilleux comme genre". **Approches de nos traditions orales**. Paris, Maisonneuve et Larose. Pp. 11-65.
- THOMPSON, Stith (1977 [1946]) **The Folktale**. Berkeley, University of California Press.
- TITO LÍVIO, ver FOSTER.
- TONNELAT, Ernest (1912) **Les contes des frères Grimm: Étude sur la composition et le style du recueil des *Kinder- und Hausmärchen***. Paris, Armand Colin.
- VERDIER, Yvonne (1978) "Grands-mères, si vous saviez... Le Petit Chaperon rouge dans la tradition orale". **Cahiers de Littérature Orale** n° 4: 17-55.

Folklore ocupacional y diferencias de género en el ámbito periodístico

María Teresa Poccioni*

Introducción

El trabajo que se presenta a continuación se inscribe en el objetivo de identificar la existencia de un metacódigo propio de las mujeres periodistas en su práctica profesional, que se distinga del metacódigo de sus pares varones (1). Este objetivo se desarrolla a su vez dentro del objetivo general de recuperar el metacódigo que particulariza a los periodistas en su quehacer laboral, como forma de abordar el folklore ocupacional del sector (Blache y Magariños de Morentin 1980, 1992).

El punto de partida consiste en la hipótesis según la cual existen diferencias de género en la construcción de dicho metacódigo, utilizando el concepto de *género* para referirnos a los contenidos sociales, históricos, psicológicos y productivos atribuidos a cada uno de los sexos. Es decir, al hablar de género se hace referencia a los discursos construidos socialmente con los cuales se instituye legitimidad para ciertas significaciones que representan atribuciones jerarquizadas para femineidad y masculinidad.

De allí que buscaremos identificar las formas en que las periodistas atribuyen significación a su propia actividad periodística en tanto diferente de la actividad periodística de los varones, buscando huellas que nos conduzcan a reconocer su folklore laboral en aspectos tales como la cobertura de ciertas noticias, las áreas temáticas de las que deben ocuparse, la forma de abordaje de la información, etc.

La metodología semiótica

Para la recuperación del metacódigo propio de las mujeres periodistas nos proponemos la utilización de la metodología de investigación denominada "semiótica de enunciados", elaborada por Juan Angel Magariños de Morentin (1996).

El objeto de estudio está constituido por las representaciones/interpretaciones que los actores sociales tienen de un fenómeno social. La *representación* consiste en la identificación perceptual de determinadas formas, en función de su *interpretación* posible. La *interpretación* consiste a su vez en la asignación conceptual de determinada significación a determinado fenómeno, en función de su *representación* posible. Como surge de lo expresado, ambos términos se definen recursivamente.

Estas representaciones/interpretaciones deben ser consideradas entonces en tanto "*juicios perceptuales*", que luego dan lugar a categorizaciones y significaciones conceptuales del entorno social.

Esta metodología se basa fundamentalmente en el concepto de "formaciones discursivas" de Foucault (1990), entendidas como el conjunto de construcciones que circulan en la sociedad con eficacia para la producción y reproducción de determinadas representaciones/interpretaciones. Estas representaciones/interpretaciones se relacionan entre sí dentro de un "sistema de dispersión", a partir de cierto tipo de regularidad entre enunciados, en torno a la formación de objetos, modalida-

*Facultad de Periodismo y Comunicación Social, Universidad Nacional de La Plata.

des enunciativas, conceptos y elecciones temáticas.

Según Foucault existen distintas formaciones discursivas vigentes en una determinada sociedad en un momento histórico determinado. Uno de los desafíos de la investigación semiótica consiste en encontrar la forma de acceder a dichas formaciones discursivas, de poder identificarlas y contrastarlas entre sí, para ver cuáles son las formas específicas en las que los fenómenos adquieren significación y que tienen vigencia, es decir, son posibles, en determinadas circunstancias.

De ahí que un paso más en esta metodología es lo que Magariños de Morentin denomina “mundos semióticos posibles”, consistente en un “artefacto lógico” que proviene de la lógica modal - los mundos posibles de Hintikka - y que Magariños de Morentin aplica a la metodología semiótica. Trasladado a esta metodología, los mundos semióticos posibles son la “representación de toda estructura sintáctica mínima constituida por la relación triádica que asocia dos términos mediante un determinado conector, así como, si las hubiere, por las modalizaciones que reciba cada uno de tales términos y el conector, conservando siempre la estructura sintáctica mínima inicial”. De esta forma se intenta realizar el análisis desde el plano material del proceso cognitivo (las asociaciones y recurrencias al nivel sintáctico) que dan lugar a las reglas semánticas.

Con esto se intenta a su vez hacer frente a otro desafío, compartido con todas las metodologías utilizadas en el campo de las ciencias sociales: cómo atravesar nuestros propios procesos cognitivos y culturales como investigadores de manera que los mismos interfieran lo menos posible en la reconstrucción de las lógicas y categorías propias de los discursos analizados.

Para lograr esto, es necesario partir del plano material y de las relaciones sintácticas -en la medida en que el proceso de semiosis en tanto construcción de significados está inexorablemente relacionado con el modo material de producción del sentido- explicitando cada uno de los pasos que se van dando en la búsqueda de los procesos de significación.

Operacionalización de la metodología semiótica

Para llevar adelante el estudio de la existencia de un metacódigo propio de las mujeres periodistas, aplicamos en primer lugar el análisis semiótico a un corpus conformado por entrevistas abiertas en profundidad a mujeres periodistas, para poste-

riormente contrastarlas con entrevistas a periodistas varones.

En su necesidad de descripción del nivel sintáctico, el método atraviesa tres etapas cognitivas (atribución, substitución y superación) como elementos que ocurren inevitablemente en el proceso de interpretación/representación de los fenómenos sociales, y los operacionaliza en procedimientos concretos.

Dentro de la primera etapa analítica, llamada de *atribución*, se establece como operaciones la *normalización*, *segmentación* y finalmente la división de los textos en *definiciones contextuales* o *segmentos* que pueden ser procesados en un banco de datos. Se obtiene así un listado de las posibles asociaciones de un término, que han sido textualmente expresadas en las narrativas.

A partir de este tipo de búsquedas, se organiza el material en paquetes de asociaciones, o *ejes*. Posteriormente, estos ejes se relacionan entre sí para comenzar a armar *redes secuenciales* o *contrastativas*. Se postula, en el marco de la segunda etapa analítica -de *substitución*- que la interpretación de significado por parte del investigador requiere un contraste entre dos formas posibles de construir sentido. De allí que a partir de la descripción analítica del discurso de las mujeres periodistas para recuperar su específico “modo de hacer periodismo”, deberemos contrastarlo con el discurso producido por los periodistas varones para observar similitudes y diferencias.

Un aporte fundamental de la metodología radica en ser una metodología que formaliza y transparenta sus procedimientos. Ofrece, entonces, **criticabilidad**. El método representa un esfuerzo importante en otro sentido también: busca inhibir la utilización de categorías a priori del equipo investigador a través de la adopción de procedimientos ajenos al metalenguaje de la investigación social. Finalmente, se destaca como ventaja que los procedimientos de la metodología ayudan a organizar los datos, ya que cuando el corpus es muy extenso los mismos son sumamente difíciles de contemplar en su totalidad. En este sentido, el uso del banco de datos es también un recurso indispensable, ya que permite hacer búsquedas simultáneas en el conjunto de textos.

Aspectos diferenciales en la construcción del metacódigo

Si bien todavía nos encontramos en una etapa inicial de la investigación, en este artículo queremos proponer para la discusión algunas vías tentativas para la reconstrucción del metacódigo

identificador de las mujeres periodistas a partir de las primeras entrevistas realizadas a mujeres periodistas de medios gráficos y televisivos. El desarrollo que se presenta a continuación consiste en un primer acercamiento al tema, desde una mirada que desde la perspectiva Peirceana podría considerarse “abductiva”, en tanto producción de inferencias que nos llevarán a la construcción de hipótesis por la vía de la intuición. No se trata del análisis según las pautas ofrecidas más arriba, sino más bien de una búsqueda a partir de los textos producidos por las mujeres periodistas.

a) El periodismo y la “mirada femenina”

Un elemento que surge en las entrevistas es la percepción según la cual las mujeres aportan una mirada diferente en el ejercicio de la profesión:

“hay una mirada distinta, que es una mirada de género distinta sobre nuestro trabajo, sobre las relaciones de poder o sobre la información”, “yo percibo que hay una mirada distinta, aún en la política”,

“es distinta la forma de informar de las mujeres que de los hombres... son miradas distintas”,

“yo siento que hay una mirada distinta, pero no puedo definirla. Sin explicarlo siento que hay una mirada distinta”.

Esta “mirada” parecería tener que ver con distintas cuestiones: una atención a los aspectos no discursivos de los acontecimientos que deben cubrir en sus notas, producto de una disposición femenina para percibir lo que se dice más allá de las palabras, o bien con la importancia que se les da a los distintos temas:

“yo creo que en general estamos atentas a otros tipos de cuestiones, no sólo a lo que se dice explícitamente en una nota, sino a toda una serie de gestos, que también dicen cosas”,

“yo creo que la mujer profundiza sobre determinadas cosas que el hombre no puede ver la necesidad de profundizar”,

“En la agenda uno tiene incorporado otro tipo de notas que no sé si la armara un varón a la agenda, si los incorporaría”.

Por otra parte, se menciona una suerte de “empatía” de las mujeres periodistas cuando deben cubrir notas en el ámbito de lo social:

“...una cosa de empatía muy fuerte que se da en las mujeres periodistas en la cobertura de cierto tipo de notas que sí tienen que ver con lo social.”

Las mujeres se ven a sí mismas más “cuestionadoras” que sus pares varones:

“Para los tipos las cosas están dadas de una determinada manera y está bien, y por ahí las mujeres la cuestionan...”

“El tipo es más práctico, la mujer es más analítica”

b) La actitud femenina en la obtención de la información

Otro aspecto que surge en tanto distintivo de las mujeres periodistas en relación a sus compañeros varones tiene que ver con algo que para una entrevistada se considera un requisito indispensable para todo buen periodista, la “impertinencia”, y frente a lo cual las mujeres parecerían estar en cierta ventaja:

“si me pongo a hacer memoria de los reportajes más impertinentes que escuché en los últimos tiempos los han hecho mujeres, por alguna razón se colocan en un lugar al preguntar o gozan de una impunidad al preguntar que no lo gozan los tipos”,

“este preguntar desde un lugar distinto me parece que nos da a las minas la posibilidad de jugar con la impertinencia desde un lugar que los hombres no pueden hacerlo”.

Esta impertinencia estaría definiendo quizás un código femenino sobre el cual no existen reglas institucionalizadas sino más bien es un recurso al que se apela basándose en lo que consideran “permitido” según reglas no escritas de la sociedad pero corporeizadas y fundamentadas en un prejuicio de género (la fragilidad femenina, la condescendencia frente a la mujer, serían prejuicios que funcionan culturalmente en la sociedad y que dan vía libre para esta impertinencia).

Esta idea vuelve a aparecer en otra periodista entrevistada:

“Hay una periodista que pregunta cualquier cosa y eso le molesta a la gente de sala de gobierno (los otros periodistas), les molesta terriblemente. Dicen que porque es atropellada, como que no respeta códigos...”

Por otra parte, se considera que al ser mujeres, se puede acceder a la información de maneras diferentes a los varones, debido a su forma de “negociar” la nota:

“El ser mujer también te abre puertas a determinados lugares, tenemos otra forma de entrar, en general. La profesión del periodista es muy invasiva, creo que la mujer tiene otra forma de hacer esa invasión...”

“La mujer es distinta, por la forma de entrar en general terminás convenciéndolos, como que hay otra forma de pararte, no te cortan el rostro”.

c) Los prejuicios de género entre los periodistas

Si bien se perciben actitudes prejuiciosas con respecto a las mujeres dentro del periodismo en relación a cuáles deben ser los temas de los que deben ocuparse o los lugares que deban ocupar, muchas veces se plantea que estas actitudes tienen que ver a su vez con una cuestión generacional: son los periodistas varones de mayor edad quienes persisten con este esquema mientras que las nuevas generaciones van dejando atrás los prejuicios “machistas”.

“Un viejo estigma machista indica que las mujeres periodistas deben dedicarse a los temas más blandos, esto es los temas sociales y los temas color, y que la figura masculina es la figura de alguna manera más vinculada a los temas duros, difíciles, ya sea policiales o por ejemplo el tema político. Yo creo que esto se ha ido desdibujando, afortunadamente...”

“Yo no creo que en mi generación haya un prejuicio de género. Son puestos en acción y generados desde otra generación”.

Otra entrevistada plantea que al principio de su trabajo en un diario, había mucha gente joven, entre la cual no se percibían grandes diferencias de género, pero cuando se fue integrando la “vieja camada de periodistas” y se fueron echando a los jóvenes, “había más machismo adentro de la redacción”.

“Había una cuestión generacional, algunos pibes se enganchaban con estos tipos, eran tipos grandes, que venían de otros medios, que traían esa mentalidad...”

En distintas entrevistas, surge la referencia a la existencia de diferencias de género en relación a los técnicos, tanto en medios televisivos como gráficos:

“Me jode si un camarógrafo se mete en una nota, o antes de hacer la nota se pone a hablar con el entrevistado y te sugiere qué hacer, me ha pasado...y yo no creo que a un varón le pase”, “había pocos fotógrafos, vos tenías que hacer una nota, y pedías un fotógrafo, y venía uno de deportes a pedir un fotógrafo y se iba con el tipo de deportes...”

d) Cercanía con el poder y exposición social

La cercanía con el poder es un elemento fuerte que diferencia al periodismo de otro tipo de actividades laborales.

“Uno de los signos de identidad de esta profesión es que estamos muy cerca del poder, sin serlo convivimos con el poder, lo cual en estos tiempos nos pone cerca del cinismo”.

Si bien se plantea esta cercanía con el poder como algo negativo (“ese es un punto frente al cual no guardo gratitud”, “el periodismo me ha convertido en una persona más cínica”) se percibe como fundamental y constitutivo de la profesión:

“Yo creo que el periodismo me ha convertido en una persona más cínica, porque la convivencia con el poder te convierte necesariamente...”

“la convivencia con el poder es o quebrás lanzas y te vas al carajo y te ponés un vivero en el Camino Centenario, o te convertís en una persona con una cuota de cinismo”.

La fuerza de esta situación es tal que “excede la voluntad de un periodista”, es decir, corresponde a ese terreno conocido como “las reglas del juego” que no se pueden violar. Aunque aquí, a veces se considera que no existen diferencias entre los géneros:

“No es una cuestión de género sino de cómo se relacionan, por ejemplo viene fin de año y te invitan a todas esas fiestas...Y sí, es terrible el tema del acercamiento al poder, el tema de los favores, o de la familiaridad que te da, por ejemplo un tipo que está en casa de gobierno y está todo el día con Duhalde”.

Otro signo de identidad de la profesión consistiría en el nivel de exposición al que se enfrentan los periodistas:

“el lugar que hoy ocupan los medios y en esto el lugar que ocupa la profesión es un lugar de altísima exposición”

e) Códigos institucionales / metacódigos

Existen expresiones que se refieren a la existencia de códigos institucionales - propios de cada medio - frente a los cuales los/las periodistas a veces logran construir sus propios modos de hacer y otras veces, no lo consiguen.

Estos códigos no consisten en reglas escritas sino en prácticas adquiridas y legitimadas que se aceptan como dadas y difíciles de modificar. Estas reglas hacen tanto a las rutinas de producción, a las formas de presentación de la información, a los sistemas de ascenso, etc.

Un ejemplo sería la rutina de producción en el medio televisivo regida por un criterio de velocidad en la generación de la información:

“el medio televisivo es en ese sentido bastante perverso y con una tendencia a la banalidad que a veces no tiene que ver exclusivamente con los periodistas sino con una rutina de producción y con un mecanismo que es el que determina esa banalidad”,

“por allí vos lo podés ver en lo que fueron las coberturas, por ejemplo, el suicidio de Yabrán, una necesidad de darle prioridad a la velocidad antes que un análisis serio de lo que se estaba diciendo”.

Este es un punto nodal para la consideración de la práctica televisiva en el ámbito televisivo, considerado incluso más fuerte que la “censura” externa:

“Yo la mayor censura que veo hoy en los medios en cuanto al abordaje se da por esta rutina de producción de mierda, que tiene que ver con que vos tenés que producir una cierta cantidad de productos noticia para completar una cierta cantidad artística”.

Pero esto también sucede en el medio gráfico:

“al principio teníamos nuestra propia idea de lo que había que hacer pero después nos fui-

mos dando cuenta que la dinámica del laburo imponía determinadas reglas...”

“Vos estás dentro de un medio, tenés determinado jefe, bajan línea determinada, que no siempre son las mismas, y va cambiando el criterio del laburo”.

“La práctica de los periodistas te va creando reglas que asustan más o menos...”

Desde el medio televisivo, por otra parte, se cuestiona la forma de presentación de la información, como parte de un código que es copia de otros modelos:

“en televisión, en general me parece bastante abominable el modelo periodístico televisivo argentino porque está muy calcado de la espectacularidad norteamericana y muy poco contagiada, lamentablemente, de la seriedad informativa de los noticieros europeos”.

Y aquí interviene también una cuestión de género: esta forma de presentación de la información se percibe como un modelo institucionalizado en el cual un hombre y una mujer presentan la información, no por una “compensación democrática”:

“todavía se preserva esta cosa de que por ejemplo la conducción de noticieros debe hacerla un señor y una señorita para compatibilizar esta cosa supuestamente blanda -temas sociales- y esta cosa supuestamente dura -temas políticos y policiales”.

Y no solo este equilibrio entro lo “blando” representado por la mujer y lo “duro” de la información representado por el varón, sino además, la exigencia sobre la mujer de atributos que nada tienen que ver con la capacidad profesional:

“en el medio televisivo la cuestión estética juega un poco más, por allí vos ves subir algún peldaño a colegas cuyo mérito básicamente es una face acorde a los cánones estéticos de esta época”.

En cuanto a la posibilidad de creación de propios códigos más allá de los institucionales, su percepción circula por una doble vía: una general, en cuanto a la existencia ocasional de márgenes para

la producción sin la presión de las exigencias de velocidad del medio (por lo general ocupando el tiempo libre es decir, fuera del horario de trabajo, para realizar investigación periodística por ejemplo) y otra vinculada con una cuestión de género, aunque muy difícil de explicitar, y que tiene que ver con una cierta complicidad entre las mujeres periodistas:

“puede ser que haya una cosa de cierta complicidad mayor entre las mujeres, por allí en la calle, en lo que es la cobertura habitual de cronistas y movileras que puede haber una cosa más de complicidad. Si le das una mirada superficial no sabés a qué carajo se debe, pero probablemente tenga que ver con una cosa de género”.

Consideraciones finales

Nos habíamos propuesto al inicio de este artículo proponer ejes en torno a los cuales rastrear diferencias de género en la construcción del metacódigo de los periodistas, asumiéndolos como hipótesis tentativas. A partir de lo expuesto, podemos afirmar la existencia de huellas o rastros de un folklore laboral de las mujeres periodistas basado en complicidades quizás fundamentadas en la resistencia a viejos resabios discriminadores que intentan delimitar su inserción a los “temas menos importantes” o bien al criterio estético antes que el de capacidad a la hora de definir puestos y lugares a ocupar.

Algunas de estas marcas tienen que ver con la referencia al aporte de una mirada distinta por parte de las mujeres a la hora de dar a conocer la información. Esto aparece mencionado en todas las entrevistas. Aunque en algunos casos no se logra definir con exactitud en qué consistiría esta mirada diferente, en otros se la relaciona con una disposición femenina para percibir «entre líneas», es decir profundizar sobre ciertas cosas que para los periodistas varones no serían importantes, o bien se señala la existencia de una especie de «empatía» en lo que hace a la cobertura de notas en el ámbito de lo social.

Nota

(1) Este trabajo forma parte de un proyecto del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (PIP N° 4042),

A su vez, se señala que el ser mujer, así como en muchos casos suele ser un obstáculo (no se la valora por su capacidad, interfieren las cuestiones relacionadas con el ámbito doméstico, se le exige más que a sus pares varones, etc.) en otros casos «abre puertas»: por ejemplo, cuando en situaciones de entrevista, mujeres periodistas pueden tener una actitud de «impertinencia», o son «avasalladoras». Si bien esto es mal visto por sus compañeros, esto no impide que logren sus objetivos o que sigan trabajando. El ser mujer hace que «te traten de otra forma», con cierta condescendencia.

En cuanto a los prejuicios de género, todas perciben que institucionalmente hay un predominio por encasillar a las mujeres en ciertos temas (los denominados «blandos»: temas sociales, típicamente femeninos, etc.) y esto es reproducido en general por sus pares varones, aunque se percibe que la cuestión generacional es muchas veces más fuerte que las diferencias de género, ya que los periodistas jóvenes en general deben ganarse su espacio frente a los más antiguos, sobre todo cuando esta diferencia se cruza con la diferencia de formación (los académicos versus los empíricos o idóneos).

Un aspecto interesante que hace a la diferencia de género en la práctica profesional surge de la percepción por parte de las mujeres del trato que reciben por parte de los técnicos, tanto en el medio televisivo como gráfico. Es decir, se percibe que tanto un camarógrafo como un fotógrafo, tienen actitudes diferentes si el periodista al que acompañan es varón o mujer. En general, perciben que o bien les molesta acompañarlas y tratan de «excusarse» para ir a cubrir otra información (con un periodista varón) o bien hacen el trabajo como si fuera un «favor» hacia su compañera, e intentan «dar una mano» (decirle a quién entrevistar, qué preguntar, etc.), lo cual no sucede con los compañeros varones.

A partir de estos aspectos, nuestra intención es continuar profundizando en nuestra investigación, incorporando a su vez el análisis de discursos producidos por periodistas varones en torno a las mismas cuestiones para su posterior contrastación.

titulado "El folklore de los periodistas: recuperación de sus códigos identificatorios".

Bibliografía

BLACHE, Martha y Juan A. MAGARIÑOS DE MORENTIN (1980) "Enunciados fundamentales tentativos para la definición del concepto de folklore". **Cuaderno III del Centro de Investigaciones Antropológicas**, Buenos Aires, pp.5-15.

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

BONDER, Gloria y Cristina ZURUTUZA (1993) "Mujer y comunicación. Hacia un nuevo perfil de la mujer y su

protagonismo". **Centros de Estudios de la Mujer**. Buenos Aires.

FOUCAULT, Michel (1990). **La arqueología del saber**. México, Siglo XXI.

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

ULANOVSKY, Carlos (1997) **Parent las rotativas. Historia de los grandes diarios, revistas y periodistas argentinos**. Buenos Aires, Espasa.

Una reflexión acerca de la base institucional del folklore en el campo periodístico

Mirta Bialogorski y Ana M. Cousillas***

Un desafío interesante desde el punto de vista teórico, es problematizar la noción de **base institucional del folklore**. En este sentido, el **trabajo empírico** en el **ámbito periodístico**, y la reflexión acerca de ciertas consideraciones relativas al mismo desarrolladas en el marco de la **sociología contemporánea** (P.Bourdieu 1997), nos han sido de suma utilidad.

Las **reglas constitutivas** (Searle 1998) del **campo periodístico** y su diferenciación respecto de las **folklóricas**, se constituyó, de este modo, en un eje importante de trabajo en el marco de una investigación general acerca del folklore de los periodistas (1).

El material empírico en esa instancia, lo obtuvimos de los testimonios del Jefe de Redacción de la Sección Economía de uno de los diarios nacionales más prestigiosos y el más vendido en el país. De su análisis posterior, emergió la construcción de dos conceptos que se vinculan con **dos principios estructurantes** de este campo ocupacional.

Nos referimos en primer lugar, a la noción de **«competencia»** (en el sentido de competitividad) y, en segundo término, a la **«construcción de la noticia»**.

En su trabajo referido específicamente a la televisión y a los periodistas, Pierre Bourdieu (1997) dedica especial interés, precisamente, a este concepto mencionado tan recurrentemente por los propios protagonistas en relación a este medio.

Con respecto a la noción de **construcción de la noticia** en tanto **producto principal** de la

empresa periodística, tomamos además de las manifestaciones del periodista argentino, una nota firmada por un **colega latinoamericano** en una **publicación de periodistas para periodistas**, en una home-page de la Internet, pudiendo establecer así, un **contraste** entre ambos discursos.

Análisis del campo semántico «competitividad»

En su trabajo «Sobre la televisión» (1997) mencionado anteriormente, Bourdieu propone un tratamiento de la problemática de los medios y su función constructora de los imaginarios sociales actuales, desde la óptica de considerar la **práctica de los periodistas** en relación al **lugar** que ocupan en el campo social que los constituye como tales, a los **principios estructurantes** de dichas prácticas y a las **percepciones, disposiciones mentales** o **hábitos interpretativos** de los actores sociales.

En ese marco, la **competencia** por la cuota de audiencia del mercado es visto como el principal eje que constituye este campo condicionando las modalidades interpretativas de sus integrantes. «La competencia económica entre cadenas o periódicos por los lectores o los oyentes (...) -dice Bourdieu- se lleva a cabo concretamente en forma de competencia entre los periodistas, competencia que tiene retos y premios propios, específicos -la primicia informativa, la exclusiva, la fama dentro de la profesión, etc...(Op.cit.:59).

*Cátedra de Folklore del Departamento de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

**Cátedra de Folklore del Departamento de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

Es interesante notar cómo algunos de estos rasgos se van presentando en el discurso periodístico argentino en la voz de sus protagonistas.

De acuerdo con nuestro entrevistado, el periodista aparece inserto en un espacio de fuerzas en pugna al que considera un **mercado de competencia perfecta** por la atención o la retención de la audiencia o por constituirse en el «texto fuente» (Van Dijk 1990) de todos los demás medios. Es más, según él no existe una profesión más dominada por la competencia que la del periodismo. Esto lo lleva a afirmar taxativamente que «no hay una cosa más competitiva que ésa».

Esta lucha la describe en **varios frentes**:

a) Con los otros medios como la **televisión** y la **radio** que, en relación con el periodismo gráfico, son visualizados con la ventaja de la inmediatez que les permite posicionarse como la fuente primera de las noticias para la audiencia («vos competís contra la televisión que anticipa, contra la radio que te anticipa»).

b) Con los **otros medios gráficos** por ser el primero en ofrecer la información más completa sobre la noticia del momento y acceder así al rol de texto-fuente: «Nosotros (Clarín) siempre vamos a 'tirar toda la carne al asador'».

Este rol está condicionado por un comportamiento autoatribuido al grupo, un «ejercicio profesional» que consiste en leer todas las noticias según las diversas versiones de cada medio e inferir aquél que ha servido de base para todas las demás. Al decir de nuestro entrevistado:

«En la mañana (...) agarro todos los diarios y enciendo un par de radios y paso programas de TV... Veo de dónde está **levantada** la información y por algunas cosas que dicen los columnistas te das cuenta que la **levantaron** del diario que vos hiciste la noche anterior».

A este comportamiento Bourdieu lo denomina «**interlectura**» (op.cit.:31-2) y lo describe como «una actividad imprescindible» para los periodistas dado que el propio decir dependerá «de lo que han dicho los demás». Mecanismo que, como vemos, se reitera en el ámbito local.

c) La lucha competitiva se da también con el **propio medio gráfico**. Se compite con las **otras páginas**, y aún con las notas que componen la **misma página**. Esto también ocurre entre las **diferentes Secciones** (Política, Internacional, Información General, Economía, Espectáculos, etc.) Según el mismo testimonio, en este caso, la com-

petencia se expresa en el espacio destinado a las noticias que ocupan cada Sección.

Esta lucha se pone claramente de manifiesto cuando surge la necesidad de rediagramar el periódico en función de una noticia que irrumpe imponiéndose por su relevancia e inmediatez:

«Por ejemplo ayer, relata el informante, con la compra de Yabrán, terminamos (la Sección Economía) robándole dos páginas a Internacional. Internacional robándole dos páginas a Información General». Y explica: «era suficiente información para que se arme semejante despelote».

Esta estrategia que depende de la decisión del secretario de redacción quien en su selección sacrifica noticias de una u otra Sección en beneficio de una tercera, sigue un principio jerárquico institucionalizado, aunque informal, que las ordena y distingue. De tal modo, la Sección Política puede quitar espacio a la Sección Información General, pero no al revés.

La justificación de esta competencia se plantea en términos de una **imagen construida de lector**, cuya atención se busca atraer no sólo a partir de la información sino de la manera en que la misma se presenta. **Título, diagrama de la página, fotografías**, son factores esenciales por medio de los cuales, se sostiene, ese lector se conecta con la noticia, razón por la cual es imprescindible atender especialmente a ellos en tanto estrategia competitiva.

Otra estrategia que recae nuevamente en el grupo y no en el producto (la noticia), es la **retención del periodista «estrella»**, que conecta el interés empresario del medio con la fama y el éxito personal del profesional. Este periodista es el que ocupa el máximo nivel en una jerarquía interna entre los integrantes del staff y se define por figurar en la primera plana aunque sólo lo haga en contadas ocasiones:

«No es lo mismo, nos dicen, un periodista que va tres veces por mes a tapa por la importancia de las notas que un tipo que «pica-cables», o sea que agarra los cables de una agencia».

Se considera que para evitar que este periodista se desplace al periódico competidor se le paga un sueldo especialmente alto. Esta estrategia de retención del periodista, potencialmente transfe-

rible al equipo de la competencia, es concebida como una estrategia histórica del campo cuyo origen se atribuye a la figura mítica de Botana (director y dueño del diario *Crítica* en la década de los años 30):

«Esto lo creó un señor llamado Natalio Botana que hizo *Crítica*, la famosa redacción donde tenía a los grandes escritores, Tuñón, Borges, Arlt, esa gente. Era una redacción duplicada, tenía el doble de lo que hacía falta exactamente». El objetivo era evitar que estos periodistas fueran atraídos por otros medios: «¿Qué decía Botana? Estos tipos en *La Nación* me pueden resultar problemáticos».

Estos diversos ejes de lucha se sustentan en un principio organizador fundamental del campo que es independiente del sesgo ideológico o la tendencia política del medio, y que Bourdieu alude como al «**dios oculto del campo**» al cual todos rinden tributo: **la competencia por el mercado**.

El periodismo es una empresa que, como tal, tiene un fin económico que depende del éxito de ventas o audiencia. Como lo expresa el periodista entrevistado muy gráficamente:

«Seas de un diario de derecha o de izquierda, vos lo que tenés que lograr es tener lectores porque si no (...) tu prédica se va a la mierda».

La «competitividad»: ¿rasgo constitutivo o comportamiento folklórico?

Las noción de **competitividad** que como vemos, aparece referida para el **medio argentino** y para el **francés**, como elemento **constitutivo y constituyente del campo periodístico**, permite considerarlo, en términos del enfoque del folklore que manejamos, como manifestación de la **base institucional común** al ejercicio de esta profesión en los diversos países capitalistas.

Hacemos hincapié en ello ya que va a ser a partir de las posibles reelaboraciones de este **código institucional** que podrá emerger eventualmente, el **nivel folklórico** recortando subgrupos de identidad diferencial en el campo periodístico.

Ahora bien, se plantea aquí la cuestión de los **subgrupos**. Si hablamos de **reglas constitutivas** para un **periodismo globalizado**, ¿sería acaso posible sostener que, en términos de **comportamientos**, las particularidades locales de los

actores pertinentes, responden a **reglas regulativas** y por lo tanto, **folklóricas** de cada ámbito periodístico local? ¿O estas características comportamentales locales del grupo laboral no dejan de configurar una nueva instancia **todavía institucional** del campo periodístico aún con estos otros matices?

De aceptarse esta posición, el **nivel folklórico** deberíamos buscarlo únicamente, en un plano de transformaciones entre los comportamientos específicos de los periodistas de los medios gráficos locales (por ejemplo, los de *Clarín* y *La Nación*). Transformaciones que una vez registradas, serían identificables no sólo por su contenido identificatorio diferenciador sino, principalmente, por su eficacia cognitivo-afectiva la cual se evidenciaría en su modalidad de aparición y en sus efectos, a partir de la contrastación con las transformaciones homólogas provenientes de otras áreas de la globalidad (por ejemplo, entre *Le Monde* y *Le Figaro* en la Francia de Bourdieu).

La «construcción de la noticia»

Continuando con nuestra reflexión tomemos el otro campo semántico que hemos organizado a partir del discurso del periodista argentino y el de su colega latinoamericano que plantea la siguiente pregunta: ¿cuál es la forma de representar el **origen** y **proceso** de producción de la noticia? O bien, ¿cuáles y de qué manera **los hechos** se transforman o constituyen en **noticias** para los periodistas?

Para el **periodista argentino** entrevistado hay una primera diferenciación que se realiza entre las «**buenas**» y las «**malas**» noticias. Las primeras no son pertinentes a los fines económicos de las empresas ya que, nos dice, «son aburridas, y no son creíbles» y por lo tanto no son vendibles.

A partir de esta discriminación, el periodismo transmite la «mala» noticia y es, en este sentido, que el informante afirma que la noticia no se inventa ni se construye, el medio sólo la recoge y la muestra: «Nosotros no producimos las 'malas' noticias, nosotros las reflejamos».

Sin embargo, al analizar una nota titulada elocuentemente «La mentira que los periodistas informan diariamente», escrita en 1997 por un **periodista latinoamericano**, ubicada en una home-page de la WWW, encontramos una visión contrapuesta.

En esta nota, el autor, al hablar también de las «**malas**» noticias, se dirige a sus colegas y se

pregunta si el periodismo al seleccionar únicamente ese tipo de material no está ejerciendo de manera sistemática, una **práctica de la mentira** dado que ignora conscientemente una parte de la realidad para recrear solamente «un mundo donde las creencias absurdas son más atractivas que los hechos inequívocos».

Lo que interesa acá es reflexionar justamente, sobre cuál es el **punto de diferenciación** entre los enunciados de estos dos periodistas respecto a la capacidad de reflejar o deformar la realidad por parte del periodismo en la construcción de la noticia.

La **operación de selección** que implica siempre una omisión y que se hace explícita en este periodista, es ignorada por su par argentino. Este último construye una imagen de periodista pasivo atento únicamente a la correlación efectivamente existente entre las «malas» noticias y los hechos sociales. Por el contrario el periodista de la Internet construye una imagen del periodista creador de un mundo, en el sentido más ficcional del término, que puede tergiversar el imaginario social y la percepción del mundo «real».

Al universalizar problemas específicos sobre determinados acontecimientos -afirma- se producen «mentiras que nuestra industria dice todos los días y que tiene graves repercusiones en nuestra sociedad». Y concluye: «Ese modo de elaborar las noticias no es mucho mejor que mentir».

Frente a esta contrastación intertextual sincrónica entre dos maneras diferenciales de construir un mismo concepto sobre la estrategia dominante en el campo, la pregunta que surge una vez más, es si nos encontramos frente a una diferencia de carácter folklórico o si continuamos moviéndonos

en algunas de las complejas dimensiones en tensión del campo institucional.

En tanto esta diferencia en la interpretación de los procesos de construcción de la noticia y su efecto de veracidad reproduce la división de los grupos locales en el campo global del periodismo, el problema es si se trata o no, de la reproducción de una serie de límites ya institucionales, fijados independientemente de estas modalidades diferenciales, legitimadas además por reglamentaciones formales. En principio preferimos dejar planteado el interrogante.

Para finalizar, queremos retomar algunas afirmaciones que habíamos sustentado en un trabajo anterior (Bialogorski y Cousillas 1997) en el cual considerábamos que la producción de las noticias está condicionada por factores económicos, ideológicos y de interacción entre los periodistas. Afirmábamos entonces, que atender el análisis de los procesamientos cognitivos de la producción de las noticias en el campo de la producción era central para explicar sus efectos sociales.

