FOLCLORE EN JUJUY. DE ERIC BOMAN A HOY(1)

(FOLKLORE IN JUJUY. FROM ERIC BOMAN TO NOWADAYS)

Flora LOSADA (*)

RESUMEN

Este trabajo toma como punto de partida el apartado referente al "Folklore de la Puna" incluido en el libro de Eric Boman, Antigüedades de la Región Andina (1908), donde también se hace mención al folclore de la Quebrada de Humahuaca. Ello nos permite: a) establecer la profundidad temporal de algunos fenómenos actuales a partir de su mención en la investigación que Boman realizara 100 años atrás; b) reflexionar, en este actual contexto histórico signado por la globalización cultural, acerca de los cambios que se han producido en los comportamientos folclóricos; c) realizar una aproximación interpretativa a nuevos fenómenos presentes en el área de la Quebrada de Humahuaca, desde las modernas perspectivas de la disciplina del Folclore; d) relacionar estos fenómenos culturales con otros similares del resto del área andina.

ABSTRACT

This paper has, as startpoint, the book of Eric Boman Antigüedades de la región andina (1908), especially the chapter that refers to the "Folklore de la Puna". Also there is a mention to folklore of the Quebrada de Humahuaca. This made let us: a) to found the temporal depth of some nowadays phenomenons from their mention in the research that Boman made one hundred years ago; b) to think, at the present historical context of cultural globalization, about the changes of the folkloric entails; c) to make a interpretative approach to new phenomenons in the area of Quebrada de Humahuaca, from the modern perspectives in the Folklore discipline; d) to relate these cultural phenomenons with anothers of the rest of andine area.

BOMAN, LOS RITUALES ANDINOS Y UNA CONCEPCIÓN DEL FOLCLORE

Por la época en que Eric Boman publicara sus estudios realizados en tierras americanas ya la disciplina del Folclore "había obtenido su consagración oficial con la fundación de la Folklore Society" (Corso 1966:7), en 1878. Con ello aludo a que, por ese entonces ya estaban en boga diversas teorías que explicaban el surgimiento y difusión de los fenómenos folklóricos las cuales el investigador seguramente conocía a través de su paso por las aulas universitarias. Pero, en las palabras con que el autor describe los fenómenos sociales el Folclore se muestra como un arte de recolección, ordenación y explicación de las similitudes culturales de los pueblos. Justamente, ese es uno de los mayores méritos de este Eric Boman dedicado al Folclore. Pero no se queda allí. Intenta, como un adelantado de la disciplina, buscar el significado de las prácticas preguntando a las personas, o infiriéndolo por comparación, cuando sus preguntas no hallan respuesta; como es el caso de *la ceremonia de marcar y florear a las llamas* al intentar encontrar el significado de las borlas de lana cunte. Además, el hecho de acercarse a personas desconocidas, de un medio rural, lograr su confianza, y establecer un tipo de relación que le permitiera que le confiasen aspectos de su cultura ya es otro logro que nos habla de la entrañable vocación de este estudioso y de los métodos ya vigentes para la recolección de datos.

Para Boman el Folclore se ocupaba de "mitos, de restos de antiguas creencias y del culto de las divinidades paganas... igualmente, ceremonias de matrimonio, de entierro que son católicas, pero mezcladas... con elementos *paganos*" (Boman 1992 [1909]: 479). De la lectura de su texto se desprende que las ceremonias católicas no eran objeto de su interés por ser expresión de culturas civilizadas; a él le interesaban los elementos paganos que allí se incluían, como supervivencias de antiguas culturas. Se advierte en estas someras referencias la remisión al universo tayloriano vigente en esos momentos; el cual llevaba a los investigadores a considerar o encontrar "supervivencias" de antiguas culturas en las culturas que eran objeto de su atención. De ese

* Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales - Universidad Nacional de Jujuy - Otero 262 - CP 4600 - S.S. de Jujuy
***Correo Electrónico*:** floralosada@yahoo.com

modo él puede explicarse el culto a Pachamama conviviendo con las prácticas del ritual católico, que encuentra predominantes en la zona de Susques. Sin embargo, en las descripciones que realizara para Susques y La Quiaca, y otros lugares de Puna y Quebrada se concentra, en general, en *ceremonias de marca de ganado, ofrendas, invocaciones, ceremonias de apertura de canales, ceremonias de siembra*; que incluyen, todas, ofrendas a Pachamama, así como la presencia abundante de la coca en los rituales; y casi no alude a ceremonias católicas donde estuvieran incluidas las denominadas supervivencias.