El análisis presentado en esta ocasión continúa en esa línea. No sólo las diferencias puestas al descubierto en la forma de representarse la producción de las noticias, sino también, la noción construida de competitividad, expresan divergencias de carácter cognitivo que se correlacionan con una particularidad económica del campo laboral

Una vez delimitados los rasgos constitutivos del campo periodístico, encarar concretamente las maneras peculiares con que los periodistas locales elaboran dichos rasgos, y enfatizar el proceso de producción de las diferencias, nos permitirá acceder -hipotéticamente- a la descripción del nivel comportamental folklórico y a sus condiciones de emergencia.

Notas

(1) Este trabajo surge como parte del Proyecto de Investigación y Desarrollo del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (PIP 4042) dirigido por la Dra. Martha Blache,

cuyo tema es: «El folklore de los periodistas. Recuperación de los códigos identificatorios de sus relaciones laborales».

Bibliografía

BIALOGORSKI, Mirta y Ana M. COUSILLAS (1997) «Folklore ocupacional: un ejemplo entre periodistas argentinos». *Revista de Investigaciones Folklóricas* 12:43-51

JACKENDOFF, Ray (1983). *Semantics and cognition*. Cambridge, The MIT Press.

BOURDIEU, Pierre (1997). *Sobre la televisión*. Barcelona, Anagrama.

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

MAGARIÑOS de MORENTIN, JUAN A. y Martha BLACHE (1992) «Enunciados fundamentales tentativos para la definición del concepto de Folklore: 12 años después». **Revista de Investigaciones Folklóricas** 7:29-34.

SUAREZ, Ray (1997) «La mentira que los periodistas informan diariamente». **Hispanic Link News Service**.

VAN DIJK, Teun (1990) **La noticia como discurso**. Buenos Aires- Méjico-Barcelona, Paidós.

XXXXXXXXXX

Sobre los estudios del bandolerismo social y sus proyecciones

Hugo Chumbita*

Los estudios en torno al bandolerismo han enriquecido el caudal de conocimientos de las ciencias sociales acerca de los procesos históricos, las culturas campesinas y los conflictos rurales en los países latinoamericanos. Con la intención de contribuir al trabajo y al diálogo interdisciplinario sobre estos temas, el sentido del presente artículo es repasar las cuestiones teóricas y polémicas relacionadas con mis propias exploraciones sobre el rastro de los «buenos bandidos» en Argentina, y a partir de allí señalar ciertas dimensiones de la historia y la cultura de nuestros países que merecen el interés de los investigadores.

El bandido social y los puntos de polémica

Si bien la literatura, el folclore y los repertorios historiográficos de todos los países han dado cuenta del asunto desde tiempos remotos, el concepto de *bandolerismo social* acuñado por Eric Hobsbawm le dió nuevo relieve al proponer un incitante marco teórico. Hobsbawm descubrió la uniformidad con que se reitera un tipo excepcional de salteador rural, solidario con los campesinos frente a sus opresores, admirado y apoyado por la comunidad, empujado al margen de la ley por una injusticia o un hecho que las costumbres locales no consideran verdadero delito, cuya fama es que «*corrige los abusos*», «*roba al rico para dar al pobre*» y «*no mata sino en defensa propia o por justa venganza*». Partiendo de sus estudios en los países europeos del Mediterráneo, Hobsbawm observó la ubicuidad del personaje y abordó algunas expresiones en América Latina (1).

Su análisis distinguió tres especies: 1) el «ladrón noble», el clásico Robin Hood, que corresponde a los caracteres antedichos; 2) el «vengador», cuyos rasgos no son la moderación ni la generosidad con los pobres, sino la impiedad con sus enemigos y la consiguiente gratificación «psicológica» que ello representa para los campesinos, caso de los *cangaçeiros* brasileños y algunos violentos colombianos; 3) los *haiduks*, categoría inspirada por las bandas de jinetes húngaros y otros semejantes que en ciertas coyunturas protagonizaron rudimentarias guerrillas de «liberación nacional» contra los conquistadores extranjeros. No se trata sin embargo de una taxonomía estricta: el mismo autor duda de que los crueles vengadores quepan en el tipo genérico, y al añadir en capítulo aparte al «cuasibandido expropiador» sugiere otras caracterizaciones derivadas (2).

Hobsbawm interpreta que expresan «una forma primitiva de protesta social», un fenómeno «prepolítico», propio de sociedades agrarias (también pastoriles) «profunda, tenazmente tradicionales», de estructura precapitalista; en épocas de quiebra del equilibrio tradicional, los brotes de rebeldía se agudizan. Es congruente por lo tanto que tales bandidos acompañaran con frecuencia las revueltas rurales y las movilizaciones milenaristas. En su visión, estarían «condenados» a extinguirse superada aquella etapa «arcaica», en proporción inversa al desarrollo de asociaciones campesinas y partidos reformistas o revolucionarios «modernos».

Estas tesis fertilizaron incontables ensayos e investigaciones, pero también fueron controverti-

* Universidad de Buenos Aires. E-mail: hchumbit@mail.ssp.gov.ar

das en torno a: 1) la efectiva solidaridad del bandido con los pobres; 2) la caracterización del medio donde surge como un campesinado tradicional; y 3) la naturaleza «prepolítica» del fenómeno.

Anton Blok, al investigar la mafia siciliana, cuestionó el enfoque hobsbawmiano afirmando que exageraba los lazos del bandido con el campesinado y minimizaba su interdependencia con los sostenedores del poder establecido, y sostuvo que las imágenes legendarias eran típicamente contradichas por la conducta real de tales bandoleros. El «revisiónismo» iniciado por Blok reprochó a Hobsbawm basarse preponderantemente en fuentes folclóricas o literarias y se respaldó en los registros policiales y judiciales, destacando casos en que los bandoleros actuaron como brazo de los terratenientes o incluso del aparato estatal (3).

Otros autores discutieron que el bandido social emergiera solamente del seno de un campesinado precapitalista. Pat O'Malley, con relación a Australia, y Richard White al enfocar el medio oeste norteamericano, encontraron el mismo fenómeno en áreas rurales relativamente desarrolladas; Alan Knight observó que en México se manifiesta asimismo en poblaciones estratificadas o heterogéneas (4).

También se ha postulado que este bandolerismo no desaparece necesariamente con la modernización del Estado y la politización de las luchas populares. O'Malley entiende que puede eclosionar en un contexto moderno si se dan las condiciones de: a) un conflicto de clases crónico que unifique a los sectores dominados; y b) la ausencia de una eficaz organización política institucionalizada de los intereses de los mismos. Richard W. Slatta señala que puede presentarse en una secuencia inversa, como en la Violencia colombiana de la década de 1950, cuando el bandidaje subsiguio a las guerrillas de origen político (5).

Las impugnaciones «revisionistas», sin ser desdeñables, no desmerecen lo esencial de las tesis de Hobsbawm, cuyas matizadas y sutiles interpretaciones parecieran adelantarse en muchos aspectos a sus críticos. Hobsbawm no pretende que todo bandido legendario expresara de modo inequívoco la rebeldía campesina, explica que estaban inmersos en la vida económica y política y que su supervivencia dependía a menudo de arreglos o alianzas con los dueños del poder. La objeción de mayor peso es la referente al campesinado tradicional como «cuna» del bandido, pero esta tesis puede resultar sumamente fecunda entendida en tér-

minos de un «ambiente cultural» signado por valores tradicionales. En cuanto al tercer punto de debate, parece claro que la formulación de Hobsbawm, certera para el mundo europeo, no siempre es aplicable en el espacio latinoamericano, donde la evolución de las sociedades y las instituciones presenta notables saltos, quiebres y regresiones.

Desencuentros sobre el bandolerismo gaucho

En un intento de síntesis sobre las «variedades» del bandolerismo en América Latina, compilando trabajos de varios investigadores acerca de *cangaçeiros*, gauchos, llaneros, bandidos mexicanos, andinos, etc., el historiador norteamericano R. W. Slatta extrajo la conclusión de que tales personajes, a pesar de las leyendas heroicas, eran mucho menos «justicieros» o solidarios con los pobres que el tipo ideal de Hobsbawm, y tampoco resultaba aplicable en estas regiones su descripción del contexto campesino. No faltó en la compilación un artículo de B. J. Chandler que recusa el modelo hobsbawmiano por justificar al bandido de un modo «*ofensivo para la sensibilidad moral e histórica*». Slatta, por su parte, al descartar la figura del bandido social, propuso en cambio las categorías de bandidos *guerrilleros y políticos* (6).

En el primer tipo -basado en la caracterización de Christon Archer de los bandidos que operaban en México en la guerra de la independencia, interesados más en el pillaje que en la ideología o el patriotismo (7)- Slatta subsume a los llaneros de Venezuela y Colombia y los gauchos de las montoneras federales, los cuales habrían participado en las contiendas del siglo XIX haciendo del saqueo su medio de vida: «*marginales rurales metidos en la guerra por la coerción o la promesa del botín, o ambas cosas*», que cambiaban de lado «*según su cálculo del mayor beneficio potencial*». Bandidos políticos serían los que se apoyan en un partido, más que en una clase social, «*concientes de y leales a un gran movimiento político*», como se observa en momentos históricos de México, Cuba y Colombia (8).

En su comentario bibliográfico a este volumen, Hobsbawm apuntó que habría que preguntarse si la diferencia entre el mito popular del bandido y la realidad era mayor en América Latina que en la Europa mediterránea, y por qué (9).

Sin perjuicio de reconocer la importancia del panorama y determinadas perspectivas que pre-

senta su obra, la pretensión de Slatta de recategorizar el bandolerismo latinoamericano fue rebatida (10). Pero lo que me resultó sorprendente fue que Slatta no encontrara bandoleros sociales en Argentina. Su propio aporte al libro, basado en sus estudios anteriores sobre el mundo de la frontera en el sentido de S.J. Turner, versa sobre la pampa bonaerense del siglo pasado (11), de la cual surgió lo que Borges llama “*uno de los acontecimientos más singulares de la historia de la literatura*”, el género gauchesco (12); y esta expresión genuinamente popular, de manera semejante a la literatura de cordel sobre *cangaçeiros* en Brasil, celebra precisamente la versión autóctona del bandido social, el rebelde idealizado por los campesinos. Aún admitiendo que la profesión de cuchillero electoral de Juan Moreira lo aparta del modelo típico (13), entre los matreros de la provincia de Buenos Aires retratados por Eduardo Gutiérrez hay otros que presentan con mayor nitidez ese perfil: Juan Cuello, los hermanos Barrientos, Hormiga Negra o Pastor Luna, por citar los más renombrados, fueron salteadores que establecían los clásicos lazos de solidaridad material o simbólica con los campesinos.

Slatta intenta explicar la ausencia del “buen bandido” y de los campesinos a quienes se vincula partiendo de una descripción de la población rural -refutada por investigaciones más recientes de la historia económica y social argentina- según la cual medraban en ella sólo gauchos vagabundos, cazadores y pastores dispersos, ignorando la gran diversidad de ocupaciones y la complejidad de las explotaciones productivas en las llanuras rioplatenses (14).

No menos sorprendente es la afirmación de Slatta que reduce los alzamientos federales argentinos a una suerte de bandidaje oportunista, endosando lo que, en el sentido de la criminología crítica, podría llamarse el *etiquetamiento* desde la visión de la elite: descalificar la rebeldía como rapiña, pasando por alto la direccionalidad política de aquellos movimientos. En cualquier caso, los enlaces y deslizamientos de las prácticas del contrabando y el cuatrero en relación con las guerrillas de la independencia y los levantamientos federales reclaman un examen más detenido y una caracterización diferente, que he tratado de fundamentar en algunos artículos sobre los orígenes de las partidas artiguistas y las montoneras del noroeste (15).

Además, en el siglo XIX hubo exponentes muy notorios -tratados hasta ahora sólo tangencial-

mente por la historiografía- de bandidos de origen criollo, mestizo o indio que encabezaron grupos de salteadores indígenas, contando con el amparo de las tribus rebeldes de las pampas centrales y enrolados ocasionalmente con los federales o los unitarios, que muestran una sugestiva variante del bandolerismo social.

Es evidente asimismo que Slatta no reparó en prominentes bandoleros legendarios de más allá de la pampa húmeda, como Santos Guayama, Martina Chapanay, Vairoleto o Velázquez, acerca de los cuales existía ya cierta bibliografía; incluso Hobsbawm citaba como ejemplo en la Argentina las aventuras de Mate Cosido en el Chaco (16).

Por añadidura, algunas investigaciones recientes sobre archivos judiciales de nuestro país, abordando por regiones el bandidaje rural, tampoco dan con el bandolerismo social. El manejo superficial de un marco teórico minado de equívocos puede conducir a “buscar el gato negro en una habitación a oscuras” donde además no está. Cabe advertir que el bandido social no es una realidad estadística sino un fenómeno excepcional -discutiendo con Blok, Hobsbawm dice que “*el ‘puro’ Robin Hood es inevitablemente raro*” (17)-; aunque, subrayemos, no tanto.

La especie de bandidos santificados

Hay otro grupo notable que son los bandoleros entronizados por la devoción popular, cuya semblanza trazaron varios relevamientos antropológicos. Dentro de la multitud de cultos que han proliferado por afuera de las instituciones eclesiales, venerando una diversidad de figuras milagrosas a las que se dirigen promesas y tributos en gratitud por sus favores, aparece un verdadero santoral de gauchos o matreros que “robaban a los ricos para ayudar a los pobres”, ultimados de manera chocante por la policía. Las expresiones de religiosidad popular se dan en regiones de sustrato cultural tradicional, y en particular los “bandidos santos” proliferan en Cuyo, Tucumán, Corrientes y Chaco. Los rituales privilegian el escenario de la tumba o lugar donde se produjo la muerte, cuya fecha convoca una celebración especial y en ciertos casos se traslada al 2 de noviembre, “día de difuntos” (18). Aunque el soporte de datos biográficos de los personajes es despajeo y a veces incompleto, los relatos enfatizan su solidaridad con los campesinos y existen indicios elocuentes para considerar a algunos como bandidos sociales.

Tal el caso de José Dolores (1805-1858) en San Juan, cuatrero caído en una emboscada en Rawson,

localidad contigua a la ciudad capital, cuya capilla se yergue en el antiguo "callejón de Dolores", hoy una calle asfaltada que lleva su nombre por disposición municipal (19). En Mendoza, la estampa del gaucho de origen chileno Juan Francisco Cubillos (1870-1895) se puede ver en altares caseros por los ranchos y es homenajeado en su tumba de Las Heras, aunque su trayecto de aventuras románticas por la provincia concluyó en Uspallata, cuando se refugiaba entre los mineros (20).

La leyenda de Juan Bautista Vairoleto (1894-1941) dejó una fuerte impronta en el amplio radio de sus andanzas por La Pampa, San Luis, Río Negro y Neuquén, pero sólo es reverenciado como potencia milagrosa en el sur de Mendoza. Además de su tumba en General Alvear, una comisión popular reconstruyó como ámbito de celebración el rancho en el que se mató cuando lo rodeaban sus perseguidores. Según mis trabajos sobre el caso, reúne todos los caracteres del bandolero social (21).

Corrientes y áreas vecinas conforman un espacio cultural tradicional, ostensible por el bilingüismo, en el que mantienen vigencia diversas potestades autóctonas; las leyendas gauchescas se entrelazan con viejas creencias y banderías políticas provinciales, transmitidas por los *compuestos* de los verseadores anónimos, y sobresalen en ese conjunto varios ejemplares de bandido social. El mito más extendido es el del gaucho Antonio Gil, que se remonta a la segunda mitad del siglo pasado, en Mercedes. Desertor de la milicia y jefe de una banda de cuatros, sus captores, antes de degollarlo, lo colgaron por los pies de un algarrobo para evitar el poder de su mirada. El lugar quedó señalado por una cruz de ñandubay (*curuzú* Gil) que manifestó facultades prodigiosas y resistió su traslado hasta que se erigió allí un oratorio, donde el aniversario convoca multitudinarias fiestas criollas (22).

El sepulcro rojo de Olegario Alvarez, «el gaucho Lega» (1871-1906) en Saladas, así como otros altares dispersos por la zona, testimonian sus facultades sobrenaturales, y abundan los adivinos y «payeseros» curadores que obran en su nombre. Fue jefe de una gavilla de asaltantes que recorrió los montes y esteros del Iberá antes de que los abatieran en una ranchada de Rincón de Luna. En 1914, cuando se intentó exhumar sus restos en una remodelación del camposanto, cuentan que los picos se rompieron y no lograron moverlo, por lo cual, respetando su emplazamiento, se levantó un nuevo túmulo por suscripción popular (23). Aparicio Altamirano, mercedino, compartió la suerte del

Lega desde que fugaron de la cárcel de Corrientes en 1904, escapó del tiroteo de Rincón de Luna y continuó la leyenda hasta que lo mataron en un paraje de Bella Vista (24). Como el Lega, poseía un *curundú* -amuleto protector- y las leyendas sugieren distintas explicaciones acerca de su abandono o desaparición en el instante postrero.

Los tres, Gil, Alvarez y Altamirano, eran «piragués» (colorados), de modo que los estandartes, cintas y otros elementos rojos o carmesí que adornan los santuarios se vinculan con su filiación autonomista. Claro que también hay santos «celestes», del partido liberal, como Francisco José López, en la zona de Esquina.

En Tucumán, a comienzos del siglo actual, Mariano Córdoba fue peón y agente de policía en Aguilares antes de hacerse matrero. Lo finaron «en dormido» en Monte Redondo, paraje donde se levantó la cruz a la cual acuden los peregrinos con flores y velas (25). Pero el más célebre de los bandidos milagrosos tucumanos fue en vida «el Manco» Andrés Bazán Frías (1895-1923). Criado en los arrabales de Villa Alem, emprendió su turbulenta carrera en los suburbios y tras huir de la cárcel en 1922 se unió a otro famoso bandido, el paraguayo Pelayo Alarcón, en la zona rural de Salta. La policía lo baleó al trepar el muro del Cementerio del Oeste de la ciudad de Tucumán, por lo cual se lo venera en ese punto tanto como en su tumba (26).

En el Chaco -donde las migraciones desde Corrientes y otras zonas linderas crearon condiciones culturales propicias para la difusión mítica- surgió un fenómeno de canonización de Isidro Velázquez y Vicente Gauna. Velázquez (1928-1967), correntino afincado en Colonia Elisa, fue arrastrado fuera de la ley por su hermano Claudio y, caído éste en 1963, reapareció en compañía de Gauna. Al fin ambos fueron acribillados en una celada policial camino a Pampa Bandera. Cuando comenzaron a aparecer ofrendas, las autoridades talaron o quemaron un árbol que servía de señal, y establecieron vigilancia en las tumbas de Machagai para impedir esas demostraciones. A pesar de que la represión inhibió el culto, periódicamente reaparecen tributos en los sepulcros y en un pequeño nicho del lugar en que cayeron (27).

He aquí cómo el mito del bandolero, en contradicción con el orden legal y las ideologías «oficiales», se reviste con la fuerza sacral y la aspiración de eternidad propia de la concepción religiosa. Por supuesto, la canonización popular no es más que una entre otras formas de perdurabilidad y no agota la agenda de casos, pero es un indicador que no

puede ser ignorado en el cuadro histórico del bandolerismo y el mundo rural.

Orden y desorden social

Al terciar en el debate de los bandidólogos, Gilbert Joseph propuso inscribir el tema en un contexto más amplio, abriendo las fronteras disciplinarias y renovando el instrumental analítico para estudiar mejor *«la distribución del poder, la naturaleza del Estado y el rol de la ley y los tribunales en el pasado reciente de América Latina. Una adecuada historia social de bandidos y campesinos en general sólo podrá ser elaborada cuando una historia de la protesta y la resistencia de abajo se integre efectivamente con una historia del poder y el interés por arriba»* (28).

Con ese propósito recomendó prestar atención a nuevas vertientes de estudio de la resistencia campesina y el control social que aprovecharon aportes provenientes del campo de la antropología y del análisis del discurso -incluso la obra de Michel Foucault y otros «posestructuralistas»-, refiriéndose en particular a Ranajit Guha, en la corriente «subalternista» que trata las formas de conciencia de los campesinos de las sociedades asiáticas en oposición a la legalidad estatal/colonial, así como a los investigadores de las alternativas de «resistencia cotidiana» del campesinado (29).

Refinando la clásica noción del contrato social -algo que expresaba ya Sarmiento en el *Facundo* al decir que *«la autoridad no es más que un convenio entre gobernantes y gobernados»*-, Guha parte de la idea de que *«el orden social deriva su estabilidad de un acuerdo firme y tradicional, si bien tácito, entre gobernantes y gobernados, sobre un código mutuamente aceptable de dominación y subordinación»*; el «desvío de códigos» que tiene lugar en ciertas fases de crisis o declinación invierte los significados y tiende a identificar las formas individuales y colectivas de desafío al orden, justificando lo que la autoridad califica como crimen.

Al situar al bandolerismo en el cuadro general de la resistencia social y la disidencia con la ley, advertimos que el *ilegalismo* excede incluso el medio rural y configura un rasgo endémico, distintivo de las sociedades latinoamericanas. Existen antecedentes de esta perspectiva en diversos trabajos históricos, sociológicos y jurídicos que señalan el desvío de las normas tanto en el plano de la organización política como en la trama de relaciones cotidianas. En la Argentina podemos

remontarnos a la constatación del fracaso del Derecho indiano por Juan Agustín García y otros historiadores del período colonial, incluyendo variadas expresiones literarias y ensayísticas, hasta la disección de la picardía criolla por Julio Mafud y el análisis del constitucionalista Carlos Nino acerca de la anomia en todos los órdenes del país (30). De manera coincidente, Alain Rouquié ha observado la distorsión «casi esquizofrénica» entre las instituciones formales y la práctica social, y la incongruencia de la ideología oficial con las estructuras reales de dominación en América Latina, cuyas raíces provendrían del origen colonial de estas sociedades; y David Rock interpreta que, no obstante la creciente complejidad del desarrollo de la sociedad argentina, *«las estructuras coloniales fueron invariablemente reformuladas en lugar de superadas»* (31).

Un ensayo reciente de Norberto Ras replantea la cuestión de *«la debilidad crónica de la ley»* a propósito de la problemática inserción en el orden estatal del mestizo rural, «constituyente básico» de la población latinoamericana. Según su visión, en las condiciones del mestizaje originario se opera una deserción o frustración de la *«función paterna normativa»* por el conquistador europeo, a la cual se superponen la irregularidad de la sociedad colonial y los efectos destructores del racismo y la «vergüenza étnica», observados también por Octavio Paz. Ras trae a colación asimismo el contraste de los logros de los Estados Unidos, basados en el respeto y perfeccionamiento de la ley, con los tropiezos constitucionales argentinos a lo largo del siglo XIX (32).

En los países latinoamericanos, las formas sociales de resistencia remiten de modo dramático a los antagonismos de la elite con los sectores dominados; pero además, el orden padece el problema adicional de la inadecuación a la realidad local de determinadas normas procedentes de culturas más avanzadas, que con frecuencia resultan disfuncionales también para los intereses dominantes, agravando los fenómenos de elusión y devaluación de la ley.

Analizar el encadenamiento de memorias colectivas con las herramientas de trabajo antropológico, sobre las fuentes orales y «populares», puede contribuir a afinar la penetración de esta problemática, pensando en la necesidad de elaborar una especie de arqueología (a la manera de Foucault) de la dualidad en torno al orden, y explorar inclusive otros ámbitos sociales donde se proyectan los factores de crisis de la legalidad formal.

En conclusión

La teoría del bandido social de Hobsbawm, marco insoslayable al considerar el bandolerismo rural, proporciona un punto de partida para indagar otras dimensiones de la matriz histórica de las sociedades latinoamericanas. Los enfoques comparativos y las discusiones en derredor del asunto muestran el gran potencial de tales abordajes.

En Argentina es sensible cierto retraso en el desarrollo de la «bandidología», atribuible en alguna medida a la censura ideológica sobre los temas de la violencia social que se ejerció durante una etapa reciente. De ese retraso y otros extravíos devino cierta «invisibilidad» académica del bandolero social, aunque un somero repaso como el efectuado en el presente artículo resulta ilustrativo de sus múltiples y significativas manifestaciones en nuestro país.

La profundización de estos estudios tiene diversos caminos posibles. Uno de ellos, apuntado por el mismo Hobsbawm, es indagar en qué medida el bandolerismo social latinoamericano difiere del modelo europeo. No sólo importa dilucidar hasta qué punto los personajes fueron fieles a su le-

yenda o instrumentos de la elite; interesa ahondar en las causas de la adhesión que suscitaron en una diversidad de medios rurales y las cuestiones que presenta la compleja modernización de los países «excéntricos», donde el transplante de la civilización occidental ha producido de manera constante frutos paradójales respecto al mundo central (33).

Por otra parte, el fenómeno del bandolerismo social puede ser considerado como una dimensión de la frustración del orden legal. Una observación fundada en mis propios trabajos sobre algunas figuras resaltantes del siglo XIX y del XX, es que el desafío a la ley en torno al bandolero excede el ámbito comunal, entroncando con un vasto escenario cultural -y también político- de resistencia a la organización estatal.

Acogiendo la sugerencia de Joseph, la historia de bandidos y campesinos en el contexto del control y la resistencia colectiva sería un escalón en la construcción de una síntesis más comprensiva, que requiere aprovechar de manera convergente el instrumental analítico de las ciencias sociales para dar una respuesta consistente a los interrogantes planteados.

Notas

(1) Eric J. Hobsbawm, *Rebeldes primitivos. Estudios sobre las formas arcaicas de los movimientos sociales en los siglos XIX y XX* [1ª edición inglesa 1959], Barcelona, Ariel, 1968, cap. II, X, XI y XII.

(2) E. J. Hobsbawm, *Bandidos* [1ª ed. inglesa 1969], Barcelona, Ariel, 1976. También de Hobsbawm, «Social Banditry», en Henry Landsberger (ed.), *Rural Protest: Peasant Movements and Social Change*, Londres, Macmillan, 1974.

(3) Anton Blok, «The Peasant and the Brigand: Social Banditry Reconsidered», en *Comparative Studies in Society and History*, vol. 14, n° 4, setiembre de 1972.

(4) Pat O'Malley, «Social Bandits, Modern Capitalism and the Traditional Peasantry. A Critique of Hobsbawm», en *The Journal of Peasant Studies*, vol. 6, n° 4, Londres, julio de 1979. Robert White, «Outlaw Gangs of the Middle Border: American Social Bandits», en *The Western Historical Quarterly*, vol. 12, n° 4, Logan, Utah, octubre de 1981. Alan Knight, *The Mexican Revolution*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1986.

(5) Pat O'Malley, op. cit. Richard W. Slatta (ed.), *Bandidos: The Varieties of Latin American Banditry*, Westport, Connecticut, Greenwood Press, 1987; Introducción y Conclusiones del editor.

(6) R. W. Slatta, op. cit.; Billy J. Chandler, «Brazilian Cangaçeiros as Social Bandits: A Critical Appraisal».

(7) Christon I. Archer, «Banditry and Revolution in New Spain, 1790-1821», en *Biblioteca Americana*, vol. I, n° 2, noviembre de 1982.

(8) Slatta, «Images of Social Banditry on the Argentine Pampa», y Miguel Izard y Slatta, «Banditry and Social Conflict on the Venezuelan Llanos», en *Bandidos...*, cit. Las citas son de Slatta, «Bandits and Rural Social History: A Comment on Joseph», en *Latin American Research Review*, vol. 26, n° 1, 1991, p. 148.

(9) E. J. Hobsbawm, en *Hispanic American Historical Review*, vol. 68, n° 1, febrero 1988.

(10) Gilbert M. Joseph, «On the Trail of Latin American Bandits: A Reexamination of Peasant Resistance», *Latin American Research Review*, vol. 25, n° 3, University of New Mexico, 1990. La crítica de Joseph al libro de Slatta motivó un debate entre ambos, Peter Singelmann y Christopher Birkbeck en *Latin American Research Review* (vol. 26, n° 1, 1991).

(11) Slatta, «Images of Social Banditry on the Argentine Pampa», en *Bandidos...*, cit. Slatta, «Rural Criminality and So-

cial Conflict in Nineteenth Century Buenos Aires Province», en *Hispanic American Historical Review*, vol. 60, n° 3, 1980; y *Los gauchos y el ocaso de la frontera*, Buenos Aires, Sudamericana, 1985.

(12) Jorge L. Borges, «El Martín Fierro», Buenos Aires, Emecé, 1979, p. 11; Angel Rama, *Los gauchopolíticos rioplatenses*, Buenos Aires, CEdAL, 1982, p. 139-140.

(13) H. Chumbita, «Nueva visión de Juan Moreira», en *Todo es Historia* n° 346, mayo de 1996.

(14) Roberto Di Stefano, «El mundo rioplatense colonial. Una cuestión abierta», en *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana Dr. E. Ravignani*, N° 4, 2° semestre 1991. José Mateo, «Población y producción en un ecosistema agrario de la frontera del Salado (1815-1869)», en Raúl Mandrini y Andrea Reguera, *Huellas en la tierra. Indios, agricultores y hacendados en la pampa bonaerense*, Tandil, IEHS, 1993. Jorge Gelman, *Campeños y estancieros. Una región del Río de la Plata a fines de la época colonial*, Buenos Aires, Libros del Riel, 1998.

(15) H. Chumbita, «El bandido Artigas», en *Todo es Historia* n° 356, marzo de 1997; H. Chumbita, «Los rebeldes de Santos Guayama», en *Todo es Historia* n° 368, marzo de 1998; H. Chumbita y Alicia Martínez, «Martina Chapanay, bandida y montonera», en *Todo es Historia* n° 325, agosto de 1994.

(16) Hobsbawm cita a Mate Cosido en «Social Bandits: Reply», en *Comparative Studies in Society and History*, vol. 14, n° 4, setiembre 1972, p. 504.; y en *Bandidos*, op. cit., p. 47. Sobre este caso, H. Chumbita, «Alias Mate Cosido», en *Todo es Historia* n° 293, noviembre de 1991.

(17) Hobsbawm, «Social Bandits: Reply», cit.

(18) Juan Draghi Lucero, «Los nichos de las vías públicas», comunicación al Congreso Internacional de Folklore, Buenos Aires, octubre de 1960, documento n° 183, Archivo INA. Félix Coluccio, *Cultos y canonizaciones populares de Argentina*, Buenos Aires, Ediciones del Sol, 1986. Martín Pascual, «Cultos anómicos», en M. E. Chapp, M. Iglesias y otros, *Religiosidad popular en la Argentina*, Buenos Aires, CEdAL, 1991. Adolfo Colombres, «Mitos, ritos y fetiches» en Juan Acha y otros, *Hacia una teoría americana del arte*, Buenos Aires, Ediciones del Sol, 1991. Susana Chertudi y Sara J. Newbery, «La Difunta Correa», Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología, núm. 6, Buenos Aires, 1966-1967, p. 95-178. H. Chumbita, «Bandidos santificados», en *Todo es Historia* n° 340, noviembre de 1995.

(19) Félix Coluccio, op. cit., 1986, p. 90-91; Susana Chertudi y Sara J. Newbery, op. cit., p. 129; y referencias de Miguel Angel Fernández, en base a relatos de los lugareños (1994).

(20) Ramón Morey, «El «gaucho» Cubillos, su verdadera historia» en *Revista de la Junta de Estudios Históricos de Mendoza*, tomo XI, n° 25-26, junio de 1938, p. 137-150.

(21) H. Chumbita, *Ultima frontera. Vailoreto: vida y leyenda de un bandolero*, Buenos Aires, Planeta 1999. El relevamiento antropológico en la región del Desaguadero-Salado de Claudia Orlog (Programa de Investigaciones sobre Epidemiolo-

gía Psiquiátrica, CONICET, 1982) aprovechó mi trabajo historiográfico de 1968 y a su vez sirvió de fuente a mi reelaboración de aquel estudio.

(22) Miguel R. López Bread, *Devocionario Guaraní*, Santa Fe, Colmegna, 1973, p. 86-89; M. Pascual, op. cit., p. 63-67; Marta de París, *Corrientes y el santoral profano*, Buenos Aires, Plus Ultra, 1988, p. 25-32.

(23) Carlos Dellepiane, «Olegario Alvarez. Un santo correntino», en *Selecciones Folklóricas* N° 13, Buenos Aires, Codex, 1966; Emilio J. Noya, «Culto de Olegario Alvarez, el Gaucho leg», en diario *El Litoral*, Corrientes, 9 de junio de 1969; Gerardo Pisarello, *Che Reta* (1946), Santa Fé, Colmegna, 1979, p. 116-120.

(24) Sara Sáenz de Morales, *Aparicio Altamirano, el último bandido correntino*, Buenos Aires, Agro, 1946.

(25) Chertudi y Newbery, op. cit., p. 130; Coluccio, op. cit., p. 85.

(26) Arturo Alvarez Sosa y Carlos A. Páez de la Torre (h), «Bazán Frías», serie de notas en el diario *La Gaceta*, Tucumán, 24 de noviembre al 15 de diciembre de 1969; Félix Molina-Télez, *El mito, la leyenda y el hombre*, Buenos Aires, Claridad, 1947, p. 54-55.

(27) Roberto Carri, *Isidro Velázquez. Formas prerrevolucionarias de la violencia*, Buenos Aires, Sudestada, 1928; Luis Bruschtein, «El fugitivo de Pampa Bandera. Historia de Isidro Velázquez» en *Crisis* n° 62, Buenos Aires, julio de 1988. Testimonios recogidos por el autor en Resistencia y Sáenz Peña, 1993.

(28) G. M. Joseph, op. cit.

(29) Ranajit Guha, *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*, Delhi, Oxford University Press, 1983. James Scott, *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*, New Haven, Connecticut, Yale University Press, 1985. Michael Adas, «From Avoidance to Confrontation: Peasant protest in precolonial and Colonial Southeast Asia», *Comparative Studies in Society and History*, vol. 23, n° 1, 1981. Steve J. Stern (ed.), *Resistance, Rebellion and Consciousness in the Andean Peasant World, 18th to 20th Centuries*, Madison, Univ. of Wisconsin Press.

(30) Juan Agustín García, *La ciudad indiana* (Buenos Aires, Eudeba, 1972). Julio Mafud, *Psicología de la viveza criolla*, Buenos Aires, Americalee, 1971. Carlos Nino, *Un país al margen de la ley. Estudio de la anomia como componente del subdesarrollo argentino*, Buenos Aires, Emecé, 1992.

(31) Alain Rouquié, *Extremo Occidente. Introducción a América Latina*, Buenos Aires, Emecé, 1990. David Rock, *Argentina 1516-1982*, Los Angeles, University of California, 1982.

(32) Norberto Ras, *El gaucho y la ley*, Canelones (Uruguay), Carlos Marchesi, 1996. Octavio Paz, *El laberinto de la soledad*, México, FCE, 1950.

(33) H. Chumbita, «La excentricidad latinoamericana», en *Actas de las Jornadas de Pensamiento Latinoamericano*, Mendoza, EDIUNC, 1991.

Identidades en juego alrededor del candombe¹

Laura López*

1. Introducción

En estos últimos años venimos asistiendo a un resurgimiento del candombe en Buenos Aires. Vinculado en gran medida a la oleada inmigratoria uruguaya (2), se están escuchando nuevamente toques de tambores en las calles porteñas. Un ejemplo de este fenómeno es la comparsa Kalakán Güe. Pero para poder hablar de este resurgimiento me gustaría primero introducir un interrogante: cuando utilizamos el término candombe, ¿nos referimos simplemente a una expresión musical, o tomamos a esta manifestación como elemento identificador de determinado grupo social?

Tomando al candombe como elemento identificador de la comunidad negra, podemos preguntarnos qué ha sucedido con esta propuesta expresiva en los últimos años en la Argentina. La mayoría de los trabajos realizados sobre afroargentinos han proclamado la decadencia de esta expresión luego de la caída de Rosas (por ejemplo, Ortiz Oderigo, 1969), otros han hecho referencias al candombe anecdóticamente, sin un análisis consistente del mismo, y además teñidos de paternalismo (por ejemplo, Lanuza, 1946). En su artículo "El candombe argentino: crónica de una muerte anunciada", Alejandro Frigerio nos brinda una visión diferente al respecto, resalta la discrepancia entre lo proclamado por dichos estudios (basados en una desaparición anticipada de la comunidad negra de nuestra historia) y los testimonios de afroargentinos. Según el autor, miembros de la comunidad negra porteña "tocaban y bailaban una música que reivindicaban como propia a la que llamaban candombe" hasta por lo menos la

década del '70 y probablemente hasta nuestros días. Refiere Frigerio a la existencia del Shimmy Club como espacio de baile y toques de tambores hasta el año 1973. Esta información fue confirmada con Magdalena Lamadrid, afroargentina que preside la asociación Africa Vive, familiar de los fundadores del mencionado club, que comenzaron siendo bailes en una casa particular y terminaron desarrollándose en Casa Suiza, salón público alquilado para estas fiestas, ya que el número de concurrentes era cada vez mayor. Cuenta Magdalena que en los años siguientes a su cierre no tuvieron un lugar donde bailar, sólo quedaron reuniones en familias de afroargentinos para realizar toques de tambores y bailes entre ellos (3).

Sería interesante reconstruir qué ha pasado con la comunidad negra y el candombe en Buenos Aires en los últimos años a través de los testimonios de sus protagonistas, pero excedería el marco de este trabajo. Los objetivos del artículo son dos: por un lado, presentar a la comparsa Kalakán Güe como generadora de un ámbito novedoso de candombe en nuestro país intentando revitalizar identidades negadas; y por otro, tratar de definir al candombe trascendiendo su carácter de expresión artística, y analizar cómo se da el juego de identidades diferenciales que se nuclean alrededor de esta propuesta expresiva. Desde una perspectiva folclórica, trataré de sistematizar la información reunida en diversas charlas informales y entrevistas que mantuve con miembros de la comparsa en el transcurso del trabajo de campo llevado a cabo entre los meses de agosto y diciembre de

* *Estudiante de la carrera de Ciencias Antropológicas de la Universidad de Buenos Aires.*

1998. Me voy a centrar fundamentalmente en las entrevistas realizadas a dos de sus fundadores.

2. ¿Qué significa Kalakán Güe?

Me enteré de la existencia de la comparsa de *candombe* Kalakán Güe a través del Seminario "Carnaval: arte y cultura en el análisis de la fiesta popular", dictado por la Lic. Alicia Martín en la Facultad de Filosofía y Letras. Allí tuvo lugar una entrevista grupal a Angel Acosta Martínez, director de la comparsa. En esa oportunidad Angel comentó de qué se trataba su proyecto "Homenaje a la Memoria": el mismo tiene por objetivo rastrear las raíces africanas de diversas manifestaciones de la cultura rioplatense. Con el fin de realizar un desfile por las calles de San Telmo (viejo barrio del tambor) representando en escenas la historia de los africanos en el Río de la Plata, se dictaron talleres en diversos centros culturales de la ciudad de Buenos Aires. El proyecto contempla diferentes manifestaciones culturales con raíces africanas tales como toques de tambores y coreografías de *candombe*, danzas religiosas, tango y milonga, murga. El desfile, realizado el 13 de diciembre de 1998, se desarrolló en homenaje a su hermano José Delfín Acosta Martínez, difusor de la cultura afroamericana desaparecido trágicamente en 1996 (4). El cuadro principal del desfile fue el de *candombe*, para el cual se conformó la comparsa Kalakán Güe. En realidad, esta comparsa había sido un viejo proyecto de Angel, José Delfín y Diego (primo de ellos). Criados en una familia de afroargentinos, vinieron de Montevideo a sustanciar su proyecto de organizar una comparsa aquí en Buenos Aires, al estilo de las que desfilan en las *Llamadas* de Montevideo (5): conformada por un cuerpo de tamborileros, un cuerpo de baile y personajes típicos como la 'mamá vieja', el 'gramillero' o médico brujo y el 'escobero'. En 1988 abrieron un espacio en el Centro Cultural Ricardo Rojas para la enseñanza de *candombe* con varios objetivos, entre ellos la formación de la comparsa y la representación de la historia de los africanos y sus descendientes en el Río de la Plata. El proyecto, abandonado por un tiempo, es retomado por Angel luego de la muerte de su hermano. A la comparsa le pone el mismo nombre que tenía en la primera etapa: Kalakán, que es la onomatopeya del sonido de un tambor (el *chico*) y Güe, que es un grito de alegría usado antiguamente en los cantos de *candombe*.

Más allá del objetivo concreto del desfile se ha consolidado un espacio de *candombe* novedoso aquí

en la Argentina. ¿Por qué novedoso? Para ello nos deberíamos remontar en el tiempo. El *candombe* surge en el Río de la Plata en la época colonial como una fusión de elementos culturales de los diferentes grupos étnicos traídos como esclavos de África. ¿Qué sucedió con estas identidades luego del proceso de conformación de las identidades nacionales tanto en Argentina como en Uruguay? Me centraré en el caso de nuestro país. Si bien este es un proceso complejo, cuyo análisis superaría los objetivos de este trabajo, presentaré una cuestión que me parece central para poder interpretar cómo se dio el juego de relaciones inter-étnicas al instaurarse el nuevo orden social y económico con la conformación de la Argentina como Estado - Nación en la segunda mitad del siglo XIX: la consolidación en este proceso de dos tipos de legalidades. Una relativa al dominio territorial, explotación de recursos y formación de una fuerza de trabajo, requeridas por la entrada de la Argentina al nuevo orden internacional como productora de materias primas. Cómo definir las relaciones con los grupos africanos que habían participado previamente en la sociedad y economía regionales como esclavos, cómo quedan posicionados frente al recambio de fuerza de trabajo y las migraciones consecuentes (ésta es la época de la masiva inmigración europea). Intrínsecamente ligada con la primera, entra en juego otra legalidad: la fundación de una nación como consenso y consolidación de un corpus doctrinario que la fundamente. El proyecto hegemónico se orientó a la consolidación del mito de la Argentina blanca y europea en el seno de un territorio habitado por grupos de diferente procedencia étnica, que se encontraban en permanentes relaciones de dominio, subordinación y lucha, dando estas interacciones como resultado la disolución de ciertos grupos, entre ellos la comunidad negra, que no sólo fue desbastada física (epidemias de cólera y de fiebre amarilla, guerra con el Paraguay en la cual los afroargentinos integraban las primeras filas del ejército nacional) sino también ideológicamente: en el proceso de 'blanqueamiento' de la ciudad impulsado por la generación del '80. Los afroargentinos, aislados y occidentalizados, pasaron a formar parte de la sociedad nacional perdiendo sus identidades específicas, pasando a ser identidades no sólo negadas, sino también estigmatizadas (Reid Andrews 1989; Martín 1996).

Teniendo en cuenta este proceso, mi interés por Kalakán Güe radica en que constituye un fenómeno inédito en nuestro país. La conformación de una

comparsa que desfile por calles céntricas de la ciudad, pasando por lugares históricamente significativos (el Cabildo, plaza de Mayo: zonas donde antiguamente se realizaban toques de candombe) es de suma importancia pensando en lo que ésto implica en cuanto a la revitalización de identidades por largo tiempo negadas y estigmatizadas. Además, es la primera vez que se sistematiza (mediante un método original creado por su director) la manera en que se transmite el tocar y el bailar candombe. Esta sistematización implica la transmisión de conocimientos en un contexto no folclórico (cuestión que voy a ampliar más adelante), a gente que no lo vive como parte de su cultura. El crear un espacio de enseñanza de candombe fuera de su ámbito común permite la difusión hacia otros grupos sociales, pero a la vez crea tensiones entre los cultores de esta expresión.

3. El candombe desde una perspectiva folclórica

Para poder dar cuenta de este fenómeno, me pareció útil la propuesta de Martha Blache para el estudio de manifestaciones folclóricas. Según la autora, el folclore es una categoría analítica por la que se intenta comprender el sistema de identidades que se inscriben en la trama social. Manifestándose en comportamientos recurrentes y tradicionales, modos de hacer y saber diferenciales se distancian de los modos de hacer y saber pautados por normas formales y explícitas que proceden del marco institucional o consuetudinario. Hay dos condiciones que delimitan estos modos de hacer y saber diferenciales: la vigencia social y la tradicionalidad. La tradición aquí es vista como un proceso, es decir, no es sinónimo de conservación de bienes inmutables sino que es la interpretación que hace un grupo de su memoria en función de requerimientos actuales. Sus creadores y/o portadores traspasan a sus continuadores la manera de dar respuesta, de adaptarse, de vincularse a su contexto en el presente, siguiendo pautas provenientes del pasado. Además la tradición es un mecanismo de selección, y más aún de invención, proyectado hacia el pasado para legitimar el presente.

La potencia creativa de todo grupo humano de generar en su trayectoria bienes culturales, se pone en evidencia al efectuar el grupo transformaciones y reelaboraciones recurrentes sobre la base de la estructura social a la que pertenece, y al mantener interacciones con otros grupos sociales. El

mensaje expresado por el grupo, en torno al cual se nuclea su identidad, tiene un contexto de producción y significación específicos. Se han focalizado estos estudios en los conceptos de **actuación** (performance) o puesta en práctica, el fenómeno en sí mismo, y en el de **competencia** o reglas sociales que lo rigen. Centrarse en la actuación implica tener en cuenta la relación dinámica e interdependiente entre el mensaje y la realidad sociocultural. Es el momento de la participación e interacción social en donde se producen las transformaciones y la eficacia del mensaje. En su circulación está sujeto a una serie de factores culturales y socio-económicos, y contiene en sí rasgos de los contextos de producción que lo condicionan.

Descubrir los juegos de relaciones con el contexto social de los grupos folclóricos, su organización, estrategias, formas de autopercepción y de percepción de otras unidades sociales y la manera en que inciden en la interacción mutua, es decir, dilucidar las condiciones sociales de la producción de estos grupos folclóricos y las significaciones de las identidades diferenciales que los configuran puede contribuir a ampliar el conocimiento de la diversidad de las relaciones sociales y las representaciones cognitivo-simbólicas que involucran (Blache 1988).

En este contexto de resurgimiento del candombe en Buenos Aires podemos observar identidades en juego. Por un lado son diferenciales por la historia misma del candombe en esta ciudad, como ya he mencionado en el apartado anterior. Por otro, son diferenciales al hacer trascender al candombe su carácter de mera expresión musical.

4. El candombe como modo de vida

Podríamos ver al candombe como un **modo de vivir**, borrándose así las fronteras entre el arte y la vida (6). A lo largo de sus relatos, los dos entrevistados fueron definiéndolo así.

“Bueno, mi vida sí es candombe, ¿qué te puedo contar sobre el candombe? Para mí tiene muchos significados: habla de mi familia, de mi pasado, habla de la vida en sí, de la humanidad... Conserva muchas cosas lindas vivas en cuanto a una identidad, a una cultura que a mí en este sistema, en esta sociedad me regocija más, porque a través del candombe yo conocí un montón de cosas de mis raíces, de mis antepasados, de la humanidad...”

Estas son las palabras de Diego que en Montevideo desde adolescente:

“... ya estaba en el mundo de los tambores. No tuvimos la suerte de haber nacido en un lugar clave para esta expresión pero a medida que fuimos creciendo salimos a buscar los barrios y ahí, bueno, fuimos absorbiendo rápido la herencia cultural, con mi hermano, mis primos. Fue pasando el tiempo, pasaron muchas cosas, tocamos muchas veces, muchos tambores... El candombe a veces puede ser hermoso, y a veces no tan lindo: refleja la situación de la vida...”

Podemos ver por parte de Diego un movimiento voluntario, consciente, de búsqueda de sus orígenes, que no sólo es individual, sino generacional (compartido con sus hermanos y primos).

Angel expresa:

“El tema del candombe en mi familia es un modo de vida. Todos se dedicaron a hacer candombe. Y no solamente a fabricar tambores (como su abuelo, José Francisco “Quico” Acosta) porque antes del conocimiento de fabricar tambores, tenés que tener el conocimiento de qué tocar, cuál es la voz de cada tambor y encima, aparte de tocarlo está relacionado también con la danza...”

Refiere a que nunca había existido un ámbito de enseñanza formal de candombe:

“se aprende en un conventillo, en la calle en los barrios donde hay candombe. Después de escuchar y escuchar, si te gusta te comprás un tambor y te acercás. Si tocás mal te pegan un palazo en la cabeza, y así aprendés...”

Como dejan ver estas frases, el tambor aparece como un elemento central de estas identidades. El tambor tiene “su propia voz”, “está siempre evocando”. Estos significados están ligados a aspectos religiosos:

“...hay partículas de algunos toques religiosos, de algunas ceremonias, de algunas danzas que se hacían en Africa. En el candombe está mezclado todo eso (...) Hay toques religiosos que son específicos para llamar a los santos, hay un toque para cada orishá”. (7) (Angel).

Las prácticas alrededor de este instrumento implican cohesión hacia el interior del grupo:

“Antiguamente todos los tambores tenían parches de cuero (hoy la gran mayoría tienen parches de plástico) y para darles afinación se acercaba el tambor al fuego, esto se llama templar, que era todo una ceremonia, estar al lado del fuego... La gente tenía un descanso para charlar, para hablar del tambor, para compartir de otra forma...”(Angel).

Además hay una circulación de conocimientos en cuanto a cómo fabricarlos, cómo tocar, qué movimientos físicos se realizan en los toques:

“el conocimiento se fue heredando de manera oral (...) y hay personas que ni saben por qué se hacen de esa manera los movimientos, por qué se toca así. Porque cuando se va transmitiendo no se habla del por qué, pero se sabe que es así...”(Angel).

En los relatos expuestos podemos identificar: el grupo étnico de origen del candombe y portador de la tradición (los grupos afro); el contexto de producción del mensaje, marcado por el ámbito donde se origina (el conventillo, el barrio, teniendo en cuenta los elementos simbólicos, culturales y socioeconómicos que constituyen a estos ámbitos); el modo de circulación de conocimientos (el aprendizaje es experimental, se aprende viendo, escuchando, estando allí). Se puede resaltar como fundamental el efecto de identidad que produce el candombe como propuesta expresiva: no es una manifestación aislada, un comportamiento más sino que es expresión de la vida misma.

5. Identidades diferenciales en juego

¿Qué pasa cuando el aprendizaje de candombe se da en otro ámbito, y se difunde, de esta manera, hacia otros grupos sociales?

Por un lado Diego lo revaloriza:

“... porque hay que adaptar al candombe para que sobreviva, adaptarlo al sistema, es decir, darle disciplina y la organización necesaria como para que pueda sobrevivir la cultura...”

Pero aprender candombe fuera de su ámbito lleva a veces a perder:

“...esa parte del mensaje, que se llega a captar para unos, para gente que pertenece a otra clase social, porque el candombe es de lugares

marginados, de lugares que se aprende el candombe de otra manera... La gente va a una 'escuela' y el candombe lo aprende de otra forma... Los afro lo tocamos por una cuestión que vamos creciendo y está eso ahí (...) pensando en esos maestros, esa gente que me rodeaba, esos afro, esa gente de conventillo, muy pobre, esos auténticos maestros que recibían una herencia natural, familiar, esa cultura, y tocaban de una forma!... Y entonces uno aprendía con ellos, con unos y otros..."(Diego).

Lo fundamental para Diego es no perder ciertos fundamentos: el fuego al templar los tambores, los parches de cuero. Las personas que se acercan podrán entender de qué se trata el candombe y así respetarlo:

"...en la medida en que la gente, aparte de ver una disciplina, aparte de ver una cosa organizada sienta una identidad, sienta un fundamento, sienta un mensaje, que pasa por un sentimiento no por una cuestión auditiva, ni visual..."

Vemos que el candombe puede trascender su carácter de expresión musical, sólo si se capta ese plus de sentido que lo constituye como una propuesta expresiva identificadora de determinado grupo social. Una enseñanza formal de candombe implica un alejamiento de este plus de sentido, dado este distanciamiento al traspasarse los límites del grupo étnico de origen, al cambiar el modo de circulación y el contexto de transmisión de conocimientos, y al producirse resignificaciones en torno al mensaje por parte de estos nuevos grupos sociales.

Me gustaría, por último, mostrar cómo se hace referencia a la estigmatización que pesa sobre los afroargentinos y sus manifestaciones y cómo intentan revertirlo:

"Al candombe se lo ve como movimientos lascivos, movimientos obscenos, grotescos, y todas las crónicas que hay son así, como que eso no es música, y porque el europeo lo ve como que un movimiento de pelvis es un movimiento de sexo. Y de repente, para el africano es un movimiento natural que no está relacionado con el sexo (...) Estar en esta ciudad que es tan europea, que es la más europea de Sudamérica, no es nada fácil entrar con el candombe, hacer cosas de negros, porque no tenés espacio para hacerlo. Y si hay un espacio es racista porque te usan

porque, bueno, parece que es exótico (...) Hoy, al estar así en forma, entre comillas, 'civilizado', un negro dice -qué me voy a poner a tocar el tambor, yo quiero meterme en Internet!!! Porque tocar el tambor es ir al pasado, es vivir en la ignorancia, vivir en lo primitivo... 'Y yo quiero crecer porque no tengo un espacio para el tambor en esta sociedad. Tengo un espacio si me recibo de médico, de tal x cosa, puedo lograr así un espacio para vivir acorde a como viven todos los demás, porque no estoy en Africa...' Y lamentablemente se van perdiendo un montón de cosas. Porque se piensa que conservar lo propio es volver a lo primitivo. Y no es así, vos podés conservar lo propio, y hacerlo, y a su vez vivir de otra cosa o vivir de lo propio. Y sin vergüenza. Lo que pasa es que hubo toda una época que hasta vergüenza le daba al negro ser negro. Porque todo se iba emblanqueciendo (...) El objetivo es difundir el candombe con seriedad, con consciencia, que la gente lo respete."

Podemos delinear en lo dicho por Angel dos reflexiones: una que refiere a una mirada externa al grupo, generalizada como la visión del blanco, del europeo, con respecto al candombe: no es música, implica movimientos lascivos, obscenos, es exótico. Pero también aparece una reflexión hacia el interior del grupo: cómo la internalización de valores occidentales, encarnados en progresar (relacionado con ser profesional, manejar determinada tecnología), ser 'civilizado', implica el abandono de sus identidades: negar sus raíces, sentir vergüenza de ser negro. La combinación de estas dos miradas (la externa y la autopercepción) alimentan el estigma que cae sobre los grupos afro.

Relacionando dichas reflexiones con el proyecto de difundir el candombe mediante su transmisión a otros grupos sociales se puede entrever uno de los posibles móviles para esta realización: el sacar al candombe del contexto de negación y estigmatización en el que se encontró por tanto tiempo, para devolverlo a su grupo de origen resignificado, induciendo a sus miembros a tener una mirada positiva y revalorizada de sí mismos. Y hacia fuera del grupo, poder darle a estas identidades un lugar de legitimidad en nuestra sociedad.

6. Conclusiones

A lo largo del artículo, pretendí mostrar cómo a través de la creación y aplicación de un método

original de enseñanza de toques y baile de candombe, y la paralela formación de una comparsa en el marco de un proyecto cuyo objetivo era transmitir también la historia del candombe, y resaltar a qué grupo social identifica, se ha intentado revitalizar identidades negadas y estigmatizadas. Negadas por la razón de que se decretó la muerte anticipada de la comunidad negra porteña y con ella sus manifestaciones. Estigmatizadas, por implicar modos de hacer y saber no acordes a los valores occidentales que desde fines del siglo pasado se fueron imponiendo como conformadores de nuestra identidad nacional.

Notas

(1) El presente trabajo es un informe de avance de una investigación en curso. Quiero agradecer a la Lic. Alicia Martín por su apoyo y colaboración en la realización del mismo. También mis agradecimientos a los miembros de la comparsa Kalakán Güe, especialmente a Angel Acosta Martínez y a Diego Bonga por las entrevistas brindadas. Dedico este artículo a la memoria de José "Delfín" Acosta Martínez.

(2) Podemos ubicar esta oleada inmigratoria entre las décadas del '70 y del '90. Según datos del INDEC, en 1970 existía en el país una población de origen uruguayo de 50.840, en 1980 se observa un gran ascenso (114.192), y en 1991 esta población asciende a 140.548.

(3) El testimonio fue brindado por Magdalena Lamadrid en el marco del evento "Herencia africana en América: Jornada de arte y cultura negras", llevado a cabo el 8 de octubre de 1998 en el auditorio de Radio Nacional, con motivo de la presentación del libro *La herencia cultural africana en las Américas*, compilación de artículos de varios autores realizada por la escritora afrouruguaya Beatriz Santos.

(4) El 5 de abril de 1996, al salir en defensa de los derechos de dos afrobrasileros que estaban siendo arrestados ilegalmente, José "Delfín" Acosta Martínez fue arrestado y luego torturado dentro de una comisaría de la ciudad de Buenos Aires, a causa de lo cual pierde la vida. Se alegó que la causa de la muerte era sobredosis de cocaína y alcohol que le provocaron un edema pulmonar. La causa caratulada como "muerte por causa dudo-

sa", pasó a archivo en sólo veinte días por no surgir delito de las pruebas. A los seis meses, su hermano, Angel Acosta Martínez, luego de una larga lucha logra que se envíen los restos a Uruguay, para poder allí practicar una nueva autopsia. Debido a que aparecen evidencias que no habían surgido en la primera (como golpes en el cráneo, en la zona lumbar, etc.), se logró la reapertura de la causa a dos años de la muerte, como así también la intervención de Amnesty International, declarando a José defensor de los derechos del negro. La causa sigue abierta, sin haber un esclarecimiento de la situación hasta el momento.

Queda abierta esta reflexión. Futuros estudios podrán dar más luz sobre el tema.

(5) Las *Llamadas*, realizadas todos los años en Montevideo, generalmente el segundo viernes de febrero, rememoran los antiguos toques de tambores de los barrios negros. En la década del '50 pasan a ser auspiciadas por la intendencia de dicha ciudad. Las diferentes comparsas de candombe desfilan participando de un concurso. Este hecho evidencia el carácter público que fue adquiriendo el candombe en Montevideo.

(6) Refiriéndose a las formas rituales y espectáculos cómicos de la cultura popular medieval, Bajtin afirma: "el núcleo de esta cultura, es decir el carnaval (...) está situado en las fronteras entre el arte y la vida. En realidad es la vida misma, presentada con los elementos característicos del juego" (1978:12).

(7) Los *orishá* son entidades (o si se quiere divinidades, en realidad no hay un sinónimo en castellano) africanas de tradición yoruba, cuyos cultos persistieron en religiones afroamericanas (Gallardo, 1986).

Bibliografía

BAJTIN, Mijail (1978) *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de Francois Rabelais*. Madrid, Alianza.

BLACHE, Martha (1988) "Folklore y Cultura Popular". *Revista de Investigaciones Folklóricas* 3: 23-34.

DUPEY, Ana María (1988) "Tres abordajes a la diversidad cultural: cultura popular, *elitelore* y folklore". *Revista de Investigaciones Folklóricas* 3: 35-42.

FRIGERIO, Alejandro (1994) "El candombe argentino: crónica de una muerte anunciada". *Revista de Investigaciones Folklóricas* 8: 50-60.

GALLARDO, Jorge E. (1986) *Presencia africana en la cultura de América Latina. Vigencia de los cultos*

afroamericanos. Buenos Aires, Colección Estudios Latinoamericanos, Fernando Garcia Cambeiro Ed.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADISTICAS Y CENSOS (1997) *La migración internacional en la Argentina: sus características e impacto*. Buenos Aires.

MARTIN, Alicia (1996) "Blanquear Buenos Aires". *Revista Relaciones* 144: 7-8, Montevideo.

LANUZA, José Luis (1946) *Morenada*. Buenos Aires, Losada.

ORTIZ ODERIGO, Nestor (1969) *Calunga, croquis del candombe*. Buenos Aires, EUDEBA.

REID ANDREWS, John (1989) *Los afroargentinos de Buenos Aires*. Buenos Aires, Ediciones de La Flor.

El rock nacional desde una perspectiva folclórica. El caso de La Renga

*Cecilia Mariana Benedetti**

Este trabajo es una primera aproximación para el estudio del rock nacional como un espacio donde se expresan identidades. Ya desde sus comienzos el rock se conformó como una práctica artística diferenciadora y juvenil, enfrentándose a la música comercial del mundo adulto y a aquellos usos sociales que limitaban la libertad del individuo (Di Marco 1994). Durante la dictadura militar que comenzó en Argentina en 1976, este movimiento se consolidó como ámbito de constitución de un “nosotros” (1) en un contexto de negación de la identidad juvenil tanto por parte del régimen militar (2) como de la sociedad civil (Vila, mimeografiado).

En este artículo presento algunos comentarios iniciales que surgen de mis primeros acercamientos al grupo de rock nacional La Renga, intentando establecer las identidades sociales en juego en torno a él. La información obtenida surge de entrevistas realizadas en el año 1996, que se complementaron con análisis de las canciones del grupo y observaciones de trabajo de campo que continúan hasta la actualidad (3).

Para lograr este objetivo, me pareció útil emplear los criterios que marcan Martha Blache y Juan Angel Magariños de Morentin para delimitar un grupo folclórico. Desde esta perspectiva, lo que caracteriza al mismo es la circulación de un mensaje, que expresa una identidad diferencial. El proceso comunicativo del mensaje se basa en dos núcleos: la **actuación**, que es la manifestación explícita del fenómeno folclórico; y la **episteme**, o el conocimiento de las reglas subyacentes que rigen el mensaje. La identidad folclórica de un grupo es diferencial respecto a tres aspectos: el grupo de base; otras manifestaciones

folclóricas que coexistan y se relacionen con la primera; y otros momentos históricos del registro, es decir, en un eje diacrónico. Aquí me limitaré a abordar la primera de estas distinciones.

El grupo folclórico está enmarcado dentro de un grupo de base, el cual está previsto dentro de la estructura institucional de una sociedad. Por lo tanto, debe poder comprobarse empíricamente, ya sea por un ser o un hacer socialmente admitido y convencionalmente establecido. Si bien el grupo folclórico se configura a partir del grupo de base, se diferencia de éste por la interacción continuada de sus integrantes y por la forma que adquieren determinados mensajes que circulan en su interior (Blache y Magariños de Morentin 1986).

El movimiento de rock nacional

Para establecer la calidad folclórica diferencial de La Renga voy a considerar como grupo de base el movimiento denominado “rock nacional”. Según la bibliografía consultada, el mismo surge entre 1965 y 1966 (4) (Di Marco 1994). A lo largo de todos estos años ha pasado diversas transformaciones y diversificaciones, tanto en cuanto a lo artístico como a lo ideológico. Reseñar la historia del rock nacional excede el marco de este análisis, aquí me limitaré a exponer brevemente algunos rasgos del aparato comercial del rock y a presentar dos características que lo han definido tanto globalmente como en su versión nacional: el carácter urbano y el cuestionamiento a lo establecido.

En primer lugar, a partir de la década del 80, la gran masividad condujo a la explosión del mer-

* *Estudiante de la carrera de Ciencias Antropológicas, Universidad de Buenos Aires.*

cado del rock. La importancia que entonces adquirieron determinados sectores (representantes, compañías discográficas, programas de radio y televisión, productoras, auspiciantes) interesados en beneficiarse económicamente produjo una gran transformación: la posibilidad -para los artistas- de llegar a la grabación del disco sin contar con la ratificación del público. En períodos anteriores sucedía lo contrario: era necesario cierto reconocimiento en el circuito de los recitales para alcanzar la instancia de grabación (Vila, mimeografiado).

Según Augusto Di Marco, el rock surge y se desarrolla en las grandes ciudades. Su estética, su lenguaje, su mirada están en íntima relación con ellas. En el caso de la Argentina, Buenos Aires se ha constituido desde un principio como centro de la actividad rockera, aunque existen otros puntos como Rosario, Córdoba, Mar del Plata y Mendoza. Por otra parte, ya en sus comienzos el rock aparece como frente de oposición de los adolescentes que intentaban diferenciarse de sus mayores. Considerando al rock nacional, en sus primeros años se caracteriza por “una actitud de búsqueda, oposición a lo establecido e intención comunitaria” (Di Marco 1994:39). En la actualidad la validez del carácter insurrecto del rock es objeto de diversos debates, sobre todo a partir de su inserción en el mercado.

De Mataderos a Obras

La Renga es un grupo de *rock 'n roll* que se formó en el año 1988 en el barrio de Mataderos de la ciudad de Buenos Aires. En ese momento estaba integrado por Chizo, cantante y guitarrista, los hermanos Tete y Tanque, el bajista y el baterista respectivamente, y Locura, un segundo guitarrista que luego se separó del grupo. No eran músicos profesionales, sino amigos y vecinos que, fuera de sus trabajos, se juntaban a tocar. Más tarde se incorporaron dos saxofonistas: Chiflo, en 1991, y Manuel, un año después.

Los primeros recitales, a los que asistían principalmente sus amigos, fueron en clubes de barrio (Larrazábal, Don Bosco); posteriormente se realizaron en sitios relacionados con el circuito rockero: Cemento, Galpón del Sur, Stadium.

En 1994, tras el cierre de algunos locales y con una convocatoria cada vez mayor, el grupo comenzó a tener problemas para encontrar lugares donde tocar. Esto llevó a que en noviembre de ese año efectuase su primer espectáculo en el estadio de Obras, ante 4500 personas. En el ámbito rockero

existe una postura que considera a Obras como el lugar donde tocan los grupos que “transan”, es decir, quienes anteponen las necesidades comerciales a las estéticas (Noble 1994). En este sentido, Chizo después del recital aclaró:

“Los veinte amigos que laburamos para este recital estábamos re emocionados. (...) Imagínense que lo hicimos a pulmón, sin estar bancados por nadie, casi sin promoción (...) Haber tocado en Obras no significa haber transado ni nada por el estilo (...) Siempre laburamos en forma independiente y eso va a seguir así, Obras es un lugar con espacio para la gente y con buena calidad de sonido para nosotros” (5).

La Renga llenó el estadio sin valerse de los mecanismos de la industria cultural: no hubo auspiciantes y la publicidad fue escasa. A diferencia de lo que generalmente ocurre en los espectáculos comerciales, donde la producción artística y el montaje de la estructura de la misma aparecen como instancias claramente separadas, aquí se trató del trabajo conjunto de un grupo de amigos, todos igualmente comprometidos con el resultado del recital. Para junio de 1996, cuando estas entrevistas fueron realizadas, La Renga se había presentado en Obras siete veces más.

Hasta ese momento, su discografía se componía de dos producciones independientes, “Esquivando charcos” (1991) y “A dónde me lleva la vida” (1993), que se vendían únicamente en los recitales y dos placas editadas por la compañía discográfica Polygram: la reedición de “A donde ...” (1994) y “Bailando en una pata” (1995). Cabe aclarar que esta empresa se encargaba sólo de la distribución del material, y no de su producción. Tete relata el paso de las producciones independientes a la compañía discográfica así:

“Costó un montón de tiempo. Las discográficas nos ofrecían contratos ya hechos, pero no aceptamos hasta que hicimos el propio. Polygram aceptó y decidimos firmar.”

En síntesis, podemos advertir que la convocatoria de La Renga crece por fuera del andamiaje comercial, con una escasa exposición a los medios de comunicación y sin contar con productoras o auspiciantes. La capacidad de imponer condiciones y la independencia respecto a la industria cultural constituyen elementos centrales entre las ca-

racterísticas diferenciales de La Renga en relación al movimiento de rock nacional.

La poética del espacio: el barrio

Dentro de la gran ciudad, el espacio en el que se sitúa La Renga es el barrio. Chizo marca el origen del grupo en una fiesta barrial:

“Empezamos un fin de año, sacamos los equipos a la calle con la intención de hacer un baile y festejar el año nuevo. Del pedo que teníamos dijimos: ¡qué bueno que está! y nos seguimos juntando.”

El nombre del grupo también se refiere al barrio:

“La Renga es como que siempre te faltan cinco para el peso, es como que representa al rocanrol, al baile, al barrio”

En las letras de las canciones se alude al barrio o a paisajes barriales:

“Quizás mi fortuna de lata nunca te iba a alcanzar/ para comprar todas esas pieles y esas perlas de mar/ ahora volás tan alto que ignorás al barrio/ mirás para otro lado/ piojo resucitado” (*Luciendo mi saquito blusero*).

“Zapatos embarrados, vuelvo algo mareado/ esquivando charcos todo va a despertar/ La Perito sigue desierta y el sol que hizo invisible/ a la luna de Pompeya” (*Voy a bailar a la nave del olvido*).

Sin embargo, no se trata de marcar la pertenencia a un barrio en particular:

“Se juntan todos los barrios en un mismo lugar, y no es que uno se tenga que poner la camiseta de Mataderos o de Devoto, en esta ocasión la idea es que el barrio está presente pero de forma global” (Chiflo).

Ubicarse en el barrio implica, por un lado, remitirse a los orígenes, a lo sencillo, a lo improvisado. También es el ámbito de lo cercano, de lo familiar, el lugar donde todos se conocen. Se opone a la concepción del rock como un espectáculo, tanto por su simpleza y espontaneidad como por recuperar las relaciones cara a cara.

Los mismos de siempre

La disconformidad con lo establecido que caracteriza al movimiento rockero se expresa en el caso de La Renga con ciertas particularidades. Por un lado, se advierte una crítica a los poderes oficiales, tanto desde las canciones:

“Pura cáscara el sindicato, puro espanto el candidato/ la solución, la salvación, todo puro cuento/ de pura uva decía ser el vino y a pruebas pude entender/ que la pureza/ lindo paquete para vender” (*Embrollos, fatos y paquetes*).

... como desde el discurso de sus miembros:

“En líneas generales es como que la banda tiene cierta conciencia, nosotros apuntamos a querer que las cosas cambien un poco. (...) Vos laburás durante toda la semana, te rompés el culo, te explota todo el mundo, te cagás de hambre. El ajuste es cada vez peor, la situación social es cada vez más terrible, en Rosario comen gatos, en Tierra del Fuego matan a los obreros. Un quilombo” (Manuel).

Por otro lado, esta oposición implica preservar determinados valores:

“Nuestro compromiso va en la situación del país y la de muchos otros países. Nosotros estamos comprometidos con la vida, hacemos valer eso, la vida, la amistad, la unión. Que no se pierdan todos estos principios que son los que otra gente trata de romper” (Chizo).

Desde una postura que considera al individualismo y a la fragmentación como producto de una política oficial deliberada, La Renga se ubica en las antípodas de esta actitud, defendiendo la amistad, los vínculos. La unión aparece como la trinchera desde donde resistir el sistema en el que se está inmerso.

“Decir somos **los mismos de siempre** no significa quedarse siempre en la misma y no cambiar. Refleja a la gente que está siempre en el palo, peleando, luchando para hacer algo copado, ya sea por uno mismo, por el otro, por el amigo. Unir que son **los mismos de siempre** los que están recibiendo palos por todos lados” (Chizo).

Si bien el connotador **los mismos de siempre** (6) es usado por el grupo con diferentes atribuciones según los contextos, considero que en este caso expresa a lo que la propuesta de La Renga apunta, más allá de lo musical: crear un espacio de unión de aquellos que resisten el sistema social.

El “hacer algo por el otro”, la solidaridad también se concretiza en la disposición que tiene el grupo para hacer recitales a beneficio.

“Consideramos que estamos en una posición donde tenemos poder de convocatoria. Eso es lo que podemos hacer nosotros, convocar gente para ayudar a otra que lo necesita. De todas maneras a veces nos equivocamos. Antes tocábamos cada vez que nos lo pedían, pero ahora nos fijamos que sea sin fines de lucro, que no tenga nada que ver con partidos políticos” (Tete).

Desde sus comienzos, La Renga ha colaborado con diferentes causas: enfermos necesitados de tratamientos oncológicos, hospitales, comedores comunitarios, víctimas del gatillo fácil.

La expresión de los vínculos: la familia

La representación sobre aquello que une al grupo constituye otro de los aspectos importantes para tener en cuenta al delinear la identidad folclórica diferencial en torno a La Renga:

“Por ahí musicalmente tenemos nuestras diferencias, escuchamos diferentes cosas. Pero que nos una una cuestión ideológica, por ejemplo, o algo que vos podes decir porque lo viviste, eso es algo bárbaro. Estamos parados en el mismo lugar” (Chiflo).