La referencia a *elementos paganos* nos remite al concepto aún vigente en el panorama epistemológico de las ciencias sociales del momento de la Expedición que vincula aquello que no pertenece al universo de las grandes religiones con el concepto de primitividad; al que solía adscribirse a aquellos pueblos o etnías que no se hallaban en la etapa de la industrialización y que eran objeto de estudios etnográficos o folclóricos.

Eric Boman comenta, también, que su estudio acerca del folclore en la puna jujeña le ha permitido llenar una laguna de conocimientos entre lo que se conocía hasta el momento acerca del folclore altoperuano y el folclore diaguita, completando un cuadro con manifestaciones análogas que reconoce su origen peruano, especialmente en lo que concierne a su deidad principal, Pachamama (Boman 1992 [1909]: 479). Con este estudio afirma el área de existencia de la cultura altoandina al completar el panorama de su estudio. Dispersión, extensión geográfica areal y origen de las manifestaciones folclóricas parecen ser las preocupaciones teóricas implícitas en el trabajo del investigador de origen sueco. Ello en cuanto, en muchas ocasiones, relaciona sus descripciones de ceremonias y relatos, con datos provistos por otros estudiosos argentinos para la zona de Catamarca, Salta y La Rioja; en otros, menciona las descripciones ofrecidas por los cronistas españoles del siglo XVI, cuando mencionaban las idolatrías de los naturales de la zona del Perú. Como en el caso *del lavado de las prendas del difunto o la fiesta del Todos los Santos del primero de noviembre*, donde las personas llevan comida al cementerio para compartirlo ceremonialmente con sus deudos. Con esto se sustentaría lo que afirman algunos estudiosos acerca de que Boman adhería a la tesis de la *peruanidad* vigente en esa época y que postulaba el origen cuzqueño de los hallazgos arqueológicos y, por extensión de los fenómenos culturales.

Quizás a cien años de la Expedición nos llama la atención y emociona la profunda erudición de este investigador sueco, su conocimiento de los trabajos puntuales que ya habían sido realizados en Argentina por investigadores de la talla de Adán Quiroga, Juan B. Ambrosetti y Samuel Lafone Quevedo; al par que sus conocimientos sobre el tema en la región andina de Bolivia y Perú. Hay que pensar que había venido a Argentina con poco más de 20 años y sus estudios aquí fueron realizados al par que se desempeñaba como Maestro Normal en distintas instituciones educativas, especialmente en Catamarca donde comenzó a afianzar sus conocimientos sobre el área.

LA NARRATIVA ORAL SEGÚN BOMAN Y ALGUNAS CONCEPCIONES ACTUALES

En cuanto al campo de la narrativa oral, tal como la denominamos actualmente en la disciplina del Folclore(3), Boman nos refiere también en su trabajo relatos acerca de lo que denomina el mito de *Coquena, deidad protectora de las vicuñas y los guanacos*, a la que se temía y a la que se realizaban ofrendas. Estas características de Coquena, personaje también registrado en relatos actuales de la zona, parecen estar ahora bastante difuminadas, ¿quizás porque las vicuñas son una especie en extinción? ¿quizás porque interesan más los problemas del vivir cotidiano en los caseríos o pueblos y ya no se va tanto al puesto? Entre otras causas, obviamente, la pérdida de importancia de la economía pastoril en la vida cotidiana de los habitantes de la puna, la presencia de los medios de comunicación y la progresiva vinculación con la capital, con su espejismo de movilidad social y cultural, ha hecho retroceder a estos relatos de la memoria de sus habitantes.