“Nos une sobre todo que somos amigos. Ni la música ni ninguna otra cosa, que somos amigos, lo único” (Tanque).

La música pasa a ser algo secundario en la constitución del grupo, privilegiándose otros aspectos como la amistad, lo ideológico, determinadas vicisitudes.

Esta amistad también se extiende al equipo que trabaja con los músicos. El mismo se compone por el manager, el Gordo Gabi -a quien los músicos definen como una computadora, alguien que no se ve pero que está metido en todo, y además como un gran amigo- y por un grupo de auxiliares, que entre otras, cumplen funciones de asistentes de

escenario, operadores de sonido, organizadores, coordinadores, musicalizadores, operadores de luces, escenógrafos y fotógrafos. Chiflo describe al grupo así:

“La Renga es una gran familia, no hay gente que se contrata para plomear (7). Somos todos un grupo de amigos, que todos tenemos obligaciones y derechos, pero en forma igual. La relación es muy atípica, la persona que hace algo lo hace con otra onda, un poco más de corazón, porque lo siente más. Compartimos tanto las pérdidas como las ganancias, porque somos del mismo grupo”.

La cuestión laboral pasa a un segundo plano, destacándose en cambio que se trata de una gran familia. Es el vínculo amistoso el que significa la pertenencia y el funcionamiento del equipo. Así, varios de sus miembros comenzaron siendo parte del público, luego se integraron como amigos y finalmente como asistentes.

Dentro del público de La Renga, es importante distinguir entre quienes asisten en forma habitual a los recitales -los seguidores- y quienes sólo lo hacen eventualmente. El vínculo de unión que caracteriza la relación dentro del grupo se extiende a los primeros:

“Es un público muy copado, muy unido me parece. A pesar de cierto disturbio que se pueda llegar a armar pero muy unido. (...) Unido en el sentido de que por ahí es un público que tiene las mismas historias, los mismos problemas. (...) Yo pienso que se han formado varias barras, que se ponen nombres, y qué se yo, de venir al recital, y colaboran en muchas cosas que por ahí la banda le propone, en armar algunas cosas, en cuidarse. (...) Comparten muchas de nuestras ideas (...) La gran familia está arriba del escenario, atrás, alrededor y se extiende hasta público también” (Chizo).

“Los tipos no faltan nunca, cuelgan las banderas, siempre están los mismos. Se agrandó la familia” (Tanque).

Unidos por “las mismas historias, los mismos problemas” los seguidores se hacen notar formando barras, colgando banderas. Encuentran en los recitales el espacio para juntarse, y también para participar en las propuestas que surgen de La Renga. Es entonces cuando la “gran familia”, trascendiendo los límites del escenario, se completa.

Conclusiones

Como señalé anteriormente, el grupo folclórico se diferencia del grupo de base porque en el primero circula determinado mensaje, que define la identidad de sus miembros. A partir de mis primeros acercamientos es posible concluir, tentativamente, que en este caso el mensaje es conformar, constituir a los mismos de siempre, a través de las canciones pero también a través de los comportamientos y los discursos que expresa el grupo.

En este sentido, uno de los aspectos centrales de la identidad diferencial que se construye en torno a La Renga puede resumirse en lo que se denomina "resistir a la transa", es decir, mantenerse al margen de los requerimientos que el circuito comercial del rock impone. Negociando sus contratos, dejando de lado a auspiciantes, productoras y medios de comunicación; la actitud de La Renga se ha caracterizado desde los comienzos por el intento de mantener la autonomía respecto a la industria cultural, resaltando así el protagonismo del grupo de amigos en lo que se produce.

Asimismo, el origen de la banda como la excusa de unos amigos para hacer algo juntos se mantiene luego, cuando la convocatoria del grupo crece, organizándolo internamente y significando la relación entre él y su público. Como vimos, los músicos no se sienten unidos sólo por compartir una estética musical; tampoco son las cuestiones laborales las que producen la integración en La Renga en tanto equipo de trabajo. Lo importante es ser amigos, es formar "la familia" en tanto espacio de reunión de **los mismos de siempre**.

Es también marcado por esta idea de familia, de amistad cómo el grupo retoma determinados

temas propios del rock nacional. En cuanto a lo urbano, se reivindica al barrio en tanto el ámbito de las relaciones personales, de lo cercano, de la amistad. Junto a la crítica a la fragmentación y a la violencia del sistema social, los vínculos -especialmente los más simples- aparecen destacados, como resguardo y como frente de lucha.

Si bien podrían señalarse otros contextos de actuación de La Renga (ensayos, giras, grabaciones), destaco el del recital, ya que es allí donde es posible socializar las canciones, los comportamientos, los valores que representan a **los mismos de siempre**. Así, "la familia" se extiende, **los mismos de siempre** se multiplican. El recital, entonces, no es un espectáculo artístico, es un encuentro, donde se une la gente "que recibe los palos por todos lados", donde se lucha por preservar "esos principios que la otra gente trata de romper".

Según Pablo Vila, en este tipo de eventos se recrea la construcción de ese "nosotros" tan importante durante la dictadura, pero ahora sólo incluye a los jóvenes de sectores populares que adhieren a la clase de música y a la propuesta independiente que la banda representa.

En el marco de la crítica situación social actual, caracterizada entre otras cosas por condiciones laborales adversas, desempleo, represión policial, corrupción política, ¿qué manifiestan estos grupos que se afianzan por fuera del circuito oficial del rock? ¿qué representaciones tienen acerca de sus actividades? ¿cuáles son las necesidades y los valores que en los recitales, ámbito donde se encuentran con sus seguidores, se ponen en juego? Estas cuestiones quedan abiertas a futuras investigaciones.

Notas

(1) Según Pablo Vila, "el régimen militar dispersó todas las colectividades. Los partidos políticos, los sindicatos, las corporaciones, los movimientos sociales se retiraron (por su propia iniciativa o bajo compulsión) de la esfera pública. La sociedad fue privatizada. (...) La cultura del miedo hizo del movimiento joven su blanco privilegiado, hasta el punto de que la mayor parte de la represión fue ejercida sobre los jóvenes (el 67% de los "desaparecidos" fueron jóvenes entre 18 y 30 años). Basándose en la imagen del "joven sospechoso", la represión fue dirigida específicamente a este grupo. (...) El movimiento estudiantil y las juventudes políticas lentamente desaparecieron

como marco de referencia y sustento de identidades colectivas" (Traducción propia).

(2) "La idea de desaparecidos es el concepto más cruel en este proceso de negación; una doble negación, no sólo de la vida, sino también de la muerte" (Vila, traducción propia).

(3) Agradezco a la Lic. Alicia Martín por su apoyo y colaboración y a los músicos, asistentes y seguidores de La Renga que participaron en la realización de este trabajo.

(4) En estos años comienzan las reuniones de algunos músicos precursores del rock -Lito Nebbia, Tanguito, Moris, Javier Martínez- en La Perla de Once o en La Cueva (local anteriormente exclusivo del jazz) y aparece el primer disco de Los Gatos Salvajes, grupo liderado por Lito Nebbia que cantaba rock en castellano (Di Marco, 1994).

(5) Del suplemento *No* de *Página 12*, 25 de noviembre de 1994.

(6) **Los mismos de siempre** es el nombre de una de las primeras canciones de La Renga, también es la denominación que el grupo suele utilizar para dirigirse a sus seguidores.

(7) Plomear proviene de plomo, denominación utilizada en la jerga rockera para los asistentes de escenario.

Bibliografía

BLACHE, Martha y MAGARIÑOS DE MORENTIN, Juan Angel (1986) "Criterios para la delimitación de un grupo folclórico". **Revista de Investigaciones Folclóricas** 1: 5-8.

DI MARCO, Augusto (1994) "Rock: universo simbólico y fenómeno social". **La cultura de la noche. La vida nocturna de los jóvenes en Buenos Aires** editado por Mario Margulis. Buenos Aires, Espasa Calpe.

MAGARIÑOS DE MORENTIN, Juan Angel y BLACHE, Martha (1992) "Enunciados fundamentales tentativos para la

definición del concepto de folklore: 12 años después". **Revista de Investigaciones Folclóricas** 7: 29-34.

NOBLE, Iván (1994) "Cultura, rock y poder. El rock que se muerde la cola". **La cultura de la noche. La vida nocturna de los jóvenes en Buenos Aires** editado por Mario Margulis. Buenos Aires, Espasa Calpe.

VILA, Pablo "A social history of thirty years of argentinean rock nacional (1965-1995)" Mimeografiado.

Alfred Métraux y José María Arguedas: dos vidas, dos etnólogos, dos pasiones¹

*Patricia Arenas**

La lectura de un texto de John Murra sobre Arguedas me evocó a Alfred Métraux (2). No tenía claro por qué, pero Métraux se hacía presente a lo largo de la lectura que no lo menciona: dos etnólogos, dos pasiones, dos muertes buscadas. Esta exposición es sólo una semblanza en la que intento acercar y alejar a Alfred Métraux de José María Arguedas. No es un paralelo extemporáneo el que puedo hacer entre dos etnólogos que no sé si se conocieron, pero vivieron el mismo tiempo, la etnología fue su *metier*, apelaron a la literatura, experimentaron la desazón de una conciencia dividida y pusieron fin a sus vicisitudes suicidándose. Gesto definitivo que, me aventuro a decir, es impugnación de su tiempo y a la vez afirmación de la vida, final coherente y significativo que nos obliga a reinterpretar lo hecho y dicho por uno y otro, en tanto el final completa la parábola de la existencia.

Y para comenzar me hago la siguiente pregunta: ¿puede un suicidio transformarse en la contraseña explicativa de una experiencia intelectual? ¿Es lícito entenderlo como el reconocimiento de un fracaso personal, de la inadecuación ideológica y moral a su tiempo histórico, de la fatal insularidad de la cultura? O, tratándose de quienes se trata, ¿la coronación luctuosa de un socialismo negativo que profetiza el pasado, incapaz de ver el futuro? Son preguntas existenciales o, si se quiere, antropológicas, a las que no voy seguramente a responder, pero que me guían en esta semblanza.

Alfred Métraux, suizo de origen, criado en la Argentina, educado en Europa y norteamericano por adopción, fue un etnólogo itinerante y desasosgado. Desde sus primeros trabajos, un breve

paso por la Arqueología en 1922 y luego en el Instituto de Etnología de Tucumán en 1928, comenzó un largo itinerario académico con algo de errante: Berkeley, Yale, México, Santiago de Chile y París, que finalizará en el silencio y la soledad del valle de Chevreuse, en una muerte anunciada con una demanda perpleja: en su texto publicado unos meses antes en la revista de la UNESCO (institución que lo jubiló) la pregunta fue: ¿la vida termina a los sesenta? (3).

José María Arguedas nació en la sierra andina peruana, estudió en la costa y dejó dramáticas y maravillosas páginas de exaltación mítica de la cultura asediada de los quichua parlantes. De allí a la costa limeña, de San Juan de Lucanas a Cangallo, de Arequipa al mar, de Puquio al Cuzco, criado en la sierra de comuneros y arrojado a la costa de los propietarios (4).

Ambos compartieron la pasión por la Etnología, el uno buscando entre los mitos y rituales, el otro interrogándose por la articulación entre lo serrano y lo hispánico, en la música y en la tradición oral. Ambos indagaron identidades, no sólo la de las comunidades que estudiaban, sino las suyas propias. Dos desgarramientos, dos estar mal en la cultura.

Métraux, hijo de un médico suizo y de una inmigrante rusa judía, recordará su niñez afirmando: “Tuve una infancia argentina, y la cordillera y la pampa seca formaron parte de mis recuerdos. Creo que esa marcada inclinación que desde muy joven sentí por el paisaje argentino señala el origen de mi carrera” (5), experiencia fundante de una fuerte vocación. José María Arguedas nació en Andahuaylas, en la sierra peruana mirando al

* Instituto de Arqueología y Museo. Universidad Nacional de Tucumán, Argentina.

sur. Su madre, hija de una distinguida familia local y su padre, un abogado de provincia. Tenía tres años cuando su padre viudo se casó en segundas nupcias, su madrastra (término que él usaba para dirigirse a esa señora) encomendó sus cuidados a los criados indios de la casa. En la parte de atrás de la hacienda, en la cocina, en los graneros, aprendió a hablar en quichua -aprenderá a hablar castellano a los ocho años- experiencia que determinará su identidad serrana. Dirá: "mi niñez pasó quemada entre fuegos y el amor", y describió su Andahuaylas natal diciendo que "entre alfalfares, chacras de trigo, de habas y cebadas, sobre la lomada está mi pueblo". También, como Métraux, admiró los Andes de su niñez: "Y yo era muy tranquilo, decía, estaba sólo entre los domésticos indios, frente a las inmensas montañas y abismos de los Andes donde los árboles y las flores lastimaban con una belleza que en la soledad y el silencio del mundo se concentran" (6).

De origen burgués, Métraux no fue el **burgeoise** apoltronado en los privilegios de clase. Situó su existencia en la incomodidad del cruce cultural, entre colonizadores y colonizados, protegido en su identidad mediterránea y occidental hasta descubrir su propia insularidad en el choque desigual de las culturas. La suya (su cultura) expansiva, beligerante, tecnológica, adversa a sus propios principios; la otra (la de Arguedas) condenada, más humana en la sencillez de sus medios, sobreviviendo en la tradición cosmológica y comunitaria de la portentosa meseta de los Andes, con una fuerte impresión romántica, aquella que da la idea de la unidad entre el carácter del pueblo y el paisaje.

Cada comunidad que Métraux visitó, cada paisaje que atravesó, cada rito y mito que capturó y explicó quedaron textualizados en sus trabajos de Etnología: notas de campo, informes de agencias, monografías y libros. Los textos de Arguedas, en vehículos literarios prestigiosos: novela social, cuentos, poemas vanguardistas, ensayos antropológicos, en un doble registro que fue de la escritura etnográfica a la literatura. Fue al "campo" a hacer Etnología y retornó "de allí" y, en su "distanciamiento" produjo textos literarios e informes académicos, como en el caso de sus trabajos en Guatemala financiados por la OEA, en donde su experiencia de campo está ficcionalizada en **El Forastero**. Cuando la ficción le quedaba vedada, apelaba a la Etnología, cuando hizo Etnología pensaba y juntaba material para sus novelas. Entre **Yawar Fiesta** (Fiesta Sangrienta) (1941) donde enfrenta

la cultura serrana y costera y **Ríos Profundos** (1958) texto autobiográfico, conoció el vía crucis del artista bilingüe y, como dijimos más arriba, la de una conciencia dividida.

Ambos estaban convencidos de que los universos que estudiaban desaparecerían (en el caso de Métraux, mundo perdido y evocado en el trabajo sobre los chipayas de Carangas) (7); en el caso de Arguedas la fuerza Imperial de los Incas, en el poema épico sobre Tupac Amaru (8). Veían esos mundos silenciosamente empecinados a disolverse en el tiempo. Ambos no creyeron en el Hombre, esa abstracción conceptual, ese mito occidental del humanismo burgués, sino en lo que los hombres "son" y "sienten". Los veían silenciosos, absortos, entregados, despreciados, ya sin alma y mal asimilados en la periferia de la urbe.

Desde aquella Etnología que ambos practicaron hasta hoy, mucho se ha discutido sobre los textos etnológicos. Si narrar es traducir conocimiento en un relato y la narrativa es un metacódigo, un universal humano que surge de la experiencia del mundo, los dos fueron narradores.

Dijo Arguedas que "a un país antiguo hay que auscultarlo, pues el hombre vale tanto por las máquinas que inventa como por la memoria que tiene de lo antiguo" (9). Y para encarar el trabajo sobre esta memoria, como no quería traicionar el punto de vista del "nativo", su problema metodológico y sobre todo existencial, fue tratar de responderse a la pregunta ¿en qué idioma se debe hacer hablar a los indios en la literatura? La solución fue inventar un idioma especial en el cual mixturó palabras castellanas incorporados al quechua (10). Sus "otros", sus nativos, no sólo fueron "sus vecinos" sino sus compañeros de juego de la niñez, con los cuales se crió. Cuando le preguntaban si así hablaban los indios respondía: "no, los indios hablan quechua, esto es literatura y en la literatura es posible la ficción" (11). En la no-ficción, en la Etnología, los hizo hablar castellano. Pero, me pregunto ¿podemos leer sus textos literarios como si fueran trabajos etnológicos? En el caso de Métraux, ¿podemos leer sus textos etnológicos como literarios?

Si hacer Etnología es integrar un conocimiento al cuadro general de la humanidad, este objetivo se cumple en ambos. Viene al caso el texto de Métraux sobre la situación de las mujeres en las sociedades primitivas en donde aporta a la idea de que los gestos del amor y los ideales de belleza están histórica y socialmente determinados (12).

En la obra de Arguedas está presente constantemente la certeza de que el crimen mayor que ha cometido el Perú blanco fue el haber desoído la voz de su pasado, el no haber vuelto a su historia, el haber olvidado que es un país antiguo. Para Métraux, en cambio, se trata de la pérdida de los lazos solidarios del neolítico, pues el hombre había errado el camino al ir más lejos de ese período, en el que tenía ya todo lo necesario para la vida. El socialismo ronda la esfera de ambos en sus deseos, aunque no reconocen el camino del compromiso militante partidario hacia su realización. Arguedas dirá que Mariátegui —aquel que unió marxismo e indigenismo reivindicativo— le dio la comprensión global del mundo. No tendrá partido porque era un libertario. Métraux trabajará desde una agencia internacional, se ocupará de temas sociales y políticos: el racismo, las relaciones raciales de posguerra, el etnocentrismo, la resolución de conflictos, las migraciones, el desarrollo sustentable, temas que poco a poco se incorporarán en las constituciones de muchos países del mundo. Trabajó desde la Antropología Aplicada criticando el centrismo que sostenía, que las instituciones de las sociedades que estudiaba eran, según sus propias palabras, “repugnantes y abominables”.

En ambos el bien, lo justo, en sus medidas y proporciones, se hacía presente en relación directa a su lejanía de la ciudad. Allá en la sierra está la materia espiritual para un Perú diferente, pues en la naturaleza la muerte es la solución de la vida, en la intuición de que la integración regenera lo que muere en el todo. En cambio en *El Sexto*, la sórdida cárcel del Perú en donde Arguedas purgó su militancia antifascista, es el Perú mismo de la costa, el sumidero de todas las esperanzas del mestizaje, producto de la urbe occidentalizante y corrupta.

Métraux dirá: “yo me he sentido extremadamente cómodo y mucho menos extraño que en mi propia civilización”, y agrega “puede ser porque percibí alrededor mío una especie de reposo” (14). La ciudad quita a cambio de un prometido bienestar material, esto es el desencanto.

Las utopías negativas de Métraux y Arguedas tienen distintas profundidades en el tiempo: son del Siglo y sus dos guerras atroces, del tiempo de la Revolución de Octubre y la descolonización, el fascismo (del cual fueron ambos víctimas), la guerra de Argelia y la de Corea. Vivían la aceleración tóporo espacial como un drama personal. La armonía de la Razón y las verdades confortables se

tambaleaban. Ambos fueron apocalípticos sin banderas. Proclaman la pluralidad, pero tienen sus paraísos en lugares distintos y desfasados en el tiempo: Métraux fuera de su civilización, en la tribu en torno al fuego del hombre del neolítico. Arguedas en los rastros y las vivencias de una civilización andina condenada a desaparecer y violentamente silenciada. Idealización, como si lo auténticamente humano radicara en la localización cultural de sus experiencias, en la evocación nostálgica de alguna infancia. Arguedas revive la sociedad peruana de la época como un demiurgo, un padre bueno de criaturas idealizadas que hablan lenguas mixturadas. Para el etnólogo mestizo la Revolución debía ser un salto hacia el futuro, con el impulso de la identidad, para liberar el espíritu de la tiranía desarticuladora del progreso material y de la aculturación que promueve la incultura del egoísmo, del individualismo y la supervivencia del más apto, el menos sensible y el más corrupto. Esto lo sabían tanto Métraux como Arguedas. Ambos llegaron al fin de sus vidas en los sesenta, cuando el mundo parecía despertar a la historia dejando a sus espaldas la prehistoria y el futuro no era una especulación desalentadora, mientras los jóvenes se oponían a la guerra genocida de Viet Nam, luchaban por la liberación del imperialismo y preparaban el Mayo Francés alentados por la revolución cubana y el paradigma moral del Che.

Métraux articula su humanismo con la práctica profesional pues sostenía que “las experiencias humanas del terreno hacían de un científico un antropólogo” (14). Comenzó por recoger “las imágenes directas que se reflejaban en el espíritu de los indígenas” para no deducir su visión exterior en razón de un conjunto de ritos o de creencias cuyo significado oscuro no correspondía a su noción actual. La literatura, agregaba, no podía sino ganar con estas búsquedas, ya que darían la clave de nuevas actitudes mentales, activas en la crítica, si se quiere, al etnocentrismo. En sus primeros trabajos de Etnología “erudita” apeló a su sensibilidad y a su intuición, pues afirmaba que no había método en etnografía aparte de ciertos principios de imparcialidad, asegurando que la libertad de investigar debía ser completa. Ninguna directiva preconcebida, ningún sistema, “todo el arte se reduce a una perpetua adaptación del hombre a las circunstancias” (15).

En Arguedas su niñez se transformó en una experiencia de aprendizaje estético, generador de narrativa. Y ese aprendizaje cultural estará en la

base de su reflexión etnológica. Unió el conocimiento de la lengua nativa con el trabajo de campo prolongado y comprobó que su conocimiento del mundo serrano era fundamental para sus trabajos etnológicos, es decir, sus vivencias infantiles y sus imágenes fueron las bases de su curiosidad etnológica. Ese fue el mundo que quería comprender, que quería aprehender, que quería explicar. Decía tener una mala preparación teórica y agregaba “lo que hago es que huelo los problemas, los vivo”. Esto lo pone en “lugar de traductor” y no sólo de códigos lingüísticos.

Ambos se suicidaron. Arguedas eligió los claustros de San Marcos en donde era profesor de Antropología, Métraux las afueras de París, un bosque en un valle. No era la primera vez que lo intentaban, hubo otras, Métraux en la Isla de Pascua en 1935, y Arguedas en Lima en 1966. Pero, como todo suicidio es una conmoción, una distorsión de la vida, vale volver al principio y preguntarnos de nuevo, ¿puede un suicidio explicar una vida?

Ambos suicidios fueron anunciados, Métraux en su famoso texto **¿La vida termina a los sesenta?**, Arguedas en los Diarios que incluyó en su última y desaparecida novela **Los Zorros de Arriba y los Zorros de Abajo**. Un día Arguedas ya no pudo escribir y dijo: “Si no puedo volver a escribir, me mato, solo tengo que decidir la manera”. Y lo hizo en la Universidad, un sugestivo e indescifrable mensaje, como si los despojos que allí dejaba fueran los del blanco académico, mientras que su otra mitad, el indio testimonial y cercado, se sumiera en el silencio de sus hermanos, confiando quizá en la palabra ya dicha y su fructificación en una América distinta, identitaria y plural.

Un 12 de abril de 1963, cerca de las ruinas de la Madelaine, en los bosques de Chevreuse se encontró el cuerpo sin vida de Métraux. Había muerto nueve días antes tras ingerir cuatro tubos de Gardenal. Junto a su cadáver se recogió un bloc en donde había anotado los primeros momentos de su agonía con la minuciosidad de sus apuntes etnográficos. Murió como etnógrafo, registrando, observando. Un mes antes de morir le escribió a un amigo diciéndole: “desgraciadamente me comienza a faltar material original, y es tiempo de que yo retorne con los indios”.

Su final voluntario nos llevaría a la búsqueda de sentido en el contexto histórico en que se da su vida de nómada, y en este marco sociocultural un

“estar mal en la cultura” que dio materia a psicoanálisis, al surrealismo, a las utopías sociales, a costosas búsquedas personales. Métraux buscó responder en clave existencial a la pregunta sobre su elección de la Etnología como forma de vida: “la mayor parte de los etnógrafos, sobre todo aquellos que trabajan en el campo, son en una medida u otra rebeldes, ansiosos, gente que se siente mal en la comodidad de su propia civilización. Este carácter subjetivo es tan evidente que ha intentado ser lo que distingue al antropólogo del sociólogo. En verdad estas disciplinas son conexas, pero “el antropólogo se siente incómodo en una sociedad, los sociólogos se encuentran bien y no buscan reformarla” (16).

Afirmó que en sus inicios estaba muy preocupado por el aspecto científico de la Etnología y estimaba que el entusiasmo que suscitaba la revelación de las culturas exóticas revelaba incluso el etnocentrismo de los hombres de su época, que sólo veían la cuestión bajo su aspecto estético y pintoresco. Sin embargo, la revelación de esas nuevas culturas, sobre todo las de América del Sud, le daban un sentimiento muy diferente, como dije más arriba, de reposo.

Pero también había un motivo más profundo y más general. Lo decía empujado hacia otras civilizaciones tan distantes de la suya, tenía su fuerza en “una suerte de nostalgia, una nostalgia que nosotros, hombres de occidente tenemos, lo que llamé la 'nostalgia del neolítico'. Nos habíamos equivocado al ir más allá del neolítico, porque en ese período el hombre había reunido todo lo que necesitaba para vivir y era más feliz que ahora. En una entrevista Michel Leiris (1988) define a Métraux como un poeta, a pesar de no haber escrito poesías. Para él mucho de los escritos de Métraux tienen valor en ese sentido, pues además “este hombre - su fin lo probó a todos los efectos - completamente inadaptado a la vida actual, rodó golpeado por todas partes sin llegar jamás a estar satisfecho. Esto es francamente poético”.

Tal vez un recorrido por la obra etnográfica de Métraux permita comprender la afirmación de Roger Bastide cuando dice que Métraux fue víctima de la insularidad, pues “el drama de todo etnólogo es el drama de toda la humanidad pero multiplicado aún por el hecho de que él entra en contacto con civilizaciones muy diferentes a la nuestra: es su drama, nuestro drama, es el que Métraux ha sentido con una intensidad particu-

lar: el sentimiento trágico de nuestra insularidad". Ese mismo sentimiento que sintió Arguedas, basta con buscar en su literatura o en su producción etnológica.

Hacer etnología y escribir tal vez fuera para ambos intrepertar el caos y restablecer el orden. Lucharon contra sí mismos y contra "los otros".

Notas

(1) Una versión anterior de este trabajo fue presentado en el **Seminario Internacional sobre Etnografía Europea en América Latina: el caso de Alfred Métraux**, realizado el 11 de junio de 1998 organizado por la Universidad y el Museo de Etnografía de la ciudad de Ginebra, el Instituto de Antropología y Pensamiento Latinoamericano de Buenos Aires y el Instituto de Arqueología y Museo de la Facultad de Ciencias Naturales e Instituto Miguel Lillo de la Universidad Nacional de Tucumán.

(2) Murra, J. 1995. José María Arguedas: dos imágenes. **Mundo Precolombino**. 2. Revista del Museo Chileno de Arte precolombino. Santiago de Chile.

(3) Para más datos sobre A. Métraux ver: d'Ans, André Marcel, 1992. Prólogo de **Itinéraires**, París; Homnaje a Alfred Métraux par Claude Lévi Strauss, Roger Bastide, George-Henri Riviere, Michel Leiris, Claude Tardits, 1964. **L'Homme**. IV:2:5-19. París y Aurio, C. y Monnier, A. 1998. **De Suiza a Sudamérica. Etnologías** de Alfred Métraux. Museo de Etnografía de Ginebra, Suiza.

(4) Para más datos biográficos de J. M. Arguedas ver: **Anthropos**. 1992. Revista de Documentación Científica de la Cultura. José M. Arguedas. Indigenismo y mestizaje cultural como crisis contemporánea hispanoamericana. Nro. 128; Rovira, J. C. 1992. Autopercepción intelectual de un proceso histórico. Sobre el Perú, el indigenismo y la novela; Alemany Bay, C. 1992. Cronología de José María Arguedas e Indigenismo y mestizaje cultural como crisis contemporánea latinoamericana. (ibídem).

(5) Métraux, A. 1953. Autobiografía. **Revista Humanitas**. Universidad Nacional de Tucumán. 2.4: 357-360. Tucumán.

Sus vidas cobran sentido en sus momentos históricos. Tal vez hoy, estas pasiones en el contexto de "political correct", donde no hay disenso, no hay debate, ni ideas, donde los intelectuales a menudo cambiamos el valor de las ideas por el trabajo académico, estas vidas y estas muertes no tengan el mismo sentido y sólo sean tenidas como procesos

(6) Arguedas, J. M. 1965. Intervención en Arequipa. **Primer Encuentro de narradores Peruanos**. Arequipa. 1965. Lima. Casa de la Cultura.

(7) Métraux, A. 1936. Les Indiens Uro-Chipaya de Carangas. **Revista Geográfica Americana**, IV:35:99-106.

(8) Arguedas, J. M. **Túpac Amaru Kamaq Taytanchisman** (A nuestro Padre creador Túpac Amaru). Varias Ediciones.

(9) Arguedas, J. M. 1974. **El Sexto**. Barcelona. 2da. Edición.

(10) Arguedas, J. M. 1950. **La novela y el problema de la expresión literaria en el Perú**. Mar del Sur. Lima. 9. enero-febrero 1950.

(11) ibídem.

(12) Métraux, A. 1935. La mujer en la vida social y religiosa de los indios Chiriguano. **Revista del Instituto de Etnología de la Universidad Nacional de Tucumán**. Tucumán.

(13) Bing, F. 1964. Entretiens avec Alfred Métraux. **L'Homme**. IV:2:20-31. París.

(14) ibídem

(15) Métraux, A. 1925. De la méthode dans les recherches ethnographiques. **Revue d'Ethnographie et des Traditions Populaires**. 24.25: 266-290. París.

(16) Bing, F. 1964. Entretiens avec Alfred Métraux. **L'Homme**. IV:2:20-31. París.

Tafí del Valle, Tucumán, Junio de 1998.

“El Cabecita Negra” o las categorías de la investigación etnográfica en la Argentina*

Rosana Guber**

Es la triple acepción del término “Etnografía” como enfoque, método y texto, la que nos permite a los antropólogos unir el método al contenido. Este punto es central en una época en la cual el postestructuralismo enfatiza los criterios de autoridad y forma de los mensajes, y algunos antropólogos cuestionan el realismo ingenuo de los textos etnográficos. La construcción de criterios de autoridad esgrimida por la presencia del experto en el campo, fundamentaría la inmediatez entre el texto y la realidad empírica (Clifford & Marcus 1986; Marcus y Fischer 1986)(1). Los críticos etnográficos argumentan, diferenciándose del naturalismo, la realidad se constituye desde los discursos y, en antropología, desde las etnografías (Van Maanen 1995:14; Atkinson 1990).

En el medio norteamericano y el europeo estos debates han centrado la atención en la etnografía como producto textual —presentación monográfica y por escrito con que se representa aspectos de una cultura ante lectores no familiarizados (Van Maanen 1995:14)—, relegando sus otras dos acepciones, la etnografía como método abierto de investigación en terreno con la presencia directa y prolongada del analista en el campo, y como enfoque por el cual se aprehende la perspectiva de los miembros de una sociedad, sector o cultura(2).

Mientras que en las Ciencias Sociales argentinas la concepción que cobró mayor popularidad desde los años '80s es la metodológica, en Antropología significa desde los '50s el estudio

descriptivo de la cultura de los pueblos primitivos. El sentido que desde sus inicios motivaba esta descripción estaba vinculado con la tarea del rescate de culturas en vías de extinción, para proveer de datos a la elaboración teórica y comparativa, la etnología. Esta escisión entre descripción y análisis comenzó a revisarla un conjunto de antropólogos argentinos que realizó sus investigaciones entre la segunda mitad de los '60s y primera de los '70s.

Los miembros de este grupo -al que así designaremos aunque no funcionaron ni se consideraban como tales- tuvieron importantes coincidencias y no pocas diferencias. Algunos se autoasignaban como “antropólogos sociales”, mientras otros afirmaban que hacían “antropología”. Unos procedían de las academias centrales(3), otros habían cursado su formación en la Universidad de Buenos Aires y pertenecían a la primera promoción de la carrera de Ciencias Antropológicas que comenzó a dictarse en 1958. Pero pese a estos recorridos todos coincidían en que la antropología debía ocuparse de las “sociedades complejas” y que ellos hubieran referido como “problemas de la sociedad nacional”; se proponían seguir de cerca los conflictos sociales y políticos, y explicar, denunciando, las fuentes de la desigualdad social y regional (4). A diferencia de quienes optaban por la etnología, se volcaron a estudiar la población rural, incluyendo a la población urbana, cuyos procesos estaban

*Esta presentación es parte de una investigación iniciada en 1996 para el sistema UBACyT, titulada “Antropología y Nación. La invención etnográfica de la Argentina” de la cual participan Sergio E. Visacovsky, Ana Domínguez Mon, Estela Gurevich, Virginia Vecchioli y Lorenzo Cañas Bottos, y que dirige la autora.

**Investigadora de CONICET-IDES. Coordinadora del taller de métodos etnográficos de campo, del Centro de Antropología Social, IDES.

estructuralmente ligados (Hermitte y Bartolomé 1977, Vessuri 1971).

La mayoría de estos antropólogos sociales se volcó a la investigación empírica con intensivo trabajo de campo, pero la continuidad de su labor se vio obstaculizada, primero, por dos dictaduras militares, la autodenominada “Revolución Argentina” (1966-1973) y el “Proceso de Reorganización Nacional” (1976-1983), que culminó con el exilio, generalmente definitivo, de la mayoría(5). Sus contribuciones se publicaron predominantemente en revistas de Ciencias Sociales(6).

En estas páginas analizaré la producción de uno de estos antropólogos. Por formación, orientación y relaciones personales, Hugo E. Ratier fue parte de esta generación fundacional de la Antropología Social argentina que operó entre fines de los ‘60s y la primera mitad de los ‘70s hasta que partió al Brasil exiliado en 1976. En 1971 publicó dos volúmenes que alcanzaron una gran audiencia, **Villeros y Vi-llas Miseria y El Cabecita Negra**. Si bien ambos constituyeron un resonante éxito editorial(7), no llegaron a convertirse en referentes para la producción académica sociológica ni antropológica quizás por haber sido compuestos para su difusión masiva(8), pero seguramente porque discutían los marcos teóricos en boga, proponiendo una novedosa aproximación a la comprensión de la política y la cultura. En estas páginas examinaré el carácter etnográfico de **El Cabecita Negra** y la propuesta precursora de su autor a su disciplina y a las demás ciencias sociales.

I. Las Ciencias Antropológicas en el paradigma de la modernización

Hugo Ratier fue uno de los primeros antropólogos en graduarse de la flamante carrera de Ciencias Antropológicas que se institucionalizó en 1957 bajo la ola modernizadora de la Universidad de Buenos Aires. Interesado en una disciplina que aún no había sido creada, y mientras desde 1956 se constituían en la Facultad de Filosofía y Letras tres nuevas carreras —Sociología, Ciencias de la Educación y Psicología—, Ratier prefirió acercarse a una especialización en Folklore que en la misma Facultad dirigía el profesor Augusto Raúl Cortazar, aunque sin enrolarse formalmente en ella. A su arribo de un breve viaje al Brasil, Ratier encontró formada la carrera de Ciencias Antropológicas que incluía las tres orientaciones: Prehistoria, Folklore y Etnología.

Pese a ser coetánea, Antropología difería del proyecto modernizador de ingeniería social fomentado bajo el desarrollismo, que en Filosofía y Le-

tras pregonaba la figura del sociólogo italiano Gino Germani, desde el Departamento de Sociología. Entre tanto, las personalidades de la Antropología adherían a un proyecto humanista más comprometido con el salvataje de las culturas en vías de extinción y la exhumación de culturas desaparecidas. El proyecto antropológico de Fernando Márquez Miranda, Marcelo Bórmida, Oswald Menghin y, con matices, también de Cortazar y de Enrique Palavecino —profesores de cátedras que se venían dictando para distintas carreras(9)— era el conocimiento de la porción excluida de la Argentina moderna. Lejos de la problemática de la inmigración, del proletariado, de las ciudades y de los movimientos políticos, el arqueólogo reconstruía el pasado prehispánico en suelo argentino, el etnólogo hacía el estudio comparativo de los pueblos primitivos antes de su desaparición, y el folklorólogo analizaba las supervivencias del encuentro hispano-indígena en poblaciones tradicionales. Las tres especialidades circunvalaban la modernidad argentina sin trasponer el umbral de una sociedad civil y política en creciente agitación.