Al parecer Eric Boman para el texto de las "Antigüedades...." realiza una síntesis de numerosos relatos que le fueron contados, los que actualmente son denominados como leyendas de creencia(2), y también discrimina entre anécdotas y cuentos. Este relevamiento inicial nos resulta útil como investigadores, por más que las tendencias actuales de la folclorística apunten a una recolección intensiva en una zona o grupo social; y registrando no sólo el texto sino apuntando a estudiar "el grupo que los comparte, y la manera en que se transmite y circula. Ello está íntimamente ligado a las circunstancias de producción del mensaje: la oportunidad, el momento, el lugar, los sujetos involucrados, el canal social y físico por el que traspasa y se propaga, lo que muestra la estrecha relación entre el comportamiento y la vida social del grupo. Y no sólo toman en consideración el contexto de actuación sino también las relaciones que establece con el contexto social y el societal" (Blache y Magariños de Morentín 1980 - 1992). Es decir qué lugar ocupa, simbólicamente, el relato dentro de la trama de significados grupales e, incluso societales,

especialmente en esta época signada por la globalización cultural.

Estrictamente no es que se deje de lado el texto, pues el texto actualiza una trama de significados en el momento de la actuación que los folcloristas consideran como uno de sus objetivos centrales, en tanto peculiares e irrepetibles. Significados que pueden ser compartidos, o no, de hecho pueden ser disímiles pero que, inevitablemente, surgen en el momento de la actuación de la narración. Cuando se afirma que el folclorista no está centralmente interesado en el texto, ello implica decir que no sólo está interesado en él. Por el contrario el registro de una mayor cantidad de relatos referidos a un mismo personaje, y las conexiones que los narradores realizan con otros aspectos de su "mundo de realidad", resultan útiles, desde una metodología semiolingüística, y siempre según el objetivo de la investigación para ir conformando el plano de la competencia comunitaria a la que pertenecen los relatos y en el específico sector de la cultura que uno investigue.

Eric Boman también nos habla de leyendas acerca de los *antiguos*, seres que vivieron antes que existiera el sol y que, cuando éste apareció, rompieron todos sus utensilios, lo que dio origen a los actuales *antigales*. Existe una corriente de opinión actual entre los estudiosos que abordan el tema mítico, que refiere estas narraciones a la tradición oral prehispánica propia de la zona. Sorprende entonces encontrar, ya para 1900, la relación de semejanza establecida por Boman entre este relato y la leyenda que cuenta Juan de Betanzos acerca de la aparición de Huiracocha en el lago Titicaca, creando el mundo (Boman [1909] 1992: 507). Como estos relatos también se registran actualmente y si bien no es preocupación central de la disciplina del Folklore, la búsqueda de los orígenes de un fenómeno, es conveniente pensar en cuanto pudo haber influido en su difusión la institución Iglesia en su accionar temprano en la provincia de Jujuy. En el caso que nos ocupa entrando a Susques desde San Pedro de Atacama. Pensamos en ello a partir de la tesis sostenida, desde hace algunos años, por etnohistoriadores especialistas en crítica de documentos de cronistas de los siglos XVI y XVII en Perú. Estudiosos que, como Henrique Urbano han cuestionado la tesis de la supuesta veracidad de la transcripción textual de los mitos que remiten a un origen prehispánico. Ello en cuanto, en realidad, fueron transcripciones realizadas muchos años después de la Conquista española, por personas con poco conocimiento de la lengua quechua y luego reinterpretadas sucesivamente por otros cronistas ligados a la institución religiosa católica; tal cual fuera explicitado en los relatos míticos estudiados por Urbano quien realiza un minucioso trabajo de separación o desbrozamiento de lo que es tradición mítica precolombina y tradición teológica española (Urbano 1993).

Es necesario, entonces, dejar de tentarnos por conexiones demasiado fáciles que nos hacen "saltar" siglos de historia en una apresurada interpretación. Siglos que no sólo pueden contarse en años pues se han producido en esos años cambios en la sociedad, en la cultura, en la vida concreta de los hombres, en los significados que han sido otorgados a las personas y las situaciones. Desde el Folclore ello nos hace pensar en los distintos conductos por los que viaja un relato y las transformaciones que éste experimenta en esa transmisión conductual. Diversos estudiosos (Fine 1994; Klintberg 1995; Mullen 1994) han comprobado la cantidad de conductos por los que puede transmitirse un ítem narrativo. En el caso de la puna y quebrada jujeñas los conductos, de hecho, pudieron ser variados: transmisión generacional, viajes, migración, medios escritos como el libro o el diario, la prédica de la Iglesia, el acceso a estudios antropológicos, el contacto con profesionales y turistas que llegaron a la zona.

¿QUÉ ESTUDIA HOY LA DISCIPLINA DEL FOLCLORE?

Por el concepto de folclore al que adhiere Eric Boman tampoco es casual la elección de una determinada clase de personas para realizar sus estudios, los que él denomina indios, habitantes de zonas inhóspitas y despobladas, alejados de contactos con centros poblados: las clases rústicas. Recordemos que trabaja, especialmente, en la puna de Susques, territorio recién anexado a Argentina y con escasa población (toda ella dedicada a la actividad pastoril). Desde hace décadas el Folclore ha realizado un viraje fundamental en este sentido pues ya no estudia, exclusivamente, fenómenos pertenecientes a clases rurales, por ejemplo, sino que dirige su atención a fenómenos que pueden ser compartidos por individuos pertenecientes a diversas clases o grupos sociales, no ceñidos a una particular zona, etnía o clase social.

A partir del trabajo de Boman, pionero en la zona, y a lo largo de la mediación de una centuria se advierte, desde una mirada superficial, que, son los mismos los fenómenos sociales presentes y actuantes en la región andina de Jujuy los que hoy parecen llamarnos la atención como investigadores. Pero esa percepción primera deviene del pintoresquismo que debemos trascender pues son otras las personas que se hallan involucradas en los fenómenos sociales; son otros los enfoques teóricos que caracterizan las investigaciones, son otras las preguntas que el investigador realiza a los materiales, son otras las

metodologías que pueden utilizarse. Como toda ciencia social el Folclore ha superado anteriores paradigmas teóricos y metodológicos: se ha volcado con más énfasis a las metodologías provenientes de la Lingüística y la Semiótica en tanto las mismas también han advertido lo fructífero de un acercamiento a la Antropología y el Folclore. Y es en esa convergencia que han resultado numerosos trabajos de investigación, tanto en Argentina, como en Estados Unidos, Europa y otros países latinoamericanos. El Folclore se impone la profundización en los conceptos teóricos y problemáticas que son preocupación de nuestra época y a ellos se dirige en las investigaciones que realiza: el tema de las minorías étnicas, la etnicidad, la visión del otro, los particularismos étnicos, las transformaciones identitarias, la intertextualidad, las tradicionalizaciones y retradicionalizaciones, la construcción de imágenes de grupos sociales, entre otros temas.

Estas grandes problemáticas, así enunciadas en su generalidad, son abordadas partiendo de expresiones concretas de diversa materialidad significante, tales como: la vivienda, las comparsas de carnaval, la "actuación" de los colectiveros, los chistes, las leyendas de creencia, las anécdotas, los apodos, el baile del candombe, las "actuaciones" del grupo "La renga", las señaladas, las ofrendas a la Pachamama, la fiestas de la religiosidad popular, el lenguaje de los periodistas y otros. Justamente, una de las definiciones de folclore que aquí manejamos y que guían las investigaciones en Argentina desde los años 80, pertenece a Martha Blache y Juan A. Magariños de Morentín (1980-1992). La misma establece como una de las condiciones básicas para la delimitación y estudio de un fenómeno folklórico, su perceptualidad; para que éste pueda ser estudiado en su calidad de mensaje. Es decir atendiendo a la forma que posee, a los contenidos significativos que transporta en su circulación, así como al grupo que permite delimitar. En los casos que el investigador se lo proponga, la forma y el contenido significativo permitirán recuperar la episteme comunitaria del grupo que sustenta los comportamientos presuntamente folclóricos.

DE CAMBIOS Y TRANSFORMACIONES CULTURALES EN EL ÁREA DE QUEBRADA Y PUNA JUJEÑAS

Se han producido cambios importantes en el área andina jujeña a nivel sociocultural; y mucho más si tenemos en cuenta la sistemática destrucción de la cultura y lengua quechua que se comenzó hace 100 años y que se instrumentó con la constitución del Estado Nación por la institución escolar y otras agencias estatales. El cierre de las minas con su secuela de despoblamiento en la puna, al faltar oportunidades de educación y trabajo han aumentado este proceso, y el auge indiscriminado de los medios de comunicación aún necesitan de un adecuado estudio en cuanto a sus efectos sobre la población puneña y quebradeña. Un siglo de migraciones de población boliviana. Un siglo de cambios económicos. Cambios políticos a lo largo de una centuria, cambios sociales también, especialmente la modificación en el status sociocultural de muchos de sus habitantes.