Esta realidad penetró también el medio universitario desde el ámbito nacional, con la presión política de las Fuerzas Armadas, árbitros del espectro partidario y fervientes opositoras a la legalización del peronismo, y desde el ámbito internacional con la triunfante Revolución Cubana, los movimientos de liberación afro-asiáticos y la Guerra de Vietnam. Bajo la democracia universitaria, el movimiento estudiantil planteaba su creciente compromiso político y social en demandas al gobierno nacional, mientras se quebraba la ilusión democrática que la “Revolución Libertadora” de 1955 contra Juan D. Perón había prometido. El progresismo y el auge de una diversa izquierda nacional empalmó en la Argentina con la represión de peronistas y comunistas. En medio del Maccarthismo criollo, las juventudes se acercaron al peronismo, al que reivindicaban por su carácter popular y por su empecinada “Resistencia”.

Corría 1958 cuando Ratier ingresó a la carrera de Ciencias Antropológicas, que se cursaba en el Museo Etnográfico, fuera de la sede de la Facultad. En 1964 egresaba con un título de licenciado en Ciencias Antropológicas con especialidad en Folklore. Ratier optó por esta orientación que dirigía Cortazar, pues ofrecía una antropología de poblaciones vivientes en cierta relación con la sociedad nacional.

Los planteos del folklore cortazariano buscaban indagar, siguiendo la línea de Robert Redfield, el

tránsito del polo folk tradicional al polo urbano moderno, permitiendo a estudiantes interesados en la actualidad nacional una línea de acceso a fenómenos como las migraciones rural-urbanas y el estudio de grupos de provincianos establecidos en las grandes ciudades que traían consigo sus pautas culturales. Esta problemática ya era recorrida por Germani y sus discípulos para quienes, en el cauce de la teoría de la modernización, las naciones subdesarrolladas debían atravesar las mismas etapas transitadas por los países “centrales” para lograr su desarrollo. Sin embargo, en América Latina la proletarianización del período sustitutivo de importaciones iniciado en la década del '30, había tenido como protagonistas a migrantes rurales a los centros industriales y urbanos. Su inexperiencia política y su apego a patrones culturales tradicionales generaban, según este pensamiento, una masa “disponible” para experiencias populistas y autoritarias ejemplificados por el caudillismo de Perón y en el correlativo fenómeno de masas (Germani 1976; Neiburg 1997:181). En efecto, la “Sociología Científica” que en la Argentina fundó Germani, primer director de la carrera de Sociología en la UBA, debía dar cuenta de ese fenómeno a través del estudio científico de la sociedad como un combinado de lo económico, lo político, lo social y lo cultural (Neiburg 1997).

Desde esta perspectiva, el proceso de modernización latinoamericano no se había completado debido a la “asincronía” con que habían evolucionado sus distintas dimensiones: un gran avance en el sector industrial y un retraso en el cultural y el político. Ello se evidenciaba en el proceso de urbanización que había alcanzado, demasiado pronto, al medio rural. América Latina conservaba, pese a sus megalópolis, patrones de vida tradicionales (Germani 1961). La urbanización latinoamericana había generado modificaciones demasiado bruscas frente a las cuales parte de su población aún no se encontraba suficientemente capacitada, de manera que su marco normativo y valorativo se demoraba ante el veloz cambio social. Los roles requeridos para el ‘correcto’ desempeño en la vida urbana no podían cumplimentarse satisfactoriamente: tal era el germen de un fenómeno endémico difícil de erradicar en las sociedades latinoamericanas y también en la Argentina. Germani definía a la marginalidad como

“/.../ la falta de participación de individuos y grupos en aquellas esferas en las que de acuerdo con determinados criterios les corresponde-

ría participar. Por participación se entiende el ejercicio de roles o papeles concebidos de la manera más amplia /.../ incluyen tanto un actuar, como un no actuar /.../ un dar o un recibir /.../ y se ejercen en distintas esferas de la vida individual y colectiva /.../ A cada individuo le corresponde un determinado conjunto de roles, conjunto que se les atribuye en función de su pertenencia a cierto número de categorías socioculturales relevantes (edad, sexo, estado civil, ocupación, estrato social, etc.)” (Germani 1980:66).

Esta marginalidad se expresaba en algunos reductos urbanos, a los que se consideraba ghettos de pobreza y anomia; en la Argentina se los conocía como “villas miseria”(10). La población que residía en ellas era vista como “no integrada” a las esferas política, económica y sociocultural de la vida urbana, pues su procedencia rural los había socializado dentro de un esquema normativo y valorativo inadecuado para su nuevo contexto. Se producía, entonces, un desajuste en el desempeño de los roles socialmente esperados y las previsibles modalidades de la anomia (delincuencia, marginación, prostitución, etc.). Esta inadaptación se resumía en la deficiente incorporación al proceso de modernización. Que en su mayor parte los “villeros” y la población provinciana fueran peronistas, no tenía pues nada de sorprendente. Los migrantes internos habían importado prácticas como el caudillismo que poco tenían de la racionalidad de la democracia liberal.

La perspectiva marginalista encontraba adeptos también en las izquierdas marxistas que, desde un posicionamiento aparentemente opuesto, aguardaban la integración de las masas al partido de la vanguardia clasista. Liberales, comunistas y socialistas habían coincidido en la lucha contra el Nazismo y se unían en la Argentina para enfrentar al totalitarismo unipersonal del caudillo; Perón replicaba a Benito Mussolini.

La relación entre la perspectiva modernizadora y la carrera de Ciencias Antropológicas era compleja. Antropología contaba con un buen arsenal teórico para analizar la supuesta persistencia del polo tradicional en el mundo moderno e industrial argentino. El concepto de “cultura” como “marco normativo y valorativo” jugaba un papel central en el esquema explicativo germaniano y en la Antropología Social funcionalista. Sin embargo, los profesores del departamento de Ciencias Antropológicas preferían la reflexión filosófico-historicista,

y no los debates por la reconstrucción de una democracia extra-peronista en los que sí participaban sociólogos, educadores y psicólogos. Por eso fue en la carrera de Sociología que se dictó “Antropología Social”, cuyos contenidos siguieron fuera de Ciencias Antropológicas hasta 1973 (Guber y Visacovsky e.p.).

Sin embargo, varios fueron los motivos que perturbaron la deseada prescindencia y el clima de retiro del “altar budista”, como algunos bautizaron con sorna al Museo Etnográfico y a la carrera allí impartida (CGAJA 1988).

II. El ingreso de la sociedad nacional en la Antropología Argentina

Mirado en retrospectiva 1971 fue un año significativo para la antropología argentina, aunque el contexto nacional era adverso a la apertura universitaria. Corría aún el régimen militar de la Revolución Argentina que había culminado sucesivos e infructuosos intentos de fundar una democracia restringida (1955-1966). Con el tercer presidente del régimen, el general Alejandro A. Lanusse, se ponía en marcha el proceso de apertura mediante el cual el peronismo volvería a la legalidad y a la contienda electoral. Perón aún exiliado operaba los hilos de un movimiento político centrado en su figura y en el “retorno”, que pregonaban desde los sectores progresistas del peronismo —emblematisados por la Juventud Peronista y diversos grupos de acción directa— hasta las más negociadoras ramas política y sindical de la Confederación General del Trabajo (CGT).

En 1971 Ratier seguía en su empleo en el Consejo Nacional de Educación, puesto desde donde se había sustentado como alumno de la carrera y que luego compatibilizó con una ayudantía y una jefatura de trabajos prácticos en Folklore. Pero dejó este cargo, al que había accedido por concurso, cuando la ocupación militar de la Facultad en julio de 1966 interrumpió la autonomía universitaria.

En ese mismo año los etnólogos Edgardo Cordeu y Alejandra Siffredi publicaron **De la algarroba al algodón**, un estudio sobre la rebelión milenarista Mocoví y Toba (1924) en la reducción de Napalpí (hoy Colonia Aborigen Chaco), y la interpretaban como reacción a la forzosa incorporación de la población indígena a la producción algodonera. La antropóloga argentina Hebe Vessuri obtenía su doctorado en Oxford con **Land Tenure and Social Structure in Santiago del**

Estero, Argentina, donde analizaba el vínculo de patronazgo en la *finca*, mediana propiedad dedicada a la plantación algodonera y la ganadería extensiva. Vessuri señalaba que la década peronista había replicado la misma estructura de poder pero extendiendo el patronazgo a nivel nacional. Entre tanto, la antropóloga norteamericana Julie Taylor iniciaba su trabajo de campo en Buenos Aires para su doctorado, también en Oxford, descubriendo la supuesta mitología popular en torno a Eva Perón en los sectores medios y oficiales (1979). Junto a las investigaciones que en el Instituto Di Tella realizaba Esther Hermitte, 1971 marca el surgimiento de un enfoque antropológico según el cual las culturas aborígenes en vías “de proletarización”, y las de estratos rurales y urbanos, no eran conjuntos estáticos. Los investigadores atribuían a la sociedad nacional, sus sectores de poder y la diferencia de clase la persistencia de su subalternidad y la resignificación de prácticas de apariencia tradicional.

En este contexto el Centro Editor de América Latina (CEAL) dirigido por Boris Spivakow, un ruso judío que había dirigido la Editorial Universitaria de Buenos Aires (EUDEBA) hasta la intervención de 1966, estaba en plena expansión. Entre sus muchas colecciones sobre cuentistas, literatura universal y eventos políticos, publicaba “La Historia Popular. Vida y milagros de nuestro pueblo”. Allí se reunían en formato portable y lenguaje accesible al público no iniciado, ensayos sobre aspectos sociales, históricos, políticos y culturales de la sociedad argentina, redactados por profesionales de nivel universitario(11).

Tres de esos volúmenes estuvieron a cargo de Ratier. **Villeros y Villas Miseria, El Cabecita Negra**(12), y **La Medicina Popular**, este último de 1972. Particularmente los dos primeros procedían de la experiencia que, hasta 1966, había reunido su autor en la Isla Maciel del partido bonaerense de Avellaneda, donde funcionaba el interdisciplinario Centro de Desarrollo de la Comunidad, del Departamento de Extensión Universitaria dependiente del rectorado de la UBA. Allí convergían psicólogos, asistentes sociales, educadores y médicos dedicados a la actividad de gestión. La Isla Maciel es una de las secciones del partido industrial más antiguo de Buenos Aires, Avellaneda, hasta mediados de los 1970s sede de un conglomerado industrial frigorífico, astillero, químico, alimenticio y portuario. La Isla Maciel está situada sobre la margen sur del Riachuelo,

entrada de un brazo del Río de la Plata, frente al barrio porteño de la Boca, y sólo dista de ella a tres minutos de automóvil por el puente “Nicolás Avellaneda”. Isla Maciel fue desde fines del siglo XIX paradigma de barriada popular y obrera, combinando casas con piezas de alquiler o “conventillos” con terrenos anegadizos ocupados por casillas de cartón y chapa, “villas miseria”, habitadas en su mayoría por provincianos del nordeste o Litoral.

La experiencia en el Centro le reportó a Ratier el contacto con migrantes internos. A su conocimiento de la cultura provinciana en Buenos Aires, del que disponía por ser él mismo un migrante del Litoral a la Capital, se sumaba la vinculación con sectores obreros del Gran Buenos Aires. A diferencia de los demás profesionales del Centro — asistentes sociales, médicos, maestros y psicólogos— el lugar de Ratier no estaba claro, como tampoco lo estaba para los demás graduados en Antropología que intentaban recorrer un camino orientado a la gestión y el planeamiento. Inspirado en la lectura de las historias de vida de migrantes mexicanos y puertorriqueños publicadas por Oscar Lewis, Ratier imaginó en 1964, invitado por la dirección del Centro de Maciel(13), una posible investigación era acompañar el trayecto de los migrantes internos de la localidad correntina de Empedrado que residían en la Isla. Del trabajo de campo que Ratier realizó con familias bifurcadas entre Avellaneda y Corrientes, resultaron dos artículos académicos que publicó en la revista antropológica *Etnia*, que dirigía en Olavarría el arqueólogo Guillermo Madrazo. En “Antropología Urbana: una experiencia comparativa” (1967) reflexionaba sobre las posibilidades de reorientar una antropología que había dispensado una atención casi excluyente a lo rural. “De Empedrado a Isla Maciel. Dos polos del camino migratorio” (1969) revisaba el proceso migratorio correntino a la periferia capitalina. Ambos artículos fueron publicados con posterioridad a la suspensión forzada de las actividades del Centro de la Isla Maciel, a causa de la intervención militar a la Universidad. Ratier parecía empeñado en sacar provecho a su experiencia de campo, cosa que concretó, con algunos aditamentos, en 1971.

Los dos libros del CEAL traducían la perspectiva que Ratier había vertido en sus artículos académicos, profundizando en un esquema teórico que difería del prevaleciente en el ámbito intelectual sobre la pobreza urbana. A ello agregaba la consideración de una nueva problemática que parecía

ausente en numerosos estudios sociales, y de la cual él ya era activo partícipe, la dimensión política. **Villeros y Villas Miseria** y **El Cabecita Negra** fueron extensamente leídos incluso por aquellos sectores de la sociedad que ambos volúmenes referían.

III. El Cabecita Negra

“¿Es que antes no había? ¿Por qué el mote infamante adquiere popularidad en la década del 40? ¿Por qué se sigue sintiendo como infamante, y no se asume como calificativo orgulloso, como ocurrió con ‘descamisado?’” (1971:9).

Así comienza este pequeño volumen de 101 páginas ilustradas por fotos de Alfredo Moffat, más tarde un innovador psicólogo social. La tapa presenta la foto en blanco y negro de un joven sonriente de apariencia provinciana, morocho y de cabello negro. En este primer párrafo se sintetiza el tema que abordará su autor: la articulación de un “mote infamante” para designar a un sector de la población argentina, con una identidad política. Esta articulación, llamada “cabecita negra”, contrapone un criterio de adscripción externa con la existencia objetiva de aquéllos a quienes adscribe. La categoría de “cabecita negra”, sin embargo, no se limita a una coyuntura, sino que viene a sintetizar una forma de racismo particular de la Argentina, la cual contrasta con la pretensión constitucional de que la Argentina no es un país racista. Veamos cómo se despliega este argumento.

¿Quiénes son los “cabecitas”? “¿Es que antes no había?”. Según Ratier “Los hubo desde siempre” (1971:9), desde la población indígena y la subsiguiente mestiza, más visibles en las regiones del Noroeste y el Nordeste. Bajo el capítulo que lleva por título “Las sangres negadas”, Ratier remonta la historia argentina del “cabecita” a los primeros contactos entre europeos e indígenas, y el arribo de esclavos africanos, y contrapone esta historia a la imagen que los próceres de la civilización argentina intentaron forjar ante Europa y los EE.UU. Los pasajes citando a Domingo F. Sarmiento, Juan B. Alberdi y Estanislao Zeballos abundan en frases con pretensiones caucásicas y europeístas. Ratier muestra que “los cabecitas” son un sector objetivo de la población criolla nativa, cuya ascendencia mestiza se remonta al origen del poblamiento en territorio argentino.

Pero el “cabecita negra” no es sólo mestizo; es además del “interior” y, por lo tanto, ajeno a la

ciudad-puerto de Buenos Aires, adonde confluyeron los mayores contingentes migratorios ultramarinos de blancos italianos, españoles, rusos y polacos. Mientras “En las zonas donde la inmigración fue escasa, nadie se atreve a tirar la primera piedra en cuanto a pureza de sangre” (1971:10), en Buenos Aires este personaje aparece más tardíamente. Su creciente visibilidad conforme avanza el siglo XX se expresa, según Ratier, como el “choque” que ocurría en dos planos. Por un lado,

“Venían llegando desde 1930, cada vez más masivamente. En la década del 40 fueron legión, y amenazaban con cambiarle el rostro a Buenos Aires, tal como los inmigrantes ultramarinos lo hicieron a principios de siglo. La clase media los vio avanzar estupefacta” (1971:13).

Con una revisión histórica de las instancias de empobrecimiento regional a expensas de las prebendas de la ciudad-puerto que medró con las guerras europeas del '14 y el '39, la endémica desigualdad regional fue la causa profunda de la expulsión de población o migración interna que desde 1930 pasó a integrar las filas trabajadoras del “período sustitutivo de importaciones”. “La masa campesina que se desplaza hacia las ciudades, en particular hacia Buenos Aires, está compuesta en su mayoría por peones, minfundistas, changarines” (1971:31). Son los “nuevos obreros”, “la mano de obra que acude a manejar tornos y balancines (que) proviene de las provincias interiores” (1971:30). Los “cabecitas” eran, en principio, estos trabajadores emigrados de sus pueblos y provincias natales.

Pero el choque se daba también en otro plano, pues a mediados de los '40s estos migrantes internos y nuevos obreros

“/.../ eran una masa triunfadora. Ellos engrosaron las columnas obreras del 17 de octubre de 1945, hicieron posibles las elecciones del 24 de febrero de 1946 y superaron con votos a toda la coalición opositora que salió a disputarle al peronismo el lugar recién ganado en el favor popular. Allí estaba el matiz político que puso sal en el enfrentamiento cuasiracista de porteños y provincianos: ser ‘negro’ era ser peronista, y viceversa. Y los ‘negros’ pisaban fuerte” (1971:13).

La “sal” del enfrentamiento que daba origen al mote de “cabecita” no provenía, según Ratier, del lugar que estos inmigrantes ocupaban en la pro-

ducción de los cinturones industriales de las grandes urbes argentinas, sino fundamentalmente de su adscripción a un nuevo movimiento político denostado por los liberales conservadores y también por la izquierda tradicional, cada sector por distintos motivos. Aunque esta última hace hincapié en el factor clasista, ambos exaltan el primitivismo cultural de los recién llegados a la ciudad-puerto y a la política. “¿Clase obrera? Cierta izquierda se resiste a admitirlo” (1971:32), responde el autor refiriéndose a la izquierda tradicional surgida en la Argentina con la inmigración europea de fines del siglo XIX —socialistas, anarquistas, comunistas—.

“Y esa gente llegó con una tradición de lucha nuevecita. No sintiéndose tal vez herederos de los mártires de los mataderos de Chicago o los obreros de Petrogrado, sino simplemente protagonistas de la despreciada gesta del octubre porteño, autores del rescate de un líder, ganadores de una elección” (1971:14). “Ese aumento de poder político tuvo un efecto de demostración obviamente más poderoso que las formulaciones teóricas sobre el proletariado como vanguardia de la revolución social, y aceleró la formación de una conciencia de clase” (1971:45).

Ratier se refiere a las conquistas sociales que los trabajadores obtuvieron del estado desde 1945, y a su participación en el rescate de Perón de la prisión en la Isla Martín García, la “gesta” del 17 de octubre y la irrupción masiva en el centro político de la Argentina, la Plaza de Mayo, pidiendo por Perón, y la victoria peronista sobre la alianza de radicales, conservadores y comunistas en 1946.

“El doctor Mosca, candidato a vicepresidente por la Unión Democrática, dice: ‘Turbas asalariadas... hordas analfabetas y alcoholizadas... alimañas embrutecidas’ /.../ el ‘aluvión zoológico’ del inefable Sammartino, sujetos a las más bajas apetencias, tropa fácil de arrear mediante torpes recursos demagógicos. /.../ Todas las armas son buenas en el enfrentamiento, incluido el prejuicio racial. Son ‘negros ensoberbecidos’, ‘cabecitas negras’” (1971:32).

Fue precisamente la batalla entre peronistas y quienes empezaban a delinearse en la arena política como “antiperonistas”, la que dio lugar a epítetos denigrantes que apelaban a una identidad simultáneamente no-blanca, provinciana y peronista.

Sin embargo, según aclara Ratier, “Lo racial es sólo un condimento para lo social” (1971:33). El “mote infamante” alcanza también a “mucho rubio, mucho hijo de gringo, mucho porteño /.../” (Ibid), pues sirve para “dividir a la falange proletaria” (Ibid.). El insulto arrecia no tanto por la migración interna, o por el “oscurecimiento” de la población capitalina; ni siquiera por la ocupación masiva en la industria liviana, cosa que venía ocurriendo desde el ‘30; el mote surge y se expande cuando los provincianos, nuevos obreros y morenos empiezan a “pisar fuerte” en la política nacional, esto es, cuando sintetizan su calidad de obreros-morenos-provincianos en la identidad política del peronismo. Por consiguiente, el mote desaparece con su retroceso.

Temática de la última parte de **Cabecita Negra** y de todo el volumen **Villeros y Villas Miseria**, los “villeros” son sociológica y políticamente los herederos del “cabecita”. Según Ratier, la “villa miseria” es el ámbito donde van a residir, en una primera instancia, los migrantes internos y limítrofes pero que, con las políticas económicas recesivas posteriores a 1955, deja de ser una solución transitoria para devenir en la única alternativa residencial para estos amplios sectores. En sus comienzos la “villa” no tenía connotaciones peyorativas; el migrante estaba presente en todo el medio urbano, y contaba con representación política en la gestión oficial peronista, participando como nuevo beneficiario en el proyecto redistributivo. “Cuando se sentía parte del gobierno su actitud no era de retracción y confinamiento en la villa, sino de apertura hacia la ciudad a la que tenía **real acceso económico**” (Ratier 1971a:110. Énfasis original). Provincianos y sectores subalternos bonaerenses detentaban un verdadero poder político que se expresaba en su capacidad de exigir y obtener respuestas favorables a sus demandas laborales y urbanas, en su acceso a mayores niveles de consumo, en su exitosa movilidad social. La villa miseria era, entonces, un escalón hacia la vivienda “digna”.

Pero con la caída del segundo gobierno peronista, el mote de “cabecita” dio lugar al de “villero”. Si aquél había correspondido al de un actor social en avance, el segundo se refería a otro en retroceso; el “cabecita” había detentado un poder de presión que al segundo le sería vedado; el villero estaría geográfica, económica y políticamente limitado en sus márgenes de acción, al margen de la política y los derechos sociales. El villero

“... edifica un sistema que otorga derechos en base a cosas tales como el trabajo, la ocupación efectiva de terrenos antes dedicados a la especulación, basándose en la necesidad ineludible de un techo, el reclamo de un lugar en este país que las capas dominantes no están dispuestas a otorgarle” (Ratier 1971a :103).

Esta impugnación y resistencia, aunque se manifieste como repliegue, no debe considerarse como sinónimo de efectiva marginalidad en sentido cultural. La “marginalidad del hombre en la villa, su evitación del contexto con la ciudad, sus escasas incursiones por el centro (de la ciudad que) indican su pérdida de poder” (Ratier 1971a:110). Los agentes de esa pérdida son los que expresan el prejuicio de clase en idioma racista y anti-provinciano.

Para Ratier, la discriminación y el racismo son mecanismos ideológicos tendientes a controlar, inferiorizar e inmovilizar a quienes son su objeto, siempre dentro de una relación de poder. Por eso la discriminación y el prejuicio persiguen objetivos eminentemente políticos; cuando el cabecita está en avance suscitan la imagen de un sector salvaje al que es necesario controlar y reprimir o, cuando está en repliegue, crean una imagen de desamparo que pretende justificar su asistencialización (1971a:109). La historia argentina desde los enemigos del rosismo hasta el antiperonismo muestra que el prejuicio, explícito o latente, emerge “cuando la distancia creada se rompe y el ‘hombre normal’ se enfrenta con el ser real, el cabecita de carne y hueso” (Ratier 1971a:95). Fomentado desde la esfera oficial desde 1850, el “ciudadano medio” descendiente de europeos se sumó al eco de la prédica anti-provinciana, denigrando y burlándose de este nuevo actor político. Pero este trato infamante se combinó con la ignorancia del porteño. Desde entonces se lo segrega en sitios apartados y se lo proscribió políticamente.

En síntesis, “cabecita negra” alude al objeto del racismo criollo que, a diferencia de otros racismos americanos, no se vierte sobre el negro africano ni sobre el aborigen. La Argentina es un país que se precia de su apertura y cosmopolitanismo, pero que encubre la discriminación clasista de sus elites y sectores medios. Esta duplicidad se expresa claramente en la prosa del autor, repleta de ironías y anécdotas desenmascaradoras.

“‘Hermanos del interior’, diminutivizado en ‘hermanitos’, se convertirá en el eufemismo divertido que reemplaza a ‘cabecita’. Fue una de las expresiones más festejadas del discurso de Perú. ¡Todo un chiste! ¿Cómo imaginar que la burguesía podía ser hermana de esos negros? Chistecito revelador del grado de antagonismo hacia la gente del país negado, antagonismo que era en realidad más anti-obrero que anti-cabecita y, sobre todo, anti-nacional” (1971:32-33).

Pero he nos aquí el interrogante: si el mote tiene una inspiración clasista, y antiperonista por la base trabajadora del peronismo, entonces ¿por qué adopta un rasgo racial con el cual sintetiza migrantes internos y población provinciana? Porque, como generalmente ocurre con los rótulos, “cabecita negra” se populariza por arraigar en una confrontación típicamente argentina que re-traduce en clase y raza lo que nacionalistas de variado signo calificaban de “colonialismo interno”, a través de la oposición entre la blanca ciudad-puerto y las morenas provincias. En este sentido Ratier puede argumentar que el epíteto es “anti-nacional”: “cabecita negra” designa un fenómeno social argentino nacido de la contradictoria organización centralista de la Argentina, y de la resistencia del interior a las pretensiones europeizantes de las elites. El autor expone en esta síntesis el reconocimiento antropológico de la lógica con que opera una categoría nativa.

IV. El descubrimiento etnográfico

El análisis de la particularidad del texto y el método etnográficos no tiene demasiada antigüedad, y aunque ya se ha escrito bastante sobre el trabajo de campo, en especial desde los ‘60s, las revistas que dedican su espacio a la publicación de artículos sobre cuestiones de métodos de campo y al relato de experiencias, son bastante recientes, por no referirnos a los aún hoy escasísimos cursos de metodología en los postgrados de las academias centrales. El trabajo de campo se aprende con la práctica, y todo lo que puede adelantarse en las aulas se canaliza mediante la profusa lectura de textos etnográficos. Pero a su vez, escribir etnografías es algo que se aprende con esa lectura y en la práctica solitaria de redactar una tesis.

Esta elusión de cuestiones metodológicas podría deberse, según George Marcus, a la ubicación incómoda de la antropología en medio de la

moderna organización de la academia, entre la valoración de las ciencias sociales positivistas de los métodos formales y los diseños de investigación (Marcus & Fischer 1986:22). Buena parte de esta incomodidad radica en que, a diferencia de otras ciencias sociales, la antropología no puede ostentar métodos replicables y generalizables, precisamente porque no busca leyes generales; sus profesionales están más preocupados por la particularidad de sus objetos de conocimiento y por contrastar conceptos que otras ciencias formulan en términos universales. La caracterización de la antropología como “ciencia parásita” procede de poner a prueba las generalizaciones etnocéntricas de otras disciplinas, partiendo de casos investigados mediante el método etnográfico.

Marisa Peirano invierte el signo negativo de este señalamiento para afirmar que la antropología buscó siempre una universalidad más genuina de los conceptos sociológicos, contrastando nuestros conceptos con los conceptos nativos, para culminar en la formulación de una idea de humanidad construida por las diferencias (Peirano 1995:15). Si bien se atribuye a Bronislaw Malinowski la paternidad del método etnográfico, conviene advertir que quizás su mayor aporte fue confrontar las teorías sociológicas de la época con las ideas que los melanesios tenían de lo que hacían. Esta confrontación no era una relación de uno-a-uno, sino que incluía “residuos no explicados”, prácticas y nociones intraductibles para el investigador, como el *kula*, intercambio de collares y brazaletes de caracol entre los melanesios.

El occidental no estaba preparado para descubrir la lógica de esta práctica a comienzos del siglo XX, cuando el capitalismo estaba atravesando su fase de máxima y más acelerada expansión. Confrontando la teoría y sentido común europeos, con la observación y el aprendizaje de la teoría de los nativos, el aporte antropológico de Malinowski estaba no en la validez de su teoría funcional de la cultura, sino en la formulación de la teoría de la reciprocidad. Pero esta teoría no era sólo de Malinowski sino de su encuentro con los melanesios. Así, la retroalimentación entre investigación y teoría cobra en antropología un giro peculiar, pues se explicita a través del extrañamiento, no se limita a la confrontación entre teorías, y abarca también la auto-reflexión del antropólogo y de su propio mundo (Peirano 1995:16).

Peirano señala, al respecto, que la articulación entre teorización e investigación empírica es

siempre problemática; hay antropólogos empíricos cuyos estudios son pobres en teoría, y hay antropólogos cuasi-filósofos que aspiran a principios generales, fascinados por la universalidad. En efecto, la tensión entre lo particular etnográfico y lo universal teórico nunca se resuelve (Peirano 1995:48-49), pero lo que hace sobrevivir a la obra etnográfica, y lo que se pierde cuando la teorización se desprende de lo empírico, es la presencia de interlocución teórica que se inspira en los datos etnográficos. Sin el impacto existencial y psíquico de la investigación de campo, el material etnográfico se vuelve mudo y los datos se transforman con el tiempo en ilustraciones distantes de la experiencia totalizadora del campo. Así, los datos fueron relegados a la memoria fría, perdieron presencia teórica, y por consiguiente presencia en la cosmología del antropólogo; el diálogo entre las teorías del antropólogo y las teorías nativas, diálogo que se da en el interior del antropólogo, desapareció. El investigador, sólo y sin interlocutores interiorizados, volvió a ser plena y etnocéntrica-mente, un occidental (Peirano 1995:51-2).

Si la relevancia etnográfica está en la interlocución interiorizada del nativo en el investigador, toda etnografía presenta a la vez algo de realismo y algo de reflexividad —la consideración de la posición del investigador en el proceso de conocimiento—, la cual permea la teoría y el sentido común que el investigador lleva consigo. El texto etnográfico integra metodología, descripción y enfoque articulando de modo particular a datos y a práctica teórica.

Podemos preguntarnos por qué **El Cabecita Negra** es un texto etnográfico, qué agregó al conocimiento de la sociedad argentina, y cómo articulaba realidad empírica con perspectivas teóricas propias del medio académico y extra-académico.

Cuando nadie desde las Ciencias Sociales se había ocupado de estas categorías sociales *cum* políticas, y cuando ser peronista era aún objeto de represión y castigo, Ratier penetró un campo prácticamente virgen y controvertido, sin duda sumamente rico, de las prácticas ideológico-políticas en la Argentina. Para acometer esta aventura, apeló a formulaciones teóricas provenientes del revisionismo histórico que no integraban el conjunto de conocimientos transmisibles en las universidades. Según sus enseñanzas la historia argentina es una sucesión de luchas entre el proyecto federal de las

provincias, y el exitoso proyecto centralista de la ciudad-puerto de Buenos Aires. Esta confrontación fue presentada desde los fundadores de este movimiento historiográfico como una oposición del verdadero espíritu nacional del interior contra el europeísmo porteño, y como una progresiva victoria de los poderes externos, principalmente del británico, sobre la soberanía nacional. Esta posición, a la que habían aportado también los Forjistas Arturo Jauretche y Raúl Scalabrini Ortiz, entre otros, era de consumo corriente entre los jóvenes que en los '60s comenzaron a intentar una síntesis del proyecto socialista con los aspectos populares del peronismo (Quattrocchi-Woisson 1992; Anzorena 1989). Dicha literatura se complementaba, entonces, con autores provenientes de la izquierda marxista como Rodolfo Puiggrós y Jorge A. Ramos, para quienes el colonialismo externo revertido en colonialismo interno culminaba en una estratificación social producida por el empobrecimiento de ese interior subordinado y expulsor de población. La desigualdad regional argentina ponía de manifiesto la dependencia, que se traducían en una acentuación de las diferencias de clase: la oligarquía portuaria al servicio del imperialismo, y el "pueblo" defensor de la soberanía(14).

Ratier combinaba estas premisas con algunos principios básicos de la antropología, tales como la unidad en la diversidad del género humano, la cultura como forma de vida y de pensamiento de todos los grupos y sectores sociales, y la apelación anti-discriminatoria y anti-racista. Pero estos principios se conjugaban en una posición teórica que difería de las dos posiciones corrientes en el medio académico de los '60s para analizar a los sectores subalternos. Ratier difería del dualismo marginalista que veía a los polos urbano y rural como mundos segregados, uno moderno y otro tradicional. En este sentido también se apartaba de los estudios de Folklore y de los estudios etnológicos que buscaban el horizonte mítico de los pueblos aborígenes en un mundo supuestamente incontaminado. La prueba de esa distancia es que sólo dos antropólogos argentinos aparecen en **El Cabecita Negra**: el nacionalista folclorólogo Bruno Jacovella, y Enrique Palavecino (1971:27) de quien rescata el uso de "áreas culturales", concepto que no retoma en el resto del volumen. En acuerdo con los teóricos de la dependencia Fernando H. Cardoso y Enzo Faletto (1969) para quienes el desarrollo de los países centrales obedecía al subdesarrollo de los

dependientes, según Ratier la pobreza del campo era el producto de la riqueza de las ciudades, y el atraso de las provincias producto del desarrollo capitalino. La condición de las clases subalternas en la gran ciudad, y de los provincianos emigrados al puerto, resultaba no de su apego a la tradición, sino de la desigualdad y la explotación. En esto Ratier coincidía con otros antropólogos sociales que des-exotizaban al medio rural para integrarlo a la sociedad nacional, y a los trabajadores del interior para integrarlos a las clases subalternas.

Pero Ratier también se distanciaba de los autores marxistas reunidos en el volumen de la **Revista Latinoamericana de Sociología** quienes elaboraban los orígenes económicos de la marginalidad. Esa distancia no implicaba un desacuerdo con sus premisas pues, rebatiendo la teoría de la modernización, argumentaban que la marginalidad no era un fenómeno sociocultural sino eminentemente económico que requería de la formación del ejército industrial de reserva y una masa marginal necesarios al capitalismo dependiente argentino (Nun 1969)(15). Pero Ratier avanzaba en el estudio de la dimensión político-ideológica más allá de, pero arraigada en, la realidad económica. Si bien el racismo argentino era un condimento del clasismo, Ratier mostraba que su lógica radicaba en la afiliación política de los discriminados, a quienes se adscribía a su origen provinciano.

En este avance sobre el terreno de las prácticas discriminatorias en clave de práctica política, Ratier advertía que los argentinos son racistas pero de un modo peculiar, pues su objeto no son las poblaciones distinguidas por su etnicidad indígena o por su fenotipo africano, sino que inventan un nuevo tipo de “negro”, el criollo mestizo de origen provinciano. A través de esta categoría social se evidencia la contradicción de la constitución del sistema económico y político argentino, la bicentenario pugna entre las provincias y la capital. Al trabajar sobre el “cabecita negra”, Ratier pone de relieve una categoría nativa junto con explicaciones que los nativos discriminados y discriminadores elaboran para sustentar su existencia. Así, la teoría revisionista aparece en este volumen no sólo como la teoría del autor, sino también como un conjunto de nociones que dan cuenta del fenómeno que el epíteto denuncia; la médula de la teoría revisionista es compartida por pro- y anti-cabecitas, aunque con signo invertido, pues tanto la esgrimen quienes aspiran a una Argentina blanca y europea como sinónimo de

progresista y civilizada, como quienes imaginan una Argentina mestiza, latinoamericana (o hispánica) como sinónimo de libre y soberana. A ello remiten en el texto las profusas citas a los ideólogos de la Organización Nacional de fines del siglo XIX, en postura coincidente con quienes desprecian a las “tribus ululantes” por tratarse de “negros”, “obreros ensoberbecidos”, “brutos”, peronistas y provincianos. El revisionismo histórico aparece, en suma, como la teoría nativa. Pero ¿dónde queda lo específicamente antropológico? ¿No podría un ensayista nacionalista de la época haberlo escrito?