La puna y Quebrada justamente, por ser frontera es un área que ha recibido y aportado innumerables influencias culturales desde épocas prehispánicas. Acercándonos un poco más en el tiempo, ya en el siglo XIX se registra el proceso de influencia de la cultura gaucha, traída desde el Sur del país por las masas de ejércitos, primero patriotas y luego montoneros, que pasaron por la región de la Quebrada de Humahuaca y la preñaron de simbología gaucha: vestimenta, comidas, uso de caballos para transporte, apero del caballo, bailes, entre otras, además de la bandera argentina, símbolo de una nacionalidad recién estrenada.

Durante todo el siglo XX, irrumpe la migración boliviana, especialmente a lo largo de la Quebrada de Humahuaca hasta San Salvador y luego más al Sur. Vinieron en oleadas, respondiendo a razones diversas según la situación económica y política de ambos países. También irrumpieron en la Puna, atraídos por la novedad de las explotaciones mineras. Gente proveniente tanto del campo como de las ciudades que no vino sola, pues trajo su familia y su cultura a cuestas. De hecho denominamos como migración boliviana a la que se diera en este siglo, fundamentalmente, pero en realidad, toda la Quebrada y Puna ha sido constantemente zona de frontera entre ambos países, por lo tanto zona de confluencia y tránsito de personas.

Menciono aquí, solamente algunos factores que han modificado en los últimos años y en diverso grado la fisonomía ancestral que muchos tradicionalistas acérrimos reclaman para las expresiones culturales jujeñas: los medios de comunicación, la influencia de la cultura boliviana, la búsqueda del turismo como fuente de recursos, la migración desde el Sur, los políticos que realizan campañas, la influencia del Estado argentino a través de la diversas instituciones que actúan en el área. Pero las concepciones actuales de la disciplina del Folclore conciben y estudian el cambio en los fenómenos en relación a otros cambios en la cultura y la sociedad. Solo ciertas concepciones perimidas ya hace mucho tiempo en el ámbito de las ciencias sociales postulaban la desaparición del folclore en virtud de la desaparición del hombre rural y/o los productos que él realizaba.

LOS FENÓMENOS FOLCLÓRICOS HOY

¿Están vigentes los fenómenos folclóricos que estudia Boman en Jujuy en las preocupaciones de hoy, a 100 años de la Expedición?

Los fenómenos relevados por Boman podrían ser estudiados, a la luz de los conceptos vigentes hoy en día, con las preguntas que los investigadores les realizaran. *La presencia de las apachetas* y su significado grupal, las *ceremonias de las marcas del ganado, las ofrendas e invocaciones a la Pachamama, la ceremonia de apertura de canales, la ceremonia de siembra, los relatos orales, las creencias en el pujío u ojo de agua, las ceremonias de casamiento y entierro, la ceremonia del día de Todos los Santos, el lavado de las prendas del difunto*. Seguramente ha habido cambios en la forma de muchas de estas expresiones. Y seguramente, también, cambios en lo que se refiere a su significación grupal. Son los mismos y, a su vez, otros, los textos rituales, las creencias y relatos que esperan una lectura semiótico cultural.

¿EXISTEN NUEVOS FENÓMENOS QUE PUEDAN CONSIDERARSE FOLCLÓRICOS?

En los últimos años el ritual de *dar de comer a la tierra* a lo largo de la Quebrada de Humahuaca ha ido modificando, en algunos casos, su carácter eminentemente doméstico, manteniéndolo con más fuerza, en el resto del área andina jujeña. Ha pasado a ser público y semipúblico, pudiendo ser interpretado, también, como una manifestación de identidad. Ello es así, en la medida que se lo incluye en la programación de los festivales de los pueblos, en los actos que organizan los grupos que reivindican su identidad aborigen, en los desentierros del diablo del carnaval que realizan las comparsas. Todos estos, actos formales que implican una elaborada ritualidad y que se realizan, principalmente, entre los miembros del grupo. Pero, el ritual es practicado, también, por residentes en San Salvador que concurren a la Quebrada y desean sentirse partícipes de este acto aunque no puedan comprenderlo y/o vivenciarlo en su totalidad por pertenecer a otra cultura. También existen casos en que el ritual es realizado por políticos y funcionarios del gobierno, para los cuales, el participar en el rito, asume también, un específico sentido de reconocimiento a su investidura, al par que les permite mostrarse en compañía del «pueblo». Sería interesante, quizás, estudiar la significación que este ritual adquiere para todos aquellos que asisten al mismo, el cruce de significados que se producen en el específico momento de la actuación de *dar de comer a la tierra*, además del estrictamente devocional que manifiestan los creyentes.

En este sentido también podemos ver a *la señalada de animales*, la cual se hace, según opinión de algunos, con un sentido «turístico» pero que, a nuestro juicio, es emergente de un nuevo momento en las expresiones folclóricas de la Quebrada y Puna jujeñas. Se la desgaja de su contexto original en el campo de los dueños del ganado y se las ofrece en distinto lugar y ocasión, como por ejemplo, eventos, tales como festivales auspiciados por organizaciones aborígenes y/o vecinales y/o locales. Ese, al parecer, similar fenómeno, puede interpretarse también, como la presentación de un símbolo étnico, la manifestación de un sí mismo comunitario que ahora se muestra con orgullo y sin temor al prejuicio o la discriminación que imperara durante siglos. No es que el prejuicio o la discriminación hayan desaparecido, pero los nuevos movimientos sociales de los que forman parte estos actores sociales son ahora conscientes de su poder y de su capacidad de interlocutores válidos ante diversos organismos del Estado.

Quizás podríamos hablar de fenómenos de retradicionalización (Fischman-Bialogorski 2001) en cuanto la sociedad, los grupos sociales toman un ritual anteriormente propio de un contexto doméstico, devocional y lo recontextualizan en la escena pública de Festivales, actos institucionales resemantizándose en los nuevos contextos en los que emergen.

Se ha invertido la situación. Las organizaciones aborígenes con su organización de festivales, las comparsas de carnaval con sus bailes que se asimilan en lo formal a las pasadas del Carnaval de Oruro, la gente anónima, posee un patrimonio cultural que es envidiado y que no puede ser soslayado, prejuiciado, discriminado. Al menos no en público. También se advierte aquí que los movimientos sociales de corte aborigen, como las nuevas comparsas, no necesitan intermediarios para intervenir en las distintas esferas política y pública. Se asumen como sujetos, representantes de sus propias organizaciones, con una ideología definida, con reivindicaciones concretas y a partir de allí gestionan y peticionan. En una etapa de la vida argentina en que lo político (los partidos políticos) y el Estado (en sus distintas instancias) han perdido credibilidad las Organizaciones Indígenas no confían sus asuntos en manos de mediadores oficiosos. Y si lo hacen son conscientes de los riesgos que tales mediaciones pueden ocasionar. Es esta una etapa de descreimiento hacia las instituciones de la que participa todo el pueblo argentino, solamente que aquí las describimos para las Organizaciones, las cuales quizás estén, en cierto sentido en una posición de ventaja justamente, a causa de su misma organización. No son individuos aislados mordiendo

su bronca y su desesperanza. Ya desde antes del reconocimiento por la Constitución Nacional de las Organizaciones Aborígenes, éstas han crecido en número, realizan sus encuentros, se vinculan con otras del continente. En el plano local invitan a los funcionarios públicos a algunos de sus encuentros y solicitan las ayudas o reclaman por sus derechos. Quizás esta visibilidad provocada por las manifestaciones potencialmente folclóricas de las que aquí damos cuenta sea una suerte de autoafirmación de estos grupos (aborígenes, comparsas) una estrategia para devenir en un otro con suficiente entidad como para ser tenido en cuenta como sujeto que interpela ante los diversos poderes del Estado.