Si bien Ratier no podía en 1998, y probablemente tampoco en 1970, adscribir su producción a un marco conceptual académico proveniente de la carrera que había cursado entre 1958 y 1964, era bien consciente de que su formación lo había beneficiado con un ingrediente fundacional de la práctica disciplinaria: el trabajo de campo. Sin demasiados referentes teóricos útiles para una antropología de las sociedades complejas, con breves “salidas” al Noroeste y una metodología arqueológica, Ratier explicaba su aprendizaje investigativo por “estar ahí”. Pero ello no estaba desprovisto de teoría, a la que tampoco negaba. Los marcos teóricos procedían del medio extra-académico para alimentar una práctica de investigación a tono con otra de la cual era, a la vez, divergente y similar: la práctica militante anti-sistema del peronismo de izquierda de los ‘70s.

En efecto, habían transcurrido cinco años entre la estadía en “La Isla” y la publicación de los volúmenes del CEAL. El éxito editorial ante una “audiencia nativa” muestra que la “interlocución teórica” de los datos etnográficos en el investigador-Ratier nunca se perdió. Ratier da dos razones para ello, que corresponden a una caracterización también suya de **Villeros y Villas Miseria** y de **El Cabecita Negra**. Aquél era un trabajo documentado en su trabajo de campo de extensión universitaria en los ‘60s, y sus trazos corresponden a los artículos académicos publicados en una revista académica en 1967 y 1969. En vez, **El Cabecita Negra** “tiene más de autobiográfico” porque Ratier había vivido el primer peronismo y la caída de Perón, y ahora reutilizaba la información, aunque en otro contexto. Pero además, si Ratier nunca se había “ido del campo”, en parte porque él mismo era un vecino de Buenos Aires y un migrante correntino, su contacto con los sectores populares había proseguido.

Uno de los puentes necesarios entre 1964-1966 y 1971 para asegurar la longevidad de los datos

fue, a fines de los '60s, la militancia política en las filas del peronismo de las juventudes revolucionarias. Muchas de las elaboraciones y los datos suministrados en los dos volúmenes provenían de ese activismo que, a través de un ángulo revisionista, daba sentido a la totalidad de cada trabajo. Así, la actualidad de la temática de la discriminación residencial-regional-racial-política se fundaba en las mismas razones que llevaban a Ratier y a muchos otros a la devoción militante popular y peronista. El diálogo con el interlocutor interiorizado de Ratier sucedía en una época en que los sectores medios parecían preocupados por entender el sentido popular del peronismo, y por alinearse en sus filas. ¿Cómo se articulaba ese sentido en la coyuntura política, el contenido de ambos volúmenes (la etnografía como texto) y la experiencia de campo (la etnografía como método) para hacer de datos de otros tiempos y de una práctica extra-académica, una etnografía novedosa y vigente?

Una de las características de los volúmenes etnográficos es transformar a los sujetos de estudio en la fuente inspiradora de un mensaje moral, que el autor transmite, generalmente, a los lectores de su propia cultura. Este mensaje está anclado y legitimado por el "haber estado allí", pero también porque las enseñanzas derivadas de ello sirven para edificar un mundo único y a la vez más comprensivo de las diversidades humanas(16). El mensaje moral de **El Cabecita negra** es comprensible a través de una operación simbólica del plano editorial, que es el segundo puente entre 1955, 1964-1966, 1971 y la actualidad.

Aparentemente un libro sobre los "cabecitas negras" de los '40s-'50s debía haber precedido a otro sobre los "villeros" de los '60s-'70s. Que **Villeros y Villas Miseria** se haya publicado antes que **Cabecita Negra** parecía una alteración cronológica o un capricho del CEAL. Sin embargo, los pueblos pueden alterar la historia o, al menos, la temporalidad.

Los primeros años '70s fueron de gran optimismo para peronistas y diversos sectores de la izquierda. El gobierno del General Juan C.

Onganía había caído tras el Cordobazo (1969); otras rebeliones semejantes se desencadenaban en distintas provincias; comenzaban las acciones guerrilleras y el "ajusticiamiento" de figuras significativas del antiperonismo. El "retorno" de Perón se consideraba inminente y el regreso del peronismo al gobierno era cada vez más plausible, reminiscente del 17 de octubre de 1945 cuando, en plena vigencia de la categoría "cabecita negra", el peronismo ganaría las elecciones del '46. Sin embargo, a diferencia de "descamisado", "cabecita negra" había permanecido como epíteto peyorativo.

El concepto de reflexividad tan pregonado en la Antropología de los '90s, nos advierte de la fuerza constructiva del lenguaje sobre la realidad. Las etnografías clásicas han sido criticadas recientemente por ocultar el carácter constructivo con que el autor encara su descripción, mientras se destaca la reflexividad como un rasgo de las llamadas etnografías experimentales. La etnografía de Ratier mostraba que se podía escribir reflexivamente aún cuando nadie en la Argentina hablaba de ello. Él se convertía en ángulo de visión y en el eje sobre el cual se articulaban un sector popular en avance y el campo profesional de las ciencias sociales. Él mismo migrante a la Capital, correntino de origen, y cabecita de nacimiento y por opción, se encuadraba en la teoría nativa para mirar a nativos exóticos de ambos bandos.

A tono con la premisa de los críticos de la antropología clásica de que el texto constituye lo real, **El Cabecita Negra** podría interpretarse como una aspiración que muchos argentinos tenían de constituir una nueva realidad política, revirtiendo el signo degradante adscripto a las mayorías racio-político-regionales. La sonrisa del ~~favorecido individual~~ podía invocar para autor y lectores una vuelta al '45, y una resignificación del mote no reivindicado. El celebrado volumen de Ratier oficiaba como un acto de redención del "nombre" y de los "nominados" sin desoir los contenidos y en un idioma de trincheras acorde con los tiempos, acaso porque muy pronto los peronistas y quizás los cabecitas volverían a "pisar fuerte".

Notas

(1) El realismo etnográfico busca representar la realidad de un mundo o forma de vida (Marcus & Fischer 1986:23). La etnografía realista, dicen estos autores, se ha reproducido sobre la ilusión empirista de la naturaleza no mediada de los datos obtenidos en terreno, y a través del ocultamiento de la presencia

del autor en el texto y del investigador en el campo; suprime la perspectiva del individuo miembro de una cultura en favor de un tipificado punto de vista nativo, y ubica a la cultura en un presente etnográfico atemporal. La etnografía realista silencia el contexto de su producción, y destaca su legitimidad en la

pretendida fusión entre realidad empírica, trabajo de campo, y representación textual, esto es, en la presencia directa del autor (Van Maanen 1995:7).

(2) Ciertos autores discuten la unidad de esta triple acepción. Recobrada su popularidad entre los científicos sociales a fines de los años '70, y con el legado de la Escuela de Chicago de Robert E. Park, W.I. Thomas y Ernest Burgess, de los años '20, la Sociología concibe a la etnografía fundamentalmente como opción metodológica (Burgess 1984; Hammersley y Atkinson 1992) que, para algunos, no ha alcanzado un status equiparable al de la estadística y las 'técnicas duras' (Butters 1976).

(3) Hebe M.C. Vessuri recibió su Master y su Philosophical Doctor en Oxford; tras cursar Sociología en la UBA, Eduardo P. Archetti en la Sorbona, de París; Esther A. Hermitte, graduada en Historia en la UBA, realizó Master y doctorado en la Universidad de Chicago, EE.UU.

(4) Eduardo Menéndez y Blas Alberti se dedicaron inicialmente a la elaboración teórica estructuralista y marxista. Santiago Bilbao, en cambio, se dirigió inmediatamente de haber culminado su licenciatura, al trabajo de campo en el medio rural del norte argentino.

(5) Archetti partió a Ecuador y luego a Noruega, Bilbao y Vessuri a Venezuela, y Menéndez a México. Todos ellos permanecen en sus países de destino hasta la actualidad. Hermitte siguió residiendo en la Argentina bajo un exilio interno que la privó de enseñar en instituciones públicas.

(6) Santiago Bilbao editó sus primeras publicaciones se encuentran en los **Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología**, mientras que las de los restantes antropólogos sociales mencionados pueden consultarse en **Desarrollo Económico**, **Estudios Rurales Latinoamericanos**, **Revista Latinoamericana de Sociología**, **Revista Paraguaya de Sociología** y en los informes al Consejo Federal de Inversiones (CFI), entre otros. Los volúmenes que registramos correspondientes a la época son **Explotación familiar y acumulación de capital en el campo argentino** de Eduardo P. Archetti y Kristi Anne Stolen (1975), y **Procesos de articulación social** compilado por Esther Hermitte y Leopoldo Bartolomé (1977). Hermitte y Vessuri no publicaron sus tesis de doctorado en la Argentina.

(7) **Villeros y Villas Miserias** se reeditó en 1975 en la colección del CEAL "Grandes Exitos" y nuevamente en 1985 en "Universidad Abierta". **Cabecita Negra** también se reeditó en "Grandes Exitos".

(8) **El Cabecita Negra y Villeros y villas miserias** entraron en la universidad en 1973, junto a otra literatura considerada extra-académica en la Argentina (Arturo Jauretche, Mao

Tse Tung, etc.) y se incluyeron en el listado bibliográfico de algunas cátedras. Sin embargo, ello ocurrió en el período 1973-setiembre 1974, en la Universidad buscaba borrar su perfil académico, y reformular su lugar en la sociedad. Si bien estas obras y otras de similar carácter entraron a las aulas, no integraron sistemáticamente el corpus teórico de las investigaciones posteriores.

(9) El plantel de la naciente carrera estaba integrado por los arqueólogos Fernando Márquez Miranda (también historiador y primer director de Ciencias Antropológicas, fallecido en 1961), Ciro René Lafón y Oswald Menghin, el etnólogo Enrique Palavecino, Armando Vivante, el folclorólogo Augusto Raúl Cortazar (egresado de la carrera de Letras) y el arqueólogo y etnólogo Marcelo Bórmida (Visacovsky et. al. 1997).

(10) Esta expresión se atribuye a la novela de Bernardo Verbitsky **Villa Miseria también es América** (1962).

(11) Algunos títulos fueron **Los oligarcas** de Juan J. Sebrelli, **Homero Manzi** de Aníbal Ford, **Radiografía de Martínez Estrada** de Pedro Orgambide, y **La revolución del 90** de Noé Jitrik.

(12) Ya que el foco de nuestra atención recae en **Cabecita Negra**, sólo se citará el año, mientras que para referirnos a **Villeros y Villas Miseria** se citará 1971a.

(13) La dirección estaba integrada por Amanda Toubes (educadora), Norma Fiorito y Nora Murphy (asistentes sociales).

(14) "Sin saberlo siempre, la villa es antiimperialista, constituye un cinturón de territorios liberados en torno a la capital de la sociedad de consumo" (Ratier 1971a :110).

(15) Cabe agregar el trabajo de Mario Margulis **Migración y marginalidad** sobre inmigrantes de Chilecito, provincia de La Rioja, a una villa miseria del Gran Buenos Aires. Su perspectiva es afín al modelo germaniano. Los inmigrantes provincianos de clase baja se localizan en villas miseria por razones objetivas —económicas, laborales, valor de los alquileres y de los inmuebles, distancia del trabajo, etc.— pero también socioculturales; la villa miseria provee al inmigrante la solución a su desarraigo, producto de su desapego respecto al lugar de origen y de su deficitaria incorporación a la vida urbana. Es en las villas miseria donde perviven pautas culturales de su provincia natal, donde reencuentra a sus coterráneos y donde, en resumen, puede reproducir la cultura provinciana, como solución de transición hacia el modo de vida de su lugar de destino (Margulis 1968:83-8).

(16) Para volver a un ejemplo anterior, **Los Argonautas del Pacífico Occidental** culmina con un alegato pacifista cuyo telón de fondo es la Primera Guerra Mundial en Europa (Guber 1993-4).

Bibliografía citada

ANZORENA, Oscar (1989) **JP. Historia de la Juventud Peronista 1955-1988**. Buenos Aires, Ediciones del Cordon.

ARCHETTI, Eduardo P. y Kristi Anne STOLEN (1975) **Explotación familiar y acumulación de capital en el campo argentino**. Buenos Aires, Siglo XXI editores.

ATKINSON, Paul (1990) **The Ethnographic Imagination. Textual constructions of reality**. London, Routledge.

BURGESS, Robert G. (1984) **In the Field. An Introduction to Field Research**. London, Allen & Unwin.

BUTTERS, Steve (1976) "The Logic of Enquiry of Participant Observation: A critical review". HALL & JEFFERSON (eds.) **Op.cit.** 253-273.

CGAJA (Colegio de Graduados en Ciencias Antropológicas) **Jornadas por los 30 años de la carrera de Ciencias Antropológicas - UBA.** Buenos Aires, ed.mimeo.

CLIFFORD, James & George E. MARCUS (1986) **Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography.** University of California Press.

CORDEU, Edgardo y Alejandra SIFFREDI (1971) **De la algarroba al algodón. Movimientos milenaristas del Chaco argentino.** Buenos Aires, Juárez Editor.

GERMANI, Gino (1961) "Investigación sobre los efectos sociales de la urbanización en un área obrera del Gran Buenos Aires". **La urbanización de América Latina**, UNESCO.

GERMANI, Gino (1976) "La ciudad, el cambio social y la gran transformación". GERMANI (comp.) **Urbanización, desarrollo y modernización.** Buenos Aires, Paidós, pp. 9-68.

GERMANI, Gino (1980) **El concepto de marginalidad.** Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión.

GUBER, Rosana (1993-1994) "La relación oculta: realismo y reflexividad en dos etnografías". **Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología XIX:**37-66.

GUBER, Rosana y Sergio E. VISACOVSKY (en prensa) "Controversias filiales. La imposibilidad genealógica de la antropología social de Buenos Aires". **Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología.**

HAMMERSLEY, Martyn & Paul ATKINSON (1983) **Ethnography Principles in Practice.** London, Tavistock Publications.

HERMITTE, Esther y Leopoldo BARTOLOME (1977) **Procesos de articulación social.** Buenos Aires, Amorrortu editores.

HERMITTE, Esther y equipo (1996) **Estudio sobre la situación de los aborígenes de la Provincia del Chaco, y políticas para su integración a la sociedad nacional.** Posadas, Editorial Universitaria.

MALINOWSKI, Bronislaw (1922/1961) **Argonauts of the Western Pacific.** New York, E.P.Dutton & Co. Inc.

MARCUS, George E. & Michael M.J. FISCHER (1986) **Anthropology as Cultural Critique. An Experimental**

Moment in the Human Sciences. University of Chicago Press.

MARGULIS, Mario (1968) **Migración y marginalidad.** Buenos Aires, Paidós.

NEIBURG, Federico (1997) **Os Intelectuais e a invenção do Peronismo.** Sao Paulo, EDUSP.

NUN, José (1969) "Masa marginal y ejército industrial de reserva". **Revista Latinoamericana de Sociología** número 2.

PEIRANO, Mariza G.S. (1995) **A favor da etnografia.** Río de Janeiro, Relume Dumará.

QUATTROCCHI-WOISSON, Diana (1992) **Un nationalisme de deracines. L'Argentine pays malade de sa memoire.** Paris, Editions du CNRS.

RATIER, Hugo E. (1967) "Antropología Urbana: una experiencia comparativa". **Etnía** 5:1-2.

RATIER, Hugo E. (1969) "De Empedrado a Isla Maciel. Dos polos del camino migratorio". **Etnía** 9.

RATIER, Hugo (1971) **Villeros y Villas Miseria.** Buenos Aires, Centro Editor de América Latina. Colección "La historia popular" # 60.

RATIER, Hugo (1971a) **El Cabecita Negra.** Buenos Aires, Centro Editor de América Latina. Colección "La historia popular" # 72.

RATIER, Hugo (1972) **La medicina popular.** Buenos Aires, Centro Editor de América Latina. Colección "La historia popular" # 83.

TAYLOR, Julie M. (1979) **Evita Perón: The Myths of a Woman.** Oxford, Basil Blackwell.

VAN MAANEN, John (ed.) (1995) **Representation in Ethnography.** California, Sage Publications.

VESSURI, Hebe M.C. (1971) **Land Tenure and Social Structure in Santiago del Estero, Argentina.** Oxford, Ph.D. thesis (mimeo).

VISACOVSKY, Sergio E., Rosana GUBER y Estela GUREVICH (1997) "Modernidad y tradición en el origen de la carrera de Ciencias Antropológicas de la Universidad de Buenos Aires". **Redes** # 10, Buenos Aires.

Memoria

Américo Paredes* (1915-1999)

Manuel Peña**
y Richard Bauman***

Américo Paredes, el legendario hombre de letras que en los años 50 la emprendió contra el 'establishment' anglo-texano con su pluma en su mano, murió con plena justicia poética (y política) el 5 de Mayo de 1999, un día cargado de simbolismo en la histórica lucha de México por mantener su soberanía. Como cuadra a una figura tan prominente, y a menudo controvertida en los círculos académicos y en el mundo exterior a ellos, cuenta la leyenda que Paredes causó tanta cólera entre los integrantes de la policía montada de Texas cuando apareció su trabajo culminante, **With His Pistol in His Hand** (1958), que tramaron un complot para «perseguir al hijo de puta» que había desafiado su versión de la historia del Estado de la Estrella Unica.

Nacido en Brownsville, Texas, el 5 de septiembre de 1915, en una antigua y distinguida familia de la frontera, Paredes comenzó su carrera profesional como reportero para **The Brownsville Herald**, al tiempo que estudiaba en el Brownsville Junior College. En aquellos años, en sus veintipico, los poderes creativos de Paredes estaban dirigidos hacia el canto profesional y la escritura de poesía y ficción, incluyendo **George Washington Gómez**, una novela que terminó de escribir en los años 30, pero que no publicó hasta 1990. Durante la Segunda Guerra Mundial, Paredes trabajó como reportero y editor para *Star and Stripes*, cargo que le permitió viajar extensamente por China y Japón. Luego de la guerra se quedó en Japón traba-

jando para la Cruz Roja Americana, donde conoció a quien sería su esposa, Amelia, hija de un diplomático japonés y de su esposa uruguaya. La señora Paredes, fallecida sólo unas semanas después de su marido, fue una amiga dedicada, afable y hospitalaria para generaciones de folcloristas de la Universidad de Texas, y una defensora infatigable de los ciudadanos retardados mentales de Texas.

Paredes volvió a Texas en 1951, y se inscribió en la Universidad de Texas en Austin, obteniendo un título en Inglés. Completó sus estudios de grado y posgrado en cinco años, gravitando esta vez hacia su tema preferido, el folclore texano-mexicano, y obteniendo su doctorado en 1957. Paredes enseñó en Texas Western (en la actualidad Universidad de Texas, El Paso) por un año, antes de volver para enseñar en el departamento de Inglés de la Universidad de Texas en Austin, tomando luego una designación conjunta en Antropología. En 1962 recibió una Beca Guggenheim, lo que le permitió un muy productivo año de trabajo de campo intensivo a lo largo de la frontera del Bajo Río Grande. Resultó instrumental para la fundación del Centro para estudios interculturales en Folclore y Etnomusicología de la Universidad de Texas, en el cual fue director por varios años antes de convertirse en director del departamento de estudios mexicano-americanos.

Don Américo tuvo frecuentes disputas con las administraciones de la Universidad de Texas por

* La directora de la *Revista de Investigaciones Folklóricas* quiere expresar su agradecimiento a los Profesores Manuel Peña y Richard Bauman, quienes gentil y generosamente accedieron a la reproducción y traducción al castellano de esta nota necrológica, que prepararon para ser publicada próximamente en el *Journal of American Folklore* (vol. 113, N° 448, 2000. Not for further reproduction). Asimismo quiere hacer llegar su reconocimiento al editor de esta prestigiosa revista, Prof. Jack Santino..

** *California State University, Fresno*, EUA.

*** *Indiana University, Bloomington*, EUA.

* Traducción Fernando Fischman.

sus posiciones públicas sobre asuntos sensibles, particularmente aquellos relacionados con mexicano-americanos. (Una vez, en una cena en la cual varios altos funcionarios se hallaban presentes, los desafió a rechazar la lechuga producida por trabajadores no agremiados que les fue servida, como forma de demostrar solidaridad con la United Farm Workers). Consecuentemente, hasta tarde en su activa carrera docente, quedó como uno de los profesores peor pagos de la Universidad de Texas. Pero al final, la universidad reconoció su genio, y fue recompensado con el cargo de profesor Dickson, Allen y Anderson, poco tiempo antes de jubilarse en 1984, y, en 1997, con la Mención Presidencial de la Universidad de Texas.

Paredes era un reconocido folclorista, pero constaba de muchas más facetas que las que el término «folclorista» puede abarcar. Desde los años 30, había estado documentando las luchas y triunfos de su gente, los texano-mexicanos, desde diferentes posiciones: como cantante, poeta y novelista inicialmente, luego como periodista, y más tarde, como académico. De hecho, en el transcurso de su larga vida, Paredes rechazó ser puesto en cualquier molde convencional. ¿Era un artista folk? ¿un escritor de ficción? ¿un poeta? ¿un ensayista? ¿un folclorista, historiador ó antropólogo? ¿un activista político? El fue todo ello y más -un gran maestro, un humorista, un amigo y colega confiable, y como aquellos cercanos a él sabían, un esposo, padre y abuelo modelo. En su larga vida como pensador y como hombre de acción, cruzó toda clase de límites arbitrariamente definidos -artísticos, académicos, políticos- persiguiendo un ideal: un mundo justo en el cual hombres y mujeres pudieran desarrollar todo su potencial como seres humanos.

Paredes entendía el significado del poder y las jerarquías. No era un anarquista, pero aborrecía la jerarquía basada en el poder ilegítimo, particularmente cuando tal poder era usado para oprimir a grupos enteros de gente, generalmente bajo el disfraz de algún imperativo social de orden mayor, como salvar a Estados Unidos del Peligro Amarillo, o deportar miles de mexicanos para proteger la seguridad económica de los americanos «verdaderos». De esa forma luchó, a través de sus escritos y acciones, para exponer los motivos ocultos -racismo, clasismo, e incluso sexismo- detrás de tales acciones antidemocráticas. En el proceso, Paredes se convirtió en un defensor de aquellos carentes de poder, habitualmente su propio pueblo, a quien veía como víctimas en una lucha teñi-

da de racialidad contra los angloamericanos por el control político de la región del sudoeste de los Estados Unidos. Observamos un indicador de la indignación moral de Paredes hacia la opresión racial y social en su temprano poema (1939) dedicado al que sería el padre de los sandinistas, «A César Augusto Sandino» en el cual también expone una fuerte postura acerca de su pueblo: («Yo te canto [Sandino]/yo que he sufrido/la servidumbre colectiva de mi raza»).

Ese sentido de compasión e identificación, combinado con su firme postura contra la intolerancia racial, teje a través del trabajo de la vida de Paredes un hilo unificador. Es por ello que temprano en su trabajo literario, y luego en su trabajo académico, Paredes focalizó en el conflicto intercultural endémico en el sudoeste de los Estados Unidos, y apuntó contra aquellos cuyos trabajos eran más apologías del sentimiento de superioridad racial de los americanos blancos sobre la gente a la que habían conquistado, que relatos equilibrados de la forma en la cual «el Oeste había sido ganado». Como Paredes vehementemente argumentaba, las visiones sesgadas de tales escritores -en particular académicos como Walter Prescott Webb- estaban destinadas no sólo a explicar y racionalizar la dominación anglo, sino a perpetuarla y a ponerle un sello de legitimidad.

Fue en reconocimiento del conflicto de culturas del sudoeste que Don Américo Paredes gravitó naturalmente hacia la disciplina del Folclore como la fuente más importante para la comprensión del conflicto intercultural. El folclore de su pueblo atrajo el interés de Paredes tempranamente, especialmente cuando se convirtió en un acabado cantante de corrido, un poderoso ejemplo de lo que él luego denominaría «canciones de conflicto fronterizo». Al igual que otras formas de folclore, los corridos de la frontera texano-mexicana dieron una voz elocuente a este conflicto; sin embargo, los folcloristas en particular, parecían resueltos a ignorar su papel central en el choque entre anglos y mexicanos. Como argumentaba en un temprano ensayo, «La base folk de la literatura chicana», «Una cierta delicadeza equivocada, o el deseo de no ofender, de no introducir asuntos dolorosos que todos sabemos han existido y que todos queremos remediar, han convencido a algunos folcloristas de que sería de mal gusto exponer el conflicto entre las culturas mexicanas y norteamericanas». Pero, abriendo su propio frente intelectual en esta «guerra» entre culturas, Paredes contribuyó centralmente a un nuevo proyecto que estaba entonces

siendo lanzado en el campo del folclore: el estudio del folclore como actuación. En su propia enseñanza y erudición inspiradora, en su generoso compartir de ideas con colegas, en su trabajo como editor del *Journal of American Folklore* (1969-73), Américo Paredes hizo mucho por cambiar la cara de nuestra disciplina.

La orientación de Paredes hacia la actuación fue parte de una corrección crítica mucho más amplia que él ofreció al folclore y disciplinas adyacentes de historia, antropología y letras. En el transcurso de su carrera académica, enfocó su atención en el folclore y la cultura de la frontera texano-mexicana, a la cual reconoció como una zona de contacto turbulento, forjada por fuerzas históricas y contemporáneas de diferenciación social y cultural, y en las jerarquías resultantes de inequidad. En contraste con otros estudiosos del sudoeste hispánico, Paredes entendió a la región de la frontera no como un área de reliquia cultural en la cual rastros de folclore peninsular español o folclore mexicano clásico son preservadas, sino como el semillero de una cultura expresiva distintiva, la fuente generadora de formas históricamente emergentes, estilos, y modos de actuación. En una sostenida y mordaz declaración contra las imágenes estereotipadas de los mexicano-texanos como románticamente anticuados, simples, anacrónicos y coloridos, en el mejor de los casos, degradados, fatalistas, y atrasados en el peor, Paredes documentó y valorizó una cultura y tradición de lucha y resistencia, tipificada dramáticamente por el héroe del corrido de frontera, alzándose por sus derechos, «con su pistola en su mano», desafiando a las fuerzas de la dominación y la injusticia.

La intensidad y poder retórico de los escritos académicos de Paredes -y también de sus escritos creativos- surgen en parte no pequeña de su experiencia y comprensión de la cultura de la frontera como constituida no simplemente por una sucesión de textos afines, sino como un coro heteroglósico de voces. La tradición, para Paredes, estaba situada radicalmente en tiempo y lugar, creada, corporizada, actuada y experimentada por gente de carne y hueso: los cantantes, poetas, narradores, bromistas, y sanadores que lo rodeaban cuando niño y en su juventud, y a quienes él retornaba cada vez que tenía oportunidad. Más aún, el veía a la tradición como conformada por la memoria de actuaciones pasadas, aunque emergentes de circunstancias presentes, y en anticipación de futuras actuaciones. Desde esta visión sutil, fun-

damentada, experiencial, surgieron las pioneras contribuciones de Paredes, no sólo a concepciones de actuación, sino también a nuestra comprensión de la base social del folclore, la naturaleza lúbil y dialógica de los géneros folclóricos, la multidimensionalidad del contexto -histórico, discursivo, situacional, sociológico- y las interrelaciones que unen a la forma artística, la función social y psicológica, y el sentido cultural (1).

El trabajo de Paredes, aunque controvertido, con el tiempo recibió el reconocimiento que merecía, tanto entre los folcloristas, y especialmente gratificante para él, como entre académicos mexicano-americanos más jóvenes. En 1997, recibió un premio de la sección de folclore latino, latinoamericano y caribeño de la *American Folklore Society*, reconociéndolo como «el folclorista más importante e influyente en el campo del folclore mexicano-americano y de la frontera». Entre aquellos académicos chicanos que llegaron a la mayoría de edad en los sesenta y setentas, Paredes asumió el rol de pionero y modelo. Directa o indirectamente, influyó a estos estudiosos más jóvenes en su pelea por encontrar nuevos puntos de vista para desafiar las tantas concepciones erróneas acerca de los mexicanos que circulan entre los académicos norteamericanos. Paredes está correctamente reconocido no sólo por su influencia transformativa en el campo del folclore, sino por sus contribuciones fundacionales al estudio de la literatura chicana y el joven campo de estudios de frontera.

Correspondía que este hijo de la frontera fuera distinguido por los dos países que forjaron su identidad, México y Estados Unidos. En 1989, el National Endowment for the Humanities lo honró con el premio Charles Frankel por sus contribuciones a las humanidades, y en 1990, México fue más allá al iniciarlo en la Orden del Aguila Azteca, el más alto honor dado a ciudadanos no mexicanos. Al darle membrecía en la orden, el gobierno mexicano citó sus «esfuerzos en defensa de los derechos humanos de los mexicanos en los Estados Unidos y en la preservación de la cultura mexicana». En su discurso de aceptación, en una forma que le era típica, culpó a México por su abandono de la defensa de los derechos de sus propios emigrantes, y más específicamente de los mexicano-americanos, frente a los abusos de sus derechos civiles por parte de los estadounidenses.

Durante el último año de su vida, don Américo estuvo igualmente reconocido y honrado por su estado natal y las dos ciudades con las cuales esta-

ba más identificado. Le fue otorgado el Lifetime Achievement Award en el capitolio del estado de Texas durante las ceremonias inaugurales del festival del libro de Texas, el distrito escolar independiente de Austin nombró una escuela media en su honor, y fue honrado públicamente por su ciudad natal de Brownsville por sus distinguidos

logros -tributos apropiados al hombre que había trabajado larga y apasionadamente para el pueblo texano-mexicano. Es muy infrecuente que los académicos estadounidenses contribuyan significativamente a movimientos de liberación política, y Américo Paredes está justamente encomiado por la inspiración que nos ofreció a todos.

Nota

(1) Una bibliografía completa de los trabajos académicos de Paredes, compilada por Linda Kinsey Adams, figura en forma de apéndice en Américo Paredes **Folklore and Culture on**

the Texas-Mexican Border, ed. Richard Bauman (Austin: University of Texas Center for Mexican Studies, 1993), pgs. 279-87.

Información bibliográfica

Roberto Contreras Vaccaro. **Presencia funcional de la ADIVINANZA en la Provincia de Concepción – Chile**. Concepción, Chile. Editora Aníbal Pinto S.A., 1998, 220 pp. Obra financiada con el aporte del Fondo de Desarrollo de las Artes y la Cultura del Ministerio de Educación.

En el campo del Folklore sudamericano, el autor de este trabajo posee como investigador y docente una reconocida trayectoria.

La obra consta de dos partes: una primera, destinada a destacar la presencia funcional de la adivinanza, en el cruce de los Siglos XX y XXI, y la factibilidad de incorporar, en la educación, este aspecto de la cultura popular tradicional. Una segunda parte, en la que las adivinanzas recolectadas se clasifican y ordenan según se refieran: a) al hombre y su comportamiento social y cultural, b) al medio ambiente, fuerzas y poderes de la naturaleza y del mundo sideral, c) las adivinanzas cuento “de estirpe medieval europeo hispana y amplia expansión en América Latina”, como dice en el prólogo Manuel Danneman, y d) las de formulación interrogativa.

Un glosario contiene el significado atribuido a los términos en su contexto de uso y finalmente, ofrece al lector la nómina de cultores de las distintas comunas que actuaron como informantes.

Algo que orienta y algo que despista, que deberá ser puesto por el lector en juego para solucionar un enigma con fines, aparentemente lúdicos.

La obra permite verificar la vigencia de este género en diversos grupos humanos, dada la potencial y concreta función social que cumple, articulando lo cognitivo y lo comunicativo.

Noemí Elena Hourquebie

Luiz de Assis Monteiro. **Cordel em movimento**. Guarujá, S.P., Editora Itapema, 1998, 109 pp.

Se trata de una obra muy particular. No se la puede considerar un estudio de folklore, estrictamente. La intención de su autor es reproducir las composiciones poéticas de algunos autores brasileños contemporáneos que, al mejor estilo del cancionero popular de cordel, imitan sus formas, con elementos temático modernos.

El libro es saludado por una figura muy destacada de la cultura popular brasileña: Baronesa Esther Sant’ Anna de Almeida Karwinsky. Luego, se suceden interesantes ensayos en los que se describe y analiza el origen y la historia de este movimiento de poetas, nacido en el Nordeste Brasileño, para testimoniar las situaciones que vive el pueblo y, por consiguiente, también se explica detalladamente las circunstancias socioeconómicas de la región, que permiten comprender el momento en que ha surgido esta literatura. Finalmente, se realiza una notable antología de poemas de autores como Zé Teodoro, Luis de Assis Monteiro o Chico Lino. La edición, prolija y cuidada, es ideal para los estudiosos del folklore, en cuanto a sus proyecciones modernas, y especialmente, para los poetas que deseen conocer qué se está escribiendo en este momento en Brasil.

Patricia Coto de Attilio

Altimar de Alencar Pimentel. **Estórias do Diabo**. Brasília, Thesaurus, 1995, 160 pp. Ilus.

No es extraño que este libro se inicie con un epígrafe de Félix Coluccio, un estudioso de la presencia del Demonio en la cultura tradicional y popular latinoamericana. La obra comienza con un interesante prólogo en el que el autor describe la historia de la creencia en el Diablo a nivel mundial, europeo y, finalmente, su llegada a Brasil. Luego, se realiza una cuidadosa transcripción de cuentos populares sobre este personaje, con gran fidelidad, al punto de rescatar los recursos

contextuales, como los gestos de los narradores. A modo de cierre, el texto tiene notas aclaratorias muy detalladas y la referencia a cada narrador, con sus datos de filiación, residencia, actividad laboral, entre otros.

Como se trata de un estudio muy serio, el autor destaca la bibliografía básica consultada, en la que no falta la mención a los ensayos de Félix Coluccio.

En síntesis, un libro muy útil para los lectores neófitos y curiosos, que sólo deseen leer cuentos populares, y para especialistas, q

ue necesiten informarse un poco más sobre el tema y, al mismo tiempo, necesiten versiones confiables. Sin embargo, sugerimos que las notas aclaratorias sobre los textos y sus narradores se ubiquen al final de cada transcripción, para mayor comodidad del lector.

Patricia Coto de Attilio

Alicia Martín. **Fiesta en la calle. Carnaval, murgas e identidad en el folklore de Buenos Aires.** Buenos Aires, Editorial Colihue. Colección Signos y Cultura N° 10, 1997, 160 pp.

El fin del milenio nos encuentra enfrascados en ciertas temáticas comunicacionales que atraviesan las preocupaciones de diversas disciplinas: el debate modernidad-postmodernidad, la tensión entre globalización y surgimiento de identidades locales. En conexión directa con esta última es que se inscribe el trabajo de Alicia Martín acerca del carnaval en la ciudad de Buenos Aires. Nos parece interesante acotar, en principio, que la autora comienza con el trabajo de investigación en el que se basa el libro, en el año 1986, desarrollándolo a lo largo de varios años. Recorrido de años donde se produce, paulatinamente, un resurgimiento de las murgas en el carnaval porteño, que pasan de ser consideradas un fenómeno residual a mostrarse pletóricas en su vitalidad; en la que amalgaman la sabiduría y experiencia de los viejos murgueros junto al entusiasmo y dinamismo de los jóvenes adherentes. La transmisión del folklore, de la que tanto hablamos los académicos, está aquí emergente en carnaval y en otras ocasiones festivas a lo largo del año. Su sostén: el grupo murguero que construye la tradición en su interacción continua. Ella ha acompañado este proceso con su trabajo.

Nos parece una feliz coincidencia que Alicia

Martín haya logrado plasmar su esfuerzo de investigación en este libro para darlo a conocer en una época en que se encuentran a pleno los fenómenos de identidades locales; de los cuales se intentan, a veces, interpretaciones apresuradas. Pero, en esta ocasión, contamos con un análisis pormenorizado que nos permite conocer el fenómeno murguero más allá de una exotividad alienante.