La «whipala», la bandera del Tahuantisuyo que ondea en las señaladas quebradeñas, las palabras quechuas que son invocadas «ama sua, ama kella, ama.....) y la mención discursiva a las raíces incas por parte de las diversas organizaciones, nos refiere, según algunos estudiosos (Flores Ochoa 2000 - Tamayo Herrera 1994)) a un movimiento incanista que, surgido en el Cuzco, parece extenderse a gran parte del área andina. Aseveración ésta que podríamos corroborar en cuanto conocemos que, desde hace pocos años se celebra, aquí en Jujuy, el Inti Raymi, en la localidad de Huacalera, situada en el Trópico de Capricornio. No es casual esta celebración pues se ha constatado que existen celebraciones similares en gran parte del distrito de Cuzco, Apurímac, Puno, e incluso Bolivia y Madrid y que se han ido incrementando en número desde que comenzara a celebrarse este ritual en la década del 50 en Cuzco (Flores Ochoa 2000: 135).

Quizás ellas constituyan la manifestación de un principio enqa, tal cual lo postula Flores Ochoa para Perú, en el sentido de «arquetipo, fuerza creadora y ordenadora, generadora de vida, fuente de felicidad, propiciador de bienestar material y espiritual» (Flores Ochoa 2000:125). Debería ser materia de una investigación.

NOTAS

1) Esta ponencia se ofrece como resultado de parte de las reflexiones suscitadas por la revisión bibliográfica realizada en el marco del Proyecto «Folclore andino. Identidad, patrimonio y desarrollo», el cual se halla subsidiado por la Secretaría de Ciencia, Técnica y Estudios Regionales.

2) «Las formas narrativas de circulación oral.....cualesquiera que sean las adjetivaciones que se utilicen para referirse a estas especies narrativas, ya sea «orales», «tradicionales», «populares» o folclóricas», ellas cubren un amplio espectro de formas y contenidos expresados en prosa o en verso, que van desde cuentos, mitos, leyendas, adivinanzas y proverbios, a coplas y romances, entre otras» (Blache 1994:7)»

3) Integran la categoría leyendas de creencia aquellos relatos que incluyen en su estructura un núcleo semántico central de tipo mítico que exige una toma de postura por parte de quien lo narra. Este núcleo es el invariante de sentido que se mantiene en todas las versiones. Estas se ubican en un tiempo y espacios cercanos al narrador, a los que él detalla. Las versiones pueden variar en su trama argumental, en su anclaje temporo-espacial, en los recursos estilísticos utilizados, pero el núcleo sémico de la creencia se mantiene a lo largo de las distintas versiones. Por tanto, la creencia, se alimenta constantemente con cada nueva versión (Losada 1994). Son ejemplos de leyendas de creencia en Argentina: la Mulánima o Almamula, el Familiar, el Lobisón, el Estudiante de Magia, los Espantos, entre otros.

BIBLIOGRAFÍA

BIALOGORSKI, M. y F. FISCHMAN (2001) Comunicación personal.

BLACHE, M. (1991) Folklore y nacionalismo en la Argentina: su vinculación de origen y su desvinculación actual. Revista de Investigaciones Folklóricas 6.

BLACHE, M. (comp.) (1994) Narrativa folklórica (I). Centro Editor de América Latina. Buenos Aires.

BLACHE, M. y J.A. MAGARIÑOS DE MORENTIN (1980) Enunciados fundamentales tentativos para la definición del concepto de folklore. Cuadernos 3. Centro de Investigaciones Antropológicas, Buenos Aires.

BLACHE, M. y J.A. MAGARIÑOS DE MORENTIN (1992) Enunciados fundamentales tentativos para la definición del concepto de Folklore. 12 años después». Revista de Investigaciones Folklóricas. Volumen 7.

BOMAN, E. (1992 [1909]) Antigüedades de la región andina. Ed. Universidad Nacional de Jujuy, San Salvador de Jujuy.

CORSO, R. (1966) El Folklore. Editorial de la Universidad de Buenos Aires. Buenos Aires.

FINE, G.A. (1994 [1986]) Rumores de expiación: leyendas mercantiles y beneficencia empresaria. En: Narrativa Folkórica I (comp. Martha Blache). Centro