Las diversas partes en que se organiza el libro enfocan diversas subtemáticas, cada una de ellas, con una coherencia semántica interna que establece su clausura. De este modo pueden ser leídas independientemente o también ofrecer al lector la alternativa de comenzar por el final. Pero hay ciertas constantes, ejes estructurantes que atraviesan la obra: la perspectiva teórica del Folklore que surge a partir de los ochenta, la constante vinculación entre las manifestaciones expresivas de la murga y el contexto social que la produce y percibe, la legitimación de su trabajo por la recurrencia al decir de los murgueros, el apoyo de la metodología lingüística y semiótica en el enfoque del problema y el tratamiento de los datos.

En «Hombres, mujeres y travestis en el carnaval porteño» nos muestra un panorama de la incorporación de estos actores sociales al marco de la murga en los últimos treinta años, y de su ubicación tanto en la propuesta expresiva como en el accionar grupal. «Dos momentos en la tradición de las agrupaciones carnavalescas de Buenos Aires» permite apreciar un abordaje histórico que nos remonta desde la segunda mitad del siglo pasado hasta la actualidad. Con apoyo bibliográfico nos muestra cómo la actual murga en cierto modo es heredera de la comparsa; de negros, de blancos, de turcos, de italianos, de españoles. Cómo, luego, en este siglo la murga ya en su esplendor se refugia en los barrios para desde allí irradiar su alegría contagiosa, su desenfado.

En el capítulo de «Las canciones de las murgas de carnaval porteñas» se adentra en un análisis de la organización formal de las canciones de las murgas, además de una descripción de la actuación murguera. «La 'patota': análisis folklórico de una canción de las murgas porteñas» nos muestra un detallado análisis lingüístico. Como estrategia de investigación apela a la intertextualidad utilizando el discurso murguero de una canción cuyo tema central es la 'patota' y la construcción del mismo término por la prensa, en este caso el diario Clarín. También en la «Representación de la mujer en dos fuentes del cancionero popular» uti-

liza la autora a la intertextualidad como estrategia metodológica que permite recuperar la significación por la comparación entre dos discursos vitales: el murguero y el del rock nacional. Se aboca entonces a la construcción de la imagen de la mujer, tal como queda dicha en ambos discursos sociales.

En el capítulo «Entre el folklore y los negocios: las murgas de carnaval en Buenos Aires» la autora «expone cuestiones sociales y económicas vinculadas al quehacer de los murgueros, que de ninguna manera son ajenos a la realización artística». Con ejemplos concretos de su trabajo de campo va desgranando causas por las que desaparecieron algunas agrupaciones, los liderazgos internos, las relaciones que se establecen con quienes contratan a las murgas, la organización interna de los grupos, los circuitos de producción, circulación y acceso al público. Finalmente en «Los hijos de la luna»: relatos de la vida de un cantor murguero» A. Martín nos presenta a Rodolfo (Fito) Bompert que nos cuenta su vida-historia murguera, desde su infancia, su encuentro con la música en forma autodidacta, sus maestros, su paso por distintas agrupaciones. Excelente elección de este capítulo para cierre del libro: en la figura de Fito Bompert se condensan todas las experiencias y decires que se advierten en el libro. En el capítulo a él dedicado se corporeiza el compromiso académico y personal, con la temática elegida y con los seres involucrados en el fenómeno identitario de la murga porteña.

Flora Losada

Folklore: sobre dioses, ritos y saberes andinos. Sociedad Científica de Folklore. Centro de Apoyo Rural, Huancayo, Perú, 1998, 140 pp.

Folklore: sobre dioses, ritos y saberes andinos es una publicación de la Sociedad Científica Andina de Folklore en la que siete investigadores provenientes de distintos campos disciplinares (antropología, letras, educación) dan a conocer sus trabajos centrados en la cultura andina, como contribución a los nuevos desafíos de la nación peruana que, al decir de **Oswaldo Torres Rodríguez** ve amenazada su pluralidad étnica y cultural frente a un modelo homogeneizante del Estado (p.13).

Con prólogo de **Luis Millones** y epílogo del argentino **Félix Coluccio** brindando una visión general del proceso del Folklore en América Latina, los diferentes ensayos reunidos en este libro tie-

nen en común su interés por la sierra central y su comparación con otras áreas del Perú.

Luego de la presentación de **Sergio Castillo** dando un panorama completo de los autores y temas tratados, nos encontramos con el estudio que realiza **Manuel J. Baquerizo** sobre poesía quechua actual en el cual se cuestiona acerca de su público receptor, y con el aporte de **Nicolás Matayoshi**, poeta de inspiración telúrica, que en esta ocasión, alude a las deidades huancas.

Por su parte, **Simeón Orellana Valeriano** plantea una descripción y clasificación de las máscaras que acompañan a los disfraces en las fiestas costumbristas del valle del Mantaro.

Otros aspectos abordados en este libro, son los de la ideología laboral andina y las prácticas simbólicas que acompañan la siembra del maíz, ambos desarrollados por **Godofredo Taipe y Amparo Orrego**.

Es sumamente interesante el trabajo de **Juan José García Miranda** en el que da cuenta de la contrastación de dos sistemas de cultivo, uno moderno, el otro tradicional en la comunidad de Rawanki, en Cusco, en donde proyectos estatales se han impuesto a iniciativas endógenas llevadas a cabo por los mismos campesinos, destruyéndose así prácticas tradicionales rentables cuya eliminación pone en riesgo la preservación misma de la población indígena.

Finalmente, **Oswaldo Torres Rodríguez** se refiere a la vinculación entre folklore y universidad, en términos de conflicto entre cultura popular y cultura de élite, conocimientos tradicionales y educación superior en relación concreta a los recursos etnomédicos y a la apropiación de los saberes populares por parte de empresas transnacionales que ignoran sistemáticamente, a sus creadores.

Es indudable el valor que encierra esta obra respecto del conocimiento y abordaje de la cultura andina desde una perspectiva que combina inteligentemente lo micro y lo macro social, atendiendo a las problemáticas contemporáneas que preocupan a las ciencias sociales actuales y que tienen en su mira el fenómeno del localismo y cosmopolitismo, con el encuentro de las redes culturales tradicionales y transnacionales que se superponen, se implican y se cuestionan.

Mirta Bialogorski

Efraín Morote Best. **El Degollador. Historia de un libro desafortunado.** Presentación y notas Juan José García Miranda. Universidad de San Cristobal de Huamanga. Sociedad Científica de

Folklore, 1998, 111pp. Serie América Andina N°1.

Este libro fue publicado post mortem de Morote Best. El había dejado los apuntes, fichas, entrevistas y las manos filiales de Katia y Osman que tuvieron a su cargo la tarea de ordenar todos los papeles, armar el libro que, desde luego, es todo un homenaje a su padre, y después de vencer no pocas dificultades, lograron que la Universidad de Huamanga (prestigiada por el rectorado de Morote Best) lo publicara.

Ya en vida de Morote Best el texto inédito e incompleto estuvo en manos de Tobías Rosemberg, quien escribió el prólogo que debía acompañar el texto de la obra en 1952, cuando se presumía que el libro aparecería en la Editorial Raigal de Buenos Aires, que desafortunadamente desapareció.

Concretamente tuve yo noticias de este trabajo en 1954, cuando nos encontramos con Efraín en el Congreso Internacional de Folklore en San Pablo, Brasil. Posteriormente, en Lima, donde concurrimos en varias oportunidades, conversamos de sus *Aldeas sumergidas* y de *El Degollador*.

Desdichadamente murió sin ver publicada su obra, que había despertado interés en el exterior y en el mismo Perú. La posta fue tomada por Katia, Osman, Arturo y Raúl Vicente, sus hijos, quienes en las horas difíciles que vivió el Perú tuvieron grandes dificultades.

Por fin la obra vio la luz gracias al empeño y coraje del gran estudioso Juan José García Miranda, al dejarle Katia en sus manos los originales de la obra, para marcharse con tristeza a Cuba, de donde, de tanto en tanto, recibimos sus noticias.

No es ajeno al análisis de esta obra, el recordar que *El Degollador* es un personaje que no se corresponde -sólo tiene alguna semejanza- con nuestro "Despenador", individuo que en la campaña argentina tenía por misión, y así era aceptado en distintas comunidades, como el encargado "oficial" de acelerar la muerte de aquellos seres que, enfermos terminales o accidentados incurables, ya no tenían salvación. El "Despenador" siempre actuaba a pedido de los familiares siendo aceptado y no temido por enfermos con alguna lucidez o bien en estado de inconciencia.

Se presentaba en las viviendas que lo requerían y con voz serena buscaba lograr la paz del enfermo. Lo hacía sentar en el lecho y con un golpe seco de la mano, perpendicular al cuerpo dorsal, terminaba con la existencia del moribundo, mientras decía: "Fulano de tal, descansa en paz". También en los tiempos de las guerras de la inde-

pendencia, civiles o soldados de la milicia podían despenar a los moribundos que yacían en el suelo, con un pistoletazo.

Volviendo al *Degollador* queremos destacar que la lámina de la portada corresponde a una imagen del **Niño Nakaq** o **Niño Degollador** que se venera en el templo del Arco en Ayacucho, Perú. Las celebraciones festivas se desarrollan durante la semana del 2 de noviembre de cada año, identificada como semana de las muertes.

Los devotos del Niño Nakaq le consideran milagroso porque ayuda a "buen morir" a las personas enfermas que tienen prolongadas agonías. Se puede decir que ayuda a la eutanasia cuando las personas ejercitan, por decisión propia, su derecho a la muerte, pidiendo al Niño Nakaq, "les ayude a morir".

Morote Best fue reuniendo durante muchos años todos los antecedentes relativos al *Degollador*, arrastrando sus conclusiones que apuntan a varias posibilidades:

1. El *Degollador* en las mitas mineras,
2. Posibles responsables como degolladores de los integrantes de la Orden de los Belemitas, a quienes se atribuye su carácter de Nakaq, es decir responsables de la muerte de los enfermos hospitalarios.

Nos dice García Miranda en su presentación que la documentación que fue reuniendo Morote Best y otros, determina que los degolladores de personas estuvieron activos a lo largo de la historia peruana, y que eran ya activos en el período prehispánico, continuándose a través del tiempo y llegando a nuestros días.

Cuando tomé conocimiento de lo elaborado por Morote Best, intenté con peruanos residentes en la Argentina, ver si era viable reunir algunos datos concretos, ya que no era posible intentarlo en Perú. Tuve oportunidad de hablar con obreros, estudiantes, vendedores de diaros y también con algunos ilustrados ya radicados definitivamente en nuestro país. La pregunta era ¿qué sabe usted del *Degollador*, esa creencia peruana que se da en su país?... ¿podría decirme algo sobre este tema?... Unánime fue la respuesta de escribirme todo lo que sus recuerdos y memoria vivenciaran. Ninguno cumplió con lo prometido. Se fueron excusando cada uno a su manera. Y luego recordé que tampoco es fácil obtener datos sobre este personaje "aterrador" en el mismo Perú.

Pero Morote Best, querido por todos sus connacionales, fue reuniendo el material que se expone en su obra, y muchos datos le fueron pro-

porcionados confidencialmente. En determinadas comarcas El Degollador era descrito por su nombre, sus rasgos, sus hábitos franciscanos, sus modos, su género de vida y sus andanzas.

Con el tiempo el personaje fue delineándose más y mejor en una búsqueda que tuvo principio pero no tenía fin, acumulándose costumbres, hábitos y ferocidad del Degollador, con datos, incluso variantes, que le ayudaron en su investigación, entre cuyos colaboradores estaban los comunes amigos: el Dr. Jorge Cornejo Bouroncle y el escritor, autor de *Todas las Sangres*, José María Arguedas, llegando a totalizar 129 versiones sobre este engendro, que no se duda que con toda las variantes imaginables tenía puntos en contacto y similitudes bestiales como es la extracción de la grasa de los cadáveres, con destino a la fundición de campanas, alimentar lámparas del Sagrario, curar ciertas enfermedades, etc.

Hubo, burlescamente, desmentidos oficiales sobre la existencia de Degolladores -decapitadores- que tenían por fin desprestigiar al gobierno con "cuentos" que sólo servían para crear intranquilidad en la población. Se comenzó con castigos ejemplares, desautorizando de paso a otros investigadores, y desde luego al profesor y amigo César Angeles Caballero, que alertó con sus trabajos folklóricos, algunos llevados a cuentos a través de la proyección folklórica.

El libro de Morote Best, trae al Degollador desde siglos atrás, conformando su presencia en Perú; denuncia en algunos casos su protagonismo diabólico y llama a la realidad a sus compatriotas y hombres de otras latitudes. Convivió en tiempos de la conquista, en tiempos de luchas civiles dentro del incario, y en lo contemporáneo sedimentó como creencia, como superstición y el hombre común de las tribus nativas lo identificó con el mismo Zupay.

Este breve libro es un verdadero documento histórico y folklórico, y como bien dice el autor, todos los comentarios laudatorios para la obra -si bien son gratos- obligan a continuar investigando más allá de todo tiempo y de toda esperanza, la leyenda que ya en la tapa dice: Historia de un libro desafortunado. Morote Best es sin duda la gran figura e imagen de la investigación folklórica de este siglo que finaliza para abrir el telón a un tercer milenio -más denso y responsable- de la ciencia del hombre.

Félix Coluccio

Svanibor Pettan (editor), **Music, Politics, and War: Views from Croatia**. Zagreb, Institute of Ethnology and Folklore Research, 1998. 215 pp.

La obra reúne artículos de musicólogos y etnomusicólogos residentes en Croacia (excepto Zdravko Blazecovic quien reside en Nueva York), referidos a problemáticas vinculadas a diversas manifestaciones musicales que tienen lugar en contextos socio-políticos conflictivos de la multiétnica sociedad yugoslava, en diferentes épocas. La pauta subyacente que conecta los textos está dada por el supuesto que concibe a la música como una práctica cultural activa en los procesos de constitución de identidades regionales y nacionales, sumada a una comprometida, y, en algunos casos, emotiva mirada retrospectiva, y hacia dentro, de la propia sociedad de los autores. Asimismo, es común a la estructura de la mayoría de los textos, el uso de abundante material empírico de valor testimonial y datos de carácter histórico, entramados con una apenas esbozada conceptualización teórica.

Su editor, Svanibor Pettan, nos introduce en el tema que da origen al título de la obra "Música, política y guerra", estableciendo una fuerte conexión entre esos términos, mediante el análisis de las funciones que tuvo la música en el contexto bélico de la Croacia de la década del '90. Considera así, que la música popular a través de la generación de un repertorio de carácter patriótico, combinando rasgos propios del folklore croata -instrumentos como la *tambura* o *tamburica*, laúd de dos cuerdas- con elementos del rock, se transformó en un estímulo y espacio de contención para los combatientes, en un medio de expresión provocativa dirigida al enemigo, en una forma de interpelación nacionalista, y en un canal por el cual la población podía exteriorizar sus puntos de vista acerca de la guerra. Establece también una conexión entre pluralidad de rasgos estilísticos en el dominio musical y pluralidad étnica y religiosa de la zona.

Koraljka Kos describe el proceso de asimilación de ciertos aspectos de la cultura musical otomana por eslavos del sur durante el período de dominación del imperio Turco (siglos XV a XIX). Detalla la incorporación de la *tambura* en la ejecución de música militar de las regiones limítrofes con el imperio otomano, junto a instrumentos de viento y percusión, y analiza las influencias de las culturas del este y del oeste en la región de los Balcanes, remitiendo a fuentes escritas de época.

A través de una perspectiva histórica, el artículo de Stanislav Tuksar sintetiza algunas características, y cita compositores, pertenecientes al barroco musical en las cinco naciones eslavas del oeste.

Zdravko Blazekovic realiza una descripción detallada, aportando datos históricos, de los usos y funciones de distintas formas musicales surgidas en el contexto del Movimiento Nacionalista Croata, durante la primera mitad del siglo XIX (1830-1840). Vinculado al Romanticismo europeo, dicho movimiento recurrió a las tradiciones rurales de la zona con el objetivo de recrear a partir de formas más estilizadas la "auténtica" tradición croata. El autor diferencia las canciones de contenido patriótico destinadas a despertar la conciencia patriótica en la población general (*rousing songs*) de las marchas compuestas (durante la revolución de 1848) para alentar a la tropa en situación de combate. Asimismo, analiza el proceso de transformación de danzas rurales en danzas de salón, siendo la *Kolo*, la que se erigió como símbolo nacional. Enfatiza el poder de la música como medio eficaz para la expresión de sentimientos en momentos de opresión política.

Sanja Majer-Bobetko analiza el rebrote de la "ideología de orientación nacionalista en música" que tuvo lugar en Croacia durante el período comprendido entre las dos guerras mundiales. Cita una nómina de autores y compositores que incursionaron en la composición de ópera de carácter nacionalista a partir de la recreación de expresiones folklóricas, y, a su vez, realiza una clasificación somera de períodos y estilos dentro del género.

Sobre una temática lindante versa el trabajo de Naila Ceribasic quien aúna conceptos teóricos a una sólida documentación, en un artículo que reflexiona sobre la relación entre música e identidad en el contexto de la segunda Guerra Mundial. Partiendo de supuestos sobre "tradición" enunciados por Hobsbawm, analiza el proceso de reinención de la tradición a través del uso de repertorio folklórico para la elaboración de formas musicales dentro del ámbito académico o popular por Utashas y Partisanos, respectivamente.

Jerko Bezic efectúa un suscito análisis de textos de canciones croatas religiosas de tradición eclesiástica y no-eclesiástica ejecutadas en distintos períodos conflictivos de Croacia, enfatizando la interrelación entre Iglesia, Estado, tradición popular y coyuntura socio-cultural.

Ruza Bonifacic describe el proceso de identificación regional y nacional producido mediante la difusión de los ensambles de *tamburica*. Establece una clasificación que atiende a los tipos y niveles de institucionalización de los conjuntos, relacionados con una menor o mayor aproximación a movimientos políticos o al Estado, y a su inserción en diferentes épocas.

Tvrtko Zebec analiza, desde la teoría de la *performance*, la ejecución de dos danzas por conjuntos folklóricos croatas, que tuvieron lugar en el marco del *International Folklore Festival* en Zagreb en 1992. La danza es interpretada en su contexto, pensándola como expresión de las emociones de cada sujeto en la vida de una determinada comunidad. Así, el *kolo*, como parte de la tradición folklórica se transforma en un ritual político en el cual los ejecutantes expresan sentimientos de identidad regional y nacional.

Miroslava Hadzihusejnovic-Valasek cierra la obra con un artículo de carácter descriptivo en el que destaca la importancia que tuvieron diversas prácticas musicales en la vida cotidiana de los habitantes de Osijek (Slavoman-Baranjan) durante el conflicto interétnico padecido por dicha ciudad en los años 1991 y 1992. La música folklórica, la pop y las canciones patrióticas, son interpretadas como estimulantes para la población y los combatientes, y como focos de resistencia y de catarsis junto con otras formas de expresión como el teatro, y la difusión radial.

Un CD que reúne varios de los temas de rock producidos en, y relacionados con contextos bélicos, citados en los textos, completa la obra. La diversidad estilística de las composiciones y los arreglos, en los que confluyen el rock sinfónico, el hard rock, el rap, la marcha, el jazz, con rasgos e instrumentos folklóricos croatas, y efectos de sonido, testimonian la rica producción artística generada en un contexto crítico de luchas interétnicas, de opresión y de fuerte tensión social.

Alejandra Cragolini

Raúl N. Aranda y Alicia F. Sagüés Silva. **El "Arte" de los Otros y...Nosotros**. La Plata, Minerva. Colección Pueblos y Pensamientos, 1998 110 pp.

La obra consta de dos ensayos. El primero se titula "Los modelos artísticos hegemónicos y el arte popular" elaborado por Raúl N. Aranda. El autor

nos propone una revisión histórica de la constitución de los diferentes modelos del arte ya sea como creación original de autor, con una finalidad en sí misma, o como producción artística que se difunde a través de medios masivos de comunicación para un mercado que adquiere valor de mercancía. Asimismo, analiza cuáles han sido sus efectos ideológicos-políticos en la sociedad. Por un lado, en la generación de procesos de denostación, de degradación y de negación de las expresiones creadas por indígenas y criollos pertenecientes a los sectores populares y por otro mediante la imposición en forma monopólica de los patrones estéticos e imágenes producidos por una élite dominante. Frente a estos procesos, también, señala las distintas respuestas que elaboran desde la satirización hasta la aceptación, los sectores populares.

El autor va presentando una serie de casos que ilustran la coexistencia conflictiva entre los distintos modelos del arte para una minoría iniciada en el conocimiento artístico en el “gusto”, el que se propone a través de la industria cultural y el que se dan a sí mismos, según diversos usos sociales, los grupos populares. Finalmente, especifica cómo se efectivizan estos modelos en el ámbito específico del folklore, aportando significativas reflexiones para la interpretación del modelo propio de los sectores populares que se relaciona con la memoria grupal, la vivencia colectiva, la práctica social y las transformaciones históricas y que se diferencia de las apropiaciones que de estas producciones realizan las industrias culturales.

El segundo trabajo escrito por Alicia F. Sagüés Silva presenta una reflexión crítica de cómo los estudiosos de la historia del arte han subestimado, reducido, ignorado aquellas producciones plásticas de los pueblos indígenas de América. A partir de un análisis sistemático contextualiza, histórica y políticamente, la emergencia del concepto de arte en Occidente y los mecanismos de imposición de esta categorización a otros pueblos y a otras culturas en situaciones de colonialismo. La autora propone tratar los diseños, objetos, expresiones icónicas, como producciones espaciales más específicamente como recursos simbólicos y de comunicación que tienen propósitos sociales y se hallan ligados al saber de las culturas indígenas. A partir de considerar esas producciones espaciales como representaciones se puede acceder a la significación atribuida por sus autores. A tal fin menciona diversas estrategias metodológicas del campo de la Antropología complementándolo con los procedimientos señalados por Panofsky con el

objeto de analizar e interpretar las representaciones de cualquier sitio y tiempo. Estas decisiones teórico metodológicas, sumada a la importancia del aporte visual (filmación y fotografías), según la autora, posibilitan estudiar al “otro cultural” en términos de sus recursos culturales y de su propia historia. Es decir un acercamiento del nosotros desde la mirada de los “otros”.

Cada uno de los trabajos aporta su voz en este intenso y apasionante debate de repensar la estética propia para poder descubrir las producciones de otros grupos que, por su situación de desigualdad socioeconómica y diferencia cultural, han sido relegadas.

Ana María Dupey

Américo Pellegrini Filho. **Comunicação popular escrita mundial – o processo**. San Pablo, edición del autor, 1998, 135 pp. Ilus.

El avance de los medios masivos de comunicación ha generado en el campo académico una gran cantidad de trabajos teóricos e investigaciones en torno a los mismos, dejando de lado muchas veces el estudio de los procesos de comunicación que se producen independientemente de dichos medios. Tal es la preocupación en la cual se inscribe este trabajo, donde el autor se propone analizar las manifestaciones escritas tradicionales populares de distintos países desde el punto de vista de la comunicación popular y bajo la perspectiva del Folklore entendido como Cultura Popular. A partir de 210 expresiones escritas, correspondientes a las últimas décadas del siglo XX en 25 países, el autor llega a elaborar una tipología de expresiones escritas y a proponer un esquema posible para analizarlas. Dicho esquema, plantea, debe ser específico del Proceso de Comunicación Popular escrita, y distingue por ejemplo entre sus canales elementos tales como los vehículos –motorizados o no- (las “frases de camiones”, adhesivos en parabrisas, etc.); las paredes de las ciudades (en las cuales se pintan grafitis y todo tipo de consignas, así como las inscripciones en los sanitarios públicos); las lápidas de las tumbas; los correos sentimentales; textos religiosos, etc. Para Américo Pellegrini Filho, es necesario incorporar al estudio de la comunicación popular escrita una visión del carácter sistémico del proceso, en tanto debe analizarse en sus interrelaciones con lo que considera los tres tipos de comunicación humana y sus respectivas

tipologías de la cultura en las sociedades urbano-industriales contemporáneas: el Folklore/Cultura Popular y la Comunicación Popular; la Cultura de Masas y la Comunicación Masiva y la Cultura Erudita, con la Escuela y otros apoyos.

María Teresa Poccioni

Juan Antonio del Río Cabrera y Melchor Pérez Bautista. **Cuentos populares de animales de la Sierra de Cádiz**. Cádiz, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz, Diputación de Cádiz, 1998, 244 pp.

Al cabo de una recorrida por veintidós pueblos de la Sierra de Cádiz, Juan Antonio del Río Cabrera y Melchor Pérez Bautista, profesores de Enseñanza Secundaria y expertos en investigación de la tradición oral, han recopilado ochenta y dos textos que refieren a uno de los denominados subgéneros del cuento folklórico, el de los cuentos de animales.

Animales salvajes y domésticos, pájaros, animales no catalogados, entre otros, dan vida a un universo que intenta reflejar al de los seres humanos aunque procurando diferenciarse de aquél, mediante la introducción de resoluciones ingeniosas a situaciones que también lo son.

A partir de entrevistas a los lugareños, tanto a «buenos narradores» como a personas no especializadas, y a través del uso de encuestas, los autores han procurado -tal como ellos mismos lo señalan- dejar fluir los diversos relatos orales, cuidando además, que los ambientes fueran apropiados para tales fines.

En lo que se refiere a la clasificación del material, nos explican, que han ordenado las distintas versiones siguiendo el índice internacional de Aarne-Thompson (1961) y para el caso español, el de Ralph Boggs (1930), el que han completado con el del mejicano Stanley Robe (1973).

Esta colección, como dice Julio Camarena en su presentación, es una de las más copiosas y variadas en su especialidad en el ámbito hispánico e incluye, además, versiones a veces únicas en España, de cuentos de tipos bien documentados en los catálogos internacionales (p.13).

No cabe duda de que esta obra constituye un objeto de estudio muy valioso para antropólogos, folcloristas y filólogos, tanto como para aquellas personas interesadas en las narraciones populares.

Mirta Bialogorski

Luis Antonio Barreto. **Os vassalos do rei** (Notas prévias para uma teoria da Cultura Brasileira-2a.série). Aracaju-Sergipe. Sociedad Editorial de Sergipe, 1998, 150 pp., en portugués.

Este libro reúne una serie de ensayos, que, como dice su autor, tienen la pretensión de constituirse en notas previas para una Teoría de la Cultura Brasileña. Dichos ensayos abordan capítulos de la historia cultural del Brasil revisando las significación de los distintos hechos que la conforman desde el momento mismo de la colonización.

De este modo, el autor se refiere a la presencia de la Inquisición en Bahía y en Sergipe, a las utopías alimentadas por la naciente sociedad aguardando el retorno del Rey Don Sebastián, a lo sagrado y lo profano en la formación de esa sociedad, al silencio como código ético, al proceso evangelizador y al sincretismo religioso.

Barreto hace alusión además, a la literatura de cordel como testimonio de la crítica popular y como reservorio de imaginarios vinculados a la historia, los mitos, las leyendas, las personas, esto es, al mundo social «donde nacen, florecen y sobreviven las manifestaciones que alimentan la cultura...» (p.71).

En un capítulo que el autor denomina *Cultura y Folclore en el Brasil*, define al folclore como «un fragmento de lo cotidiano que se va contextualizando en el tejido social, como una referencia. Luego, es una herramienta auxiliar de la interpretación de los hechos, que en ciertas circunstancias equivale a una clave que revela en el presente todas las sorpresas del pasado acumulado» (p.112-3).

En el caso específico del Nordeste, nos dice, no hay nada más allá del folclore que pueda aclarar con precisión el mosaico de herencias en el que se encuentran las contribuciones del indio, del blanco, del negro y de los mestizos (p.113).

El autor pasa revista a conceptos tradicionales del Folclore y defiende una nueva comprensión de la disciplina, que reoriente la investigación, identificación y sistematización en el estudio de la producción cultural del pueblo brasileño.

Se opone a la contraposición entre cultura oficial o erudita y cultura popular. Sostiene, por el contrario, la noción de la cultura como un todo, y en tal sentido, comprende a los fenómenos folclóricos. Siguiendo a Augusto Raúl Cortazar (1959) los define como parte integral y funcional del conjunto de la cultura, inmersos en un contexto social más abarcativo que es indispensable contemplar.

En su capítulo final, *Estado y Cultura Popular*, menciona la historia del Folclore en el Brasil, el que, según su visión, no contó con un soporte que diera cuenta de su importancia vital. Peor aún, el término sufrió un proceso de desgaste y desprestigio. Las anécdotas y los casos políticos como los exhibicionismos y excentricidades, pasaron a confundirse con los hechos folclóricos contrastando con la seriedad de las investigaciones, que han sido marcas permanentes de vitalidad y supervivencia de la creación popular.

El autor evoca a estudiosos como Renato Almeida, Edison Carneiro, Maria Lourdes Borges Ribeiro, Luis da Camara Cascudo entre otros, quienes con su trabajo «hercúleo» se constituyeron en referentes singulares. Reconoce asimismo, en la Comisión Nacional de Folclore, el impulso a la investigación, a la sistematización y a la normatización del folclore, lo que para él justifica plenamente su existencia de 50 años.

Os vasallos do rei, de Luis Antonio Barreto, es una obra que combinando distintas miradas, nos introduce de lleno en la historia cultural del Brasil proponiendo en la voz del autor, develar la realidad y revelar la identidad de la gente brasileña.

Mirta Bialogorski

Norma Beatriz Medus y María Inés Poduje. **Las manos de la Memoria. Artesanos tradicionales de La Pampa.** Santa Rosa, Departamento de Investigaciones Culturales de la Subsecretaría de Cultura del Ministerio de Cultura y Educación del Gobierno de La Pampa e Instituto Nacional de Asuntos Indígenas de la Secretaría de Desarrollo Social de la Presidencia de la Nación, 1997, 65 páginas, con cuadros, mapas y fotografías.

Este libro recoge un extenso trabajo de investigación realizado por nuestras conocidas y eficientes María Inés Poduje y Norma Beatriz Medus, integrantes del Departamento de Investigaciones Culturales de la provincia de La Pampa. El libro recupera un trabajo de campo vinculado con la creación y funcionamiento del Mercado Artesanal Pampeano (en 1977/78), profundizado con encuestas y entrevistas realizadas desde ese entonces.

“El tema central es el artesano”, informan las autoras; “los temas relacionados son el hábitat, las condiciones socioeconómicas, las artesanías producidas, los materiales empleados, las técnicas de elaboración, la comercialización” (p. 14). Se trata

entonces de recuperar desde esta genuina y ancestral práctica, la trama cultural que produce y reproduce dichos comportamientos. Tarea difícil que más que un mosaico de datos sueltos, las autoras despliegan en forma articulada, logrando mostrar el complejo proceso de variables históricas, ambientales, demográficas, políticas y económicas que dan contexto explicativo al fenómeno folclórico.

El libro contiene un primer capítulo sobre *Los artesanos y el hábitat*, continúa con *El artesano y las instituciones*, y culmina con *El artesano y las artesanías*. Se inicia con un excelente *Prólogo* de Nélide Giovannoni y una *Introducción* que explican los procedimientos y objetivos de la publicación.

Una serie de cuadros, como por ejemplo el número de artesanos distribuidos por Departamentos, su distribución por sexo, piezas según los materiales trabajados, ilustran sintéticamente la actividad. Si tomamos en cuenta que las bases censales registran un periodo mayor de veinte años, se hace firme la posibilidad de interpretar procesos y tendencias.

Las autoras han sabido combinar técnicas de corte cuantitativo con otras cualitativas en forma adecuada, con lo cuál el libro adquiere el valor de un estudio dirigido por estrictos y actuales criterios científicos, y demuestra la importancia de la investigación folclórica hoy en día.

Alicia Martín

Elena L. Achilli y Silvana Sánchez. **La vida social de los toba; propuesta para una curricula pluricultural desde la memoria grupal.** Santa Fé, AMSAFE, 1997, 106 pp.

Este libro es el producto del Taller de memoria grupal "La vida social de los tobas (para una propuesta curricular pluricultural)", que se realizó con miembros de la comunidad toba de Rosario en la Escuela Provincial 1344 de esa ciudad en 1995. Participaron de la experiencia 12 miembros de dicha comunidad (10 hombres y 2 mujeres), todos ellos migrantes de distintas localidades del Chaco, con un rango de edades que oscila entre los 25 y los 53 años.

Este Taller tuvo sus antecedentes en otros implementados con directivos y docentes de la escuela con el fin de contribuir a la construcción de una perspectiva pedagógica pluricultural. A par-

tir de allí se acordó la necesidad de recuperar aspectos de la vida social de la comunidad para ser incorporados a las currículas de las áreas de ciencias sociales, ciencias naturales y lengua.

Las autores describen en la introducción su metodología de trabajo participativo que hace particularmente relevante esta experiencia. Se convocó a docentes y no docentes tobas de la escuela para organizar el trabajo. Se acordó de manera conjunta la modalidad del trabajo, la periodicidad de los encuentros, los criterios de conformación del taller y los contenidos temáticos a desarrollar a partir de cinco ejes: la lengua, la vida familiar, la historia, la salud y la alimentación, la vida artística.

Se desplegaron en talleres a partir de la evocación que cada integrante realizara de sus experiencias de vida. Las autoras definen el concepto de "memoria grupal" como la conjugación de saberes y recuerdos que los sujetos participantes, en los procesos de interacción grupal, van generando, enriqueciendo y potenciando mutuamente. Esta memoria supone una experiencia de los sujetos con el pasado, en la que no están ausentes las expectativas, las luchas, los sufrimientos, los sueños del presente condicionados por las circunstancias sociohistóricas y simbólicas que atravesaron y atraviesan la vida de los sujetos.

El libro recupera esa memoria grupal. Precisamente el resultado presentado en este trabajo es una selección de los relatos generados por los participantes acerca de sus experiencias de vida cuidando las formas narrativas orales que los sujetos desarrollaron en el taller. Todo lo publicado cuenta con la aprobación y autorización expresa de los participantes del taller. Para obtener este consentimiento en 1996 se realizó una nueva reunión donde se fue leyendo, comentando y corrigiendo aquello que los autores consideraron importante modificar.

Según lo expresan Achilli y Sánchez el trabajo está destinado a transformarse en un soporte didáctico para aquellos docentes que dan a conocer las características socioculturales de este pueblo e implica varias situaciones:

1) Refleja las contradicciones, diferencias que pueden devenir de diversas y complejas situaciones, tanto internas al grupo como en sus relaciones con la sociedad global y por ende una visión dinámica de la vida social, donde la comunidad se define a partir del conjunto de experiencias comu-

nes que constituyen una tradición étnica generadora de pertenencia e identidad. Sin negar las contradicciones, conflictos y transformaciones que también las configuran.

2) Intenta aportar una "narrativa" sobre la vida social de los tobas desde las voces de los propios sujetos que viven esa experiencia social.

3) Respeta la capacidad enseñante del sujeto. Por lo tanto no presenta una planificación de cómo usar el material, sólo aporta recomendaciones generales.

Sin embargo creemos que la importancia de este libro excede los límites de un soporte didáctico para maestros, por dos razones. La primera es de índole metodológico, en la medida que se garantizó un espacio realmente participativo, donde los integrantes formaron parte del proceso desde la elaboración de la propuesta hasta la corrección del texto final. En este sentido responde a una necesidad expresada tanto desde los propios pueblos indígenas, quienes cada vez con más firmeza reclaman la participación y apropiación de todos los ámbitos que les atañen, como desde los profesionales que trabajan con ellos y que en pocos casos conocen las técnicas que permiten el desarrollo efectivo de estos procesos.

La segunda es de carácter temático. El libro recoge una pluralidad de voces y de experiencias diversas. Distintos orígenes y experiencias migratorias, diferentes edades y formas de militancia étnica se despliegan en cada uno de los ejes temáticos. El trabajo está estructurado en cinco capítulos: La historia evocada, La vida familiar, La lengua toba -"Ser dueños del idioma"-, La salud y la alimentación de los tobas y La vida artística de los tobas. Cada uno de ellos a su vez, dividido en subtemas donde se presentan los testimonios de los participantes en el taller, contando en cada caso con el dato de registro correspondiente. Algunos son particularmente conmovedores, como el subtema "Contar la Historia", del capítulo uno en sus párrafos "Los dolores y temores de la gente de antes" y "Es duro contar pero es necesario saber..." que permiten elaborar nuevas hipótesis de investigación y abordajes teóricos como aquellos vinculados al "trauma histórico", que ha brindado resultados fecundos en el estudio de otras comunidades.

Sirvan como cierre las palabras de uno de los autores tobas del trabajo "Yo digo que ese libro es importante porque se puede recordar y guardar

bien, como acá también hay muchos que me dan por ejemplo la copia de la Ley de los hermanos aborígenes del Chaco y ahí está guardado y siempre yo lo miro. Y ese librito lo podemos guardar, es un documento (...) así como hoy alcanzamos esa participación para dar un libro, un día podemos recordar, podemos estar mirando como cualquier documento, bien guardado...". Guarda, mostrar y recordar. Ese ha sido el deseo de las autoras y de los participantes del taller. Creo que han logrado su objetivo.

Leonor Slavsky

Lauri Honko. **Textualising the Siri Epic**. F. F. Communication N° 264. Helsinki, Academia Scientiarum Fennica, 1998. 695 pp. Ilust.

Este libro forma parte de tres volúmenes (los números 264, 265 y 266) publicados por la famosa serie de mayor importancia y continuidad en el campo del folclore en el orden internacional, la Folklore Fellows Communications de la Academia Scientiarum Fennica. Se trata de un trabajo de largo aliento encarado por un equipo de investigación integrado por dos fineses de la Universidad de Turku, Finlandia, el Prof. Lauri Honko y su esposa, Anneli Honko M. A., y dos hindúes de la Universidad de Mangalore, India, el Prof. Viveka Rai y el Dr. Chinnappa Gowda. Durante cinco años los miembros del equipo realizaron un trabajo de campo intensivo (de 1990 a 1994), estudiando el canto épico entre los tuluvas, pobladores del distrito de Sud Kanara en la región austral de la India. La obra, en su conjunto, se centra en el análisis exhaustivo de una sola versión de un canto épico conocido con el nombre de Siri, que fue ejecutado durante seis días consecutivos dado que contiene 15.683 líneas, tan sólo cinco menos que La Iliada. Durante estos días, el equipo llevó a cabo múltiples documentaciones con el apoyo de modernas tecnologías audiovisuales.

En la India, la tradición épica sigue vigente tanto en ámbitos rurales como urbanos, ejerciendo en la audiencia un fuerte impacto ético y educativo. Los tuluvas, a su vez, poseen un importante caudal de poesía oral a la par de extensas épicas. Una de ellas, Siri, así llamada a partir de su protagonista principal, narra la vida de una mujer ejemplar y sus descendientes. La historia abarca tres

generaciones de mujeres notables en una sociedad matrilineal. Esta épica biográfica gira en torno a cuestiones vinculadas al mundo de la mujer -vida y quehaceres domésticos, reivindicaciones, valores e intereses femeninos- contrastando radicalmente con la mayoría de la épica hindú donde la violencia juega un papel predominante.

El talentoso compositor y ejecutor de este canto épico tradicional es Gopala Naika, un agricultor tuluvan. Además, Naika oficia de líder espiritual de un grupo, de unas ochenta mujeres pertenecientes a un culto ritual, que apela a la épica oral a modo de precepto mítico y como fuente de terapia mental.

A lo largo de la prolongada tarea investigativa el equipo examinó, minuciosa e íntegramente, tanto el texto, la textura y el contexto de la épica, como los detalles de la totalidad de la performance y los procesos rituales que la complementan. Del mismo modo se concentró en transcribir y traducir los textos, abocándose con igual intensidad al análisis e interpretación del material recopilado.

Lauri Honko es el autor del primer volumen (N° 264), *Textualising the Siri Epic*, que hace las veces de una introducción a la etnografía textual de la épica. Sobre la base de una orientación sociolingüística y textual, Honko destaca los instrumentos teóricos desarrollados por la folklorística y disciplinas afines al encarar el análisis de este género. Examina meticulosamente los distintos aspectos que conforman un evento épico como las formas de representación, los estilos performativos, las estrategias kinésicas y proxémicas, los cambios de un discurso a otro mostrando, asimismo, el papel desempeñado por la épica como entramado ideológico de experiencias religiosas y terapéuticas. También se ocupa de reseñar los considerables avances realizados por quienes le precedieron en el estudio de la épica, como Elias Lönnrot, Wilhelm Radloff, Alfred Kroeber, Milman Parry, Albert Lord, Brenda Beck, entre otros.

Los abundantes recursos teóricos y metodológicos desplegados por el Prof. Honko, dan cuenta que no se ciñe a describir o comparar la épica narrativa sino que, a partir de los nuevos paradigmas de la folklorística, emprende su estudio tomando en cuenta las contribuciones de la etnopoética, la retórica y la etnografía del habla. De esta forma pone en evidencia sus amplios y sólidos conocimientos, analizando pormenorizadamente el proceso de textualización y los modos

de aprender y de representar la poesía tradicional. Del mismo modo problematiza algunos conceptos como "fijabilidad" o "prenarrativa", a la par que propone e introduce otros como "texto mental" y "multiforma". Presenta, también, una serie de consideraciones que lo llevan a plantearse preguntas tales como ¿de qué manera se organizan los elementos tradicionales en la mente humana?, ¿cuáles son las técnicas utilizadas por un ejecutante para recordar secuencias de acciones de inusitada extensión? o ¿cuáles son los procesos cognitivos que dan lugar a la formulación de la épica?, buscando en todos los casos brindar las respuestas que hasta hoy disponen los investigadores para dilucidar estos interrogantes, aportando, además, sus propias reflexiones críticas.

Un trabajo de esta envergadura sólo podía ser abordado por un investigador de la talla del Dr. Lauri Honko. Formado en un centro académico de excelencia, se desempeñó por más de cuatro décadas como profesor en las Universidades de Turku y Helsinki, alternando la actividad catedrática con la investigativa. A lo largo de una extensa y fecunda labor, y de la publicación de numerosos libros y artículos, ha brindado significativas contribuciones a la teoría folclórica. Renueva su aporte a través de este magistral estudio sobre *Textualizing the Siri Epic*, de sustancial importancia para los estudiosos de Asia y Africa en particular, donde aun se conserva un considerable caudal de este tipo de épicas y, en general, para todos los investigadores de la narrativa oral.

Completan y acrecientan el interés de este voluminoso ensayo, su impecable edición, la extensa bibliografía, el índice temático y la inclusión de 45 hermosas fotografías en colores, que ilustran diferentes etapas del desarrollo de la épica Siri, así como distintos momentos de la tarea investigativa del equipo, del que volveremos a ocuparnos en la siguiente reseña.

Martha Blache

Lauri Honko in collaboration with Chinnappa Gowda, Anneli Honko and Viveka Rai. **The Siri Epic as Performed by Gopala Naika**. Part I and Part II. FF Communication Nos. 265 y 266. Helsinki, Academia Scientiarum Fennica, 1998. Preface and Introduction, p. ix-lxi, Part I (N° 265) p. 1-491, Part II (N° 266) p. 492-893. Ilust.

Los volúmenes números 265 y 266, *The Siri Epic as Performed by Gopala Naika*, complementan la trilogía dedicada a esta épica. Contienen la transcripción completa en tulu, y su traducción al inglés del magnífico repertorio de un renombrado cantor, Gopala Naika. Del primer volumen (N° 264) *Textualizing the Siri Epic*, dimos cuenta en la anterior reseña bibliográfica, juntamente con otros datos acerca de la investigación, sobre los que no insistiremos acá. Mientras que aquel primer tomo, a cargo de Lauri Honko, concentra los aspectos teóricos y metodológicos vinculados a este género, estos dos subsiguientes abordan el trabajo en conjunto del equipo involucrado en el proyecto.

Como dijimos con anterioridad, el equipo está formado por dos investigadores finlandeses y otros tantos hindúes, todos ellos con una sólida trayectoria profesional. Trabajaron sincronizadamente, atendiendo cada uno a determinados aspectos específicos, de acuerdo con las respectivas competencias y compartiendo colectivamente criterios y reflexiones.

En la extensa *Introducción*, relatan secuencialmente los pasos seguidos durante la investigación. Describen los preparativos iniciales, la aproximación a la comunidad, su entorno ambiental y cultural, y los encuentros con el compositor y ejecutor del canto épico, Gopala Naika. Explican cómo el proyecto se gestó por iniciativa del propio Gopala, ya que consciente de la valiosa herencia cultural poseída, y siendo analfabeto, quería preservar esa tradición para futuras generaciones tuluvas. Por consiguiente, durante todo el trabajo de campo cuentan con su complacencia y excelente disposición. Abundan las referencias a técnicas empleadas por él y los procedimientos que implementa para segmentar los cantos y seguir gradualmente el orden de la narración, como así también sobre los recursos que utiliza durante las invocaciones a deidades, jefes, espíritus y héroes. Todo ello suplementado con entrevistas a él, sus auxiliares y la audiencia. Asimismo, exponen puntillosamente la forma en que procedió el equipo para la recopilación integral durante el extenso trabajo de campo.

Los investigadores llevaron a cabo -tanto en contextos profanos como sagrados- la documentación completa de la performance del canto épico Siri, que se extendió por seis días consecutivos. Para los registros utilizaron medios audiovisuales, ocupando más de 350 cassetts. Con posterioridad efec-

tuaron la transcripción de los mismos y su traducción al inglés. Realizaron esta ímproba tarea en forma minuciosa, continuada y perseverante, logrando la publicación de una épica que nunca antes había sido editada en su totalidad y el registro

más extenso de una performance, que hasta ahora se haya alcanzado.

El volumen 266 culmina con un glosario y la presentación de 48 espectaculares fotografías a todo color.

Martha Blache

XXXXXXXXXX

Noticias

Biblioteca de Berta Vidal de Battini

El Dr. César E. Quiroga Salcedo, Director del *Instituto de Investigaciones Lingüísticas y Filológicas Manuel Alvar* (INILFI), dependiente de la Facultad de Filosofía, Humanidades y Artes de la Universidad Nacional de San Juan, gentilmente nos ha hecho llegar el siguiente comunicado: En el transcurso del mes de noviembre de 1998 dicho Instituto ha incorporado a su patrimonio la Biblioteca de Berta Elena Vidal de Battini, donada en vida por su esposo, el señor Juan Battini. El fondo bibliográfico consta de aproximadamente tres mil volúmenes con especialización en dialectología hispanoamericana, filología y particularmente folclore.

Cabe destacar la incorporación de documentación personal de la Dra. Vidal de Battini (ficheros de toponimia, refranes, dichos, etc.), y muy especialmente el acopio de más de 120.000 fichas manuscritas, con material lexicográfico, que la extinta destinaba a la edición de un diccionario de argentinismos. Estos últimos constituyen los materiales de base con los que el INILFI continuará y editará el citado proyecto inconcluso. Para este propósito se ha solicitado el apoyo económico del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) a través de un proyecto de Investigación Plurianual (PIP 1999-2001), denominado DIARVIBA (Diccionario de Argentinismo de Vidal de Battini).

Los materiales recibidos perfeccionarán la documentación del Diccionario de Regionalismos de San Juan, Argentina, de próxima conclusión.

IV Congreso Latinoamericano de Folklore del Mercosur y VIII Jornadas Nacionales de Folklore

En el cincuentenario de la creación de la Ex-Escuela Nacional de Danzas Folklóricas, el Instituto Nacional Superior del Profesorado de Folklo-

re, convocó a los especialistas -como lo viene haciendo regularmente desde 1991- a participar del *IV Congreso Latinoamericano de Folklore del Mercosur y VIII Jornadas Nacionales de Folklore*. Realizados en forma conjunta, ambos encuentros tuvieron lugar en la ciudad de Buenos Aires del 10 al 13 de noviembre de 1998.

Los trabajos presentados giraron en torno a los siguientes ejes temáticos:

1. Folklore: teoría y metodología
2. Folklore aplicado
3. Folklore y Narrativa
4. Folklore: religiosidad y sistemas de creencias
5. Folklore y medios de comunicación
6. Investigaciones regionales
7. Folklore y estética
8. Folklore y educación

Premio al Dr. Manuel Dannemann

Premio Internacional de Estudios Demoetnoantropológicos "Giuseppe Pitirè-Salvatore Salomone-Marino, Ciudad de Palermo", Año 1998

El investigador y catedrático de la Universidad de Chile, Dr. Manuel Dannemann, quien ha mantenido una prolongada y fructífera relación científica con estudiosos e instituciones de la Argentina, así como de otros países, ha obtenido el premio antes mencionado por su obra **Enciclopedia del Folklore de Chile** -Santiago, Editorial Universitaria, 1998- ex aequo con el profesor ruso Sergej Nikolaevic Azbelev, quien lo recibiera por su trabajo «Sobre el origen de los cantos dedicados al Zar Iván el Terrible», publicado en el Anuario de la Academia de Ciencias de Rusia, 1996.

El Premio en referencia se fundó el año 1958, en ese entonces con el nombre de Guiseppe Pitirè,

uno de los más insignes estudiosos europeos de la cultura folklórica, creador del Archivo para el Estudio de las Tradiciones Populares y de la no menos famosa Biblioteca de las Tradiciones Populares Sicilianas, ésta con veinticinco volúmenes entre los años 1871 y 1913, para la cual tuviera la eficazísima colaboración de Salvatore Salomone-Marino, otro gran investigador italiano, cuyo nombre, desde el año 1985, se uniera al de Pitirè, para dar así la denominación completa y vigente de dicho Premio, al cual pueden postular cuantos se dedican en el mundo a la Antropología y a la Ciencia del Folklore, hoy discernido por el Centro Internacional de Etnohistoria con sede en Palermo, y cuyo jurado, asimismo internacional, tiene como Presidente al distinguido profesor Aurelio Rigoli, de la Universidad de Palermo.

El primero de los ganadores de este prestigioso reconocimiento, en el aludido año de 1958, fue Giuseppe Cocchiara, el autor de la Historia del Folklore en Europa. Y entre otros galardonados se encuentran Hermann Bausinger, Rolf W. Brednich, Fritz Krüger, quien fuera profesor de la Universidad Nacional de Cuyo; Hans-Jörg Uther, Ingeborg Weber Kellermann, de Alemania; Bengt Holbek, de Dinamarca; Francisco Demetrio, de Las Filipinas; Juha Pentikainen, de Finlandia; Claude Levi-Strauss, de Francia; Bela Gunda, de Hungría; Issachar Ben Ami, de Israel; Giovanni B. Bronzini, Vittorio Lanternari, de Italia; Eleazar Meletinsky, de Rusia; Linda Dégh, Richard Dorson, Alan Dundes, Wayland Hand, Don Yoder, de EUA; Maja Baskovic -Stulli, de Yugoslavia; queriéndose esta vez destacar, desde la *Revista de Investigaciones Folclóricas*, a los latinoamericanos Isabel Aretz, premiada el año 1967; a Paulo de Carvalho-Neto, quien lo recibió el año 1969, por su Historia del Folklore Iberoamericano, y después, en la mención especial de El Siglo de Oro, por los méritos de toda su trayectoria, el año 1991, y a Manuel Dannemann, quien mereciera este Premio en su más reciente edición, con respecto del área de la cultura folklórica regional, varios de cuyos artículos han sido publicados en esta revista, a la cual ha estado unido desde el nacimiento de ella como miembro de su Comité Editorial.

La dirección de la *Revista de Investigaciones Folclóricas*, conjuntamente con todos los miembros del Comité queremos hacerle llegar al Dr. Manuel Dannemann, nuestras más calurosas felicitaciones por este merecido premio, ¡Enhorabuena!

III Jornadas de Etnolingüística

El Departamento de Etnolingüística de la Escuela de Antropología (Facultad de Humanidades y Artes, Universidad Nacional de Rosario) llevó a cabo las III Jornadas de Etnolingüística, en la ciudad de Rosario del 7 al 9 de mayo de 1999.

Las ponencias presentadas se focalizaron en las siguientes áreas temáticas:

- Aspectos teóricos en Etnolingüística (relaciones lengua/cultura/pensamiento/sociedad)
- Descripción de lenguas
- Lenguas-culturas en contacto
- Etnolingüística y Educación
- Bilingüismo
- Políticas lingüísticas
- Dialectología y lingüística histórico-comparativa
- Análisis de textos orales
- Estudios culturales
- Etnolingüística y semiótica

Decimoséptimo congreso "Perspectives on Contemporary Legend"

La Sociedad Internacional para el Estudio de la Leyenda Contemporánea (International Society for Contemporary Legend Research) realizó del 18 al 23 de mayo de 1999 en St. John's, Newfoundland, Canadá, el decimoséptimo congreso sobre Perspectivas de la leyenda contemporánea (*Perspectives on Contemporary Legend*).

Presentaron ponencias folcloristas de distintos países como Israel, Armenia, Polonia, Suecia, Escozia, Turquía, constituyendo los canadienses y los estadounidenses los grupos más numerosos de expositores. El hecho de sesionar el congreso en una sola comisión, permitió a los asistentes presenciar la presentación de todas las ponencias, lo que unido a una organización eficiente y puntual dio lugar a un provechoso y nutrido intercambio de opiniones entre todos los participantes, en un clima de suma cordialidad y camaradería.

Oficiaron de anfitriones dos destacados folcloristas del Departamento de Folklore de la Memorial University of New Foundland, Paul Smith y Diane Goldstein, acompañados por otros profesores de dicho Departamento.

Martha Blache

Escuela de Verano de la Folklore Fellows Association (1999)

Del 9 al 22 de agosto de este año se realizó en la Universidad de Turku, Finlandia, el quinto encuentro bianual de la Folklore Fellows' Summer School. El Comité Organizador estuvo presidido por el Profesor Lauri Honko y, a cargo de la vicepresidencia, la Profesora Anna-Leena Siikala. Junto a ellos un cuerpo docente de primera línea y el grupo de asistentes, también investigadores en el área del Folklore trabajaron empeñosamente para que las jornadas se desarrollaran con el mayor aprovechamiento académico. Treinta y dos estudiosos de diversas partes del mundo participaron de este nuevo encuentro representando a dieciséis países: Alemania, Argentina, China, Dinamarca, Estados Unidos de Norteamérica, Estonia, Finlandia, Georgia, Grecia, India, Irán, Israel, Noruega, Rumania, Suecia, Turkmenistán. Mención aparte debemos hacer a la presencia del Profesor Dell Hymes, así como la de Virginia Hymes. Ellos contribuyeron con su participación y aporte efectivos no sólo en lo que respecta a sus propias ponencias sino en relación a los debates suscitados por todo el resto de los trabajos. Ellos constituyen un ejemplo por su dedicación, por su esfuerzo, por la pasión que los anima en la tarea. Y no sólo para las jóvenes generaciones, sino para aquellos que ya no lo somos tanto.

A lo largo del encuentro fueron presentados diversos trabajos de investigación, algunos en sus inicios y otros en franca etapa de realización. A los trabajos producidos por folkloristas se agregaron algunos provenientes de disciplinas conexas tales como la Psicología y la Religión Comparada. Pero, todos ellos tenían en común el hecho de ofrecer los últimos avances en el tópico central de «Variación y textualidad en la tradición oral». Varios conceptos clave estuvieron presentes en esos trabajos, en los paneles y en los debates posteriores a cada presentación. Interesaron, particularmente, el tratamiento de conceptos tales como: variación sincrónica, variación diacrónica, producción de la textualidad en la «actuación», corpus «denso», intertextualidad mediática, estrategias de producción del texto narrativo, ética del investigador, tradición, sistemas de archivo, competencia narrativa, textualización de experiencias.

Sin desmerecer ninguno de los trabajos presentados, mencionaremos algunos en especial para poder ofrecer, al menos, un escueto panorama de lo tratado. Por supuesto que esta selección puede

parecer subjetiva (y de hecho lo es), en cuanto está influenciada por los intereses de quien esto escribe. El Profesor Lauri Honko en su conferencia «Corpus denso y variación orgánica» nos presentó el tratamiento de un conjunto de temas relacionados con los tópicos del Encuentro como, por ejemplo: la exactitud del texto oral, el modelo de la crítica del texto y la real variación en Folklore, la aproximación simbólica y sus cuestionables metáforas lingüísticas, el paradigma de la actuación y la variación, la variación fenomenológica, el corpus denso y la variación orgánica, la adaptación de la tradición ecológica como variación, el texto mental como una base, un modelo de textualización, la estrategia de recopilación de los datos, la variación en una actuación, la cuestión de la estabilidad, textualidad y textualización. Destacamos entonces la conferencia de la Profesora Anna-Leena Siikala «Variación y género como práctica: estrategias para reproducir la historia oral del Sur de las Islas Cook». Afirma que las diferencias en el valor del campo de discurso afectan todas las prácticas conectadas a él y, concordantemente las fuentes de la variación. Para entender estas propone comprender los factores que guían las prácticas de los procesos pautados del discurso en cuestión. Es decir las tendencias hacia la intertextualidad, la posible entextualización, la recontextualización y la variación de interpretaciones compartidas y aceptadas. Finalmente, como un trabajo atípico, en lo que se refiere al corpus a analizar que se despega de su base en el texto oral debemos mencionar «El milagro en Södertälje, Suecia: mass media, política interétnica, y una profusión de textos e imágenes». Allí la Profesora Barbro Klein, parte del suceso reproducido por los media, de una adolescente inmigrante siria que tuvo visiones de un Santo y luego se dedicó durante un tiempo a realizar curaciones. Recoge y analiza distintos tipos de materiales: informes verbales y visuales de los diarios, noticieros de televisión, páginas de Internet, entrevistas con periodistas y miembros de las comunidades siria y asiria en Suecia. Con todos estos materiales ella analiza, principalmente, el rol de los media en la construcción de la noticia, la participación de las iglesias instituidas en la «construcción del milagro»

Para poder reflexionar acerca de temáticas puntuales y producir, finalmente un trabajo grupal, los estudiosos se agruparon en torno a cuatro Workshops, coordinado por dos líderes cada uno de ellos: 1) «Políticas de textualización» - Ulrich

Marzolph (Enzyklopädie des Märchens-Göttingen) y Anna-Leena Siikala (Universidad de Helsinki) - 2) «Variación y textualidad en la épica oral» - John Miles Foley (Universidad de Missouri, Columbia) y Lauri Harvilahti (Universidad de Helsinki) - 3) «Principios de trabajo de campo y archivo» - Barbro Klein (Universidad de Estocolmo) y Ulrika Wolf-Knuts (Åbo Akademi) - 4) «Ética de la investigación folklórica» - Margaret Mills (Universidad de Ohio, Columbia) y Lauri Honko (Kalevala Institute).

El Comité Organizador de esta quinta edición del Folklore Fellows' puso especial énfasis en la tarea de impresión previa de los trabajos y su envío a los distintos participantes. Todo ello con el objetivo explícito de que fueran leídos con anticipación para poder acrecentar las posibilidades de debate. Es de destacar que esta es una modalidad implementada en este último encuentro y que forma parte del espíritu que anima a los Folklore Fellows': lograr un intercambio verdaderamente fructífero entre los estudiosos del Folklore.

Pero hubo más: promediando la mitad del encuentro tuvo lugar, como parte de los festejos del 150 Aniversario del Nuevo Kalevala de 1849, un simposio relativo al tema denominado: El Kalevala y la épica tradicional del mundo. El Kalevala, épica tradicional finesa recopilada por Elías Lönnrot en el siglo pasado, sigue concitando los intereses de los investigadores, a la luz de nuevos problemas teóricos y metodológicos. A ellos se sumaron estudiosos de la épica de Alemania, Dinamarca, Estados Unidos de Norteamérica, Estonia, India, Inglaterra, Irán, Italia, Rumania y Rusia. También a este simposio pudimos acceder los participantes del encuentro, el cual también contó con la presencia de Heda Jason, conocida investigadora de Israel.

No escapó a los organizadores el considerar que el trabajo académico no está reñido con el esparcimiento. Para ello organizaron excursiones a lugares históricos y turísticos, así como distintos agasajos donde se pudo gozar de la hospitalidad finesa (y de su comida). Finalmente, pero no por ello menos importante, nos gustaría destacar la cordialidad con que fuimos recibidos por los docentes, la eficiencia y simpatía de que hicieron gala los integrantes del equipo de asistentes del Comité Organizador. Todo ello hizo agradable nuestra estadía en un país tan lejano y nos dejó un grato recuerdo en el corazón.

Flora Losada

Congreso Chosmalense de Identidad Cultural

Con los auspicios de la Municipalidad de Chos Malal, Dirección Municipal de Cultura y Dirección General de Cultura de la Provincia del Neuquén y con el asesoramiento del CIOF (Consejo Internacional de Organizaciones del Folklore y Artes Tradicionales) se realizó el *Congreso Chosmalense de Identidad Cultural* que tuvo lugar en la ciudad de Chos Malal, Neuquén, Argentina, entre el 3 y el 5 de setiembre de 1999.

El tema general del congreso se centró en "La identidad cultural argentina en el fin de siglo" y los participantes se distribuyeron en cinco comisiones: 1) cultura tradicional y popular en las expresiones artesanales, poéticas, musicales y coreográficas, 2) evolución de la economía tradicional y popular. Causas. Consecuencias. Modalidad, 3) supervivencia y transculturación en la cultura tradicional y popular, 4) los jóvenes y la tercera edad en la preservación de la cultura tradicional y popular, 5) el rol de la educación en la transmisión de la cultura tradicional y popular.

IV Congreso Binacional de Folklore Chileno y Argentino. *Los Saberes Populares en el Fin del Milenio. Identidad cultural, pluralismo y transformación.*

Se desarrolló en la ciudad de Tandil, los días 26, 27 y 28 de agosto de 1999, dando continuidad a los tres Congresos organizados por la Academia Binacional del Folklore Chileno Argentino, presidida en Chile por la Prof. Gladys Lehmann: «**Abrazo de Identidad**» Santiago de Chile (1996) «**El Folklore en la Educación**», Santiago de Chile (1997) y «**Por los caminos de Augusto Raúl Cortazar**» Salta (1997). La **Facultad de Ciencias Humanas de la UNICEN** ofreció su Sede para el **4º Congreso Binacional de Folklore Chileno y Argentino y para los Países del Mercosur**, como coorganizadora con la **Academia Binacional de Folklore**, adhiriendo a la convocatoria el **Departamento de Educación y el Núcleo de Estudios Educativos y Sociales** de la citada Facultad.

El Congreso se propuso como celebración del **Fin del Milenio** con el objetivo de hacer un aporte académico de relevancia para el tratamiento de la temática de la identidad cultural, pluralismo y transformación, la vigencia de las manifestacio-

nes folklóricas, aculturación y transculturación en los procesos identitarios; ejes ponderados en las reformas educativas latinoamericanas. Tuvo como propósito convocar a los más relevantes investigadores y compiladores del folklore, pensadores de ambos países y Latinoamérica, con producción bibliográfica reconocida, galardonados nacional o internacionalmente, perteneciendo a Institutos de Investigación Universitarios u Organismos Gubernamentales de relevancia, Premios Nacionales de Arte, Premios a la Producción Científica, Investigadores de Carrera del CONICET, Secretarías de Cultura, Departamentos de Preservación de Patrimonio Cultural Nacionales y Provinciales.

Fue auspiciado institucionalmente por Presidencia de la Nación Argentina, declarado de Interés Nacional; Secretaría de Cultura de la Nación, Chile; Ministerio de Educación de la Nación, Chile; Embajada de la República Argentina en Chile; Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires; SECyT, UNICEN; Facultad de Ciencias Humanas, Dirección de Educación y Cultura de la Municipalidad de Tandil; Dirección de Turismo Municipal de Tandil; y la Comisión Internacional Permanente de Folklore de Buenos Aires.

Participaron 15 universidades latinoamericanas. De Chile: Universidad de Chile, Universidad Católica de Valparaíso, Pontificia Universidad Católica de Santiago, Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación de Santiago, Universidad de Concepción, Universidad de los Lagos, Universidad de la Serena. De la Argentina el Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano de Buenos Aires, la Universidad de Buenos Aires, la Universidad Nacional de la Matanza, la Universidad Nacional de Santiago del Estero, la Universidad Nacional del Comahue, del Centro de la Pcia de Buenos Aires. De Perú la Universidad de San Marcos, de Brasil la Universidad de Paraíba. Esta participación se hizo a través de docentes e investigadores que desarrollan programas desde disciplinas antropológicas y humanísticas.

Se sumaron grandes presencias de Argentina y Chile, creadores y compiladores Leda Valladares, Felix Coluccio, Martha Blache y Manuel Dannemann, Osvaldo Cádiz, Renato Cárdenas. Como así también investigadores, escritores, compiladores, documentalistas y artistas que trabajan en proyectos de preservación de las culturas regionales de manera autónoma o en dependencias de Entidades Gubernamentales.

Recibieron el Premio Maestro de Maestros los destacados especialistas investigadores Renato Cárdenas y Margot Loyola Palacios de Chile, Leda Valladares y Martha Blache de Argentina. Fueron distinguidos por el Rectorado de la UNICEN Felix Coluccio y Margot Loyola Palacios, por su larga y fructífera trayectoria de investigación y compilación de las manifestaciones del folklore latinoamericano, declarándolos Huéspedes de Honor de la Universidad.

En el Congreso se presentó el libro de Ponencias del 2do y 3er Congreso Nacional de Folklore, Edición conjunta de la Academia Binacional y la Municipalidad de Tandil, logrado a través del auspicio de la Directora de Cultura, Sabina Sagraera. Ejemplares de distribución gratuita, aporte para el IV Congreso, fueron entregados a cada participante con Conferencia, Ponencia o Espacio de Comunicación. Los restantes en un número de 350 ejemplares serán distribuidos en las Bibliotecas Públicas de ambos países.

La Conferencia Inaugural estuvo a cargo del destacado investigador chileno Manuel Dannemann quien disertó sobre el tema *Perseverancia y cambio en la cultura folklórica*. Y como conferencista invitado especial Felix Coluccio lo hizo sobre *Los saberes populares en el Fin del Milenio*.

Cuarenta y cinco ponencias presentadas en Mesas alrededor de los ejes temáticos: Procesos identitarios, Igual Rumbo: Influencia del canto en los procesos identitarios, Aculturación y Transculturación en la Memoria de la Infancia, Saberes populares frente a la globalización: memoria, conflicto y futuro, Identidad cultural en el fin del milenio. Tres exposiciones simultáneas, trece Espacios de Comunicación, y cuatro talleres conformaron el programa desarrollado en tres jornadas.

La emoción estuvo presente en la palabra, el canto y las manifestaciones artísticas de grandes creadores: Leda Valladares con canto en caja, Atahualpa Yupanqui a través material filmado cedido por su hijo, haciendo una epistemología alrededor de la guitarra. La voz grabada de Leopoldo Marechal que se escuchó por la generosidad de su hija, ilustrando el poema la ponencia *Maipú, visión marechaliana del sur*. La Academia Carlos Vega de Chile, con la belleza y armonía de las danzas. La música de los Himnos Nacionales expresada por la Banda Municipal y el Grupo de Bandoneones de Tandil pertenecientes a la Dirección de Cultura Municipal. Culminando en la peña *Sentires y Cantares*, en donde la espontaneidad

creadora se hizo presente para presentaciones individuales y colectivas de danzas, cantares y coplas.

El símbolo del Congreso fue la Piedra Movediza del Tandil, que identifica a la ciudad serrana, prodigio de la naturaleza, alrededor de la cual se entranan innumerables prácticas de lo imaginario.

En el transcurso del Congreso se recibieron importantes donaciones de libros para la Biblioteca Central de la Universidad, a saber:

Donación Felix Coluccio. Declaró públicamente su voluntad de donación de su biblioteca personal completa. Ya se han recibido un número elevado de ejemplares.

Donación Olga Latour de Botas. De su autoría: *La Búsqueda de la Identidad Nacional en la Década del 30, Representaciones de la Realidad, Atlas de la Cultura Tradicional Argentina, Prehistoria del Martín Fierro, El Enigma y el Mensaje, Folklore y Poesía Argentina.*

Donación Margot Loyola Palacios, Osvaldo Cádiz. *El cachimbo. Margot Loyola La escena Infinita del folklore.*

Donación Jorge Cáceres Valencia *La Universidad de Chile y su Aporte a la Cultura tradicional Chilena* (de su autoría).

Donación de Editorial Corregidor. Por gestión de Felix Coluccio. Alrededor de 50 ejemplares vinculados con folklore latinoamericano.

Donación Marcelo Candia *La chica de Blanco, un amor adolescente* (de su autoría).

Este movimiento de pensadores sobre las manifestaciones populares tendrá continuidad, habiéndose ofrecido dos sedes universitarias para su logro, una en Valparaíso (Chile) y otra en Sevilla (España). La convocatoria de la Facultad de Ciencias Humanas marcó un hito al darle a esta corriente marco universitario.

Prof. María Marta Pasini de Ramljak
 Coordinadora del Congreso por
 Facultad de Ciencias Humanas.
 Universidad Nacional del Centro.
 Tandil, Argentina.
 Septiembre de 1999

Sociedad Internacional para la Investigación de la Narrativa Folklórica ISFNR

Recordamos a nuestros lectores que el próximo congreso intermedio de la Sociedad Internacional para la Investigación de la Narrativa Folklórica

se llevará a cabo en Nairobi, Kenia, del 17 al 22 de julio del 2000. El tema central del mismo girará en torno a "La autoridad de la memoria en la narrativa", abarcando las siguientes secciones:

1. ¿Quién narra historias?
2. Historia: oral y escrita.
3. Aspectos cognitivos de las narraciones.
4. Turismo y la construcción recíproca de la memoria.
5. Identidad y narrativas nacionales/regionales.
6. Contiendia entre identidades y narrativas.
7. Construyendo la memoria democrática.
8. Memoria genérica.

Quienes no son miembros de esta Sociedad también pueden participar del Congreso. Para mayor información pueden consultar la 'Sección Noticias' del N° 13 de la *Revista de Investigaciones Folclóricas* o dirigirse al Comité Organizador (avuku@nbnet.co.ke) o a la Presidente de esta Sociedad, Prof. Galit Hasan-Rokem (ghasan@www4.huji.ac.il)

Visita del Profesor Richard Bauman

Invitado por el grupo de antropólogos especializados en Folklore del Departamento de Ciencias Antropológicas de la Universidad de Buenos Aires, visitará la Argentina el Prof. Richard Bauman, en el mes de marzo del 2000.

El Profesor Bauman es un investigador de reconocido prestigio en el campo del Folklore. En 1972 publicó, junto con Américo Paredes, *Towards New Perspectives in Folklore*, libro que resultó fundacional en el planteo de las nuevas tendencias en la disciplina. En el marco de esta propuesta, el concepto de "actuación" (performance) abrió posibilidades significativas para el estudio de los fenómenos folklóricos. Asimismo, ha publicado numerosos libros y artículos en los cuales aborda problemáticas relativas al Folklore. Entre los primeros se destacan *Verbal Art as Performance* (1977), *Let Your Words Be Few: Symbolism of Speaking and Silence among Seventeenth-Century Quakers* (1983), y *Story, Performance and Event* (1986). En la actualidad, el Prof. Bauman desempeña su trabajo en el Folklore Institute de Indiana University.

Para información acerca de sus actividades durante su permanencia en nuestro país, dirigirse a Fernando Fischman (fischman@folkan.filo.uba.ar)

o a nuestra revista (Martha Blache, Tel/Fax: [54-11] 4781-7550, mblache@impsat1.com.ar).

Fernando Fischman

Visita de la Profesora Beverly Stoeltje

En el mes de marzo del año 2000 se llevará a cabo en el Museo de Motivos Argentinos José Hernández, un panel dedicado a comparar las fi-

guras del gaucho y el cowboy. El mismo, que se realizará en homenaje a la memoria de Américo Paredes, contará como invitada especial a la Prof. Beverly Stoeltje (Indiana University).

Para mayor información acerca de este panel dirigirse a Fernando Fischman, correo electrónico: fischman@folkan.filo.uba.ar o a nuestra revista (Martha Blache, Tel/Fax [54-11] 4781-7550, correo electrónico: mblache@impsat1.com.ar).

Fernando Fischman

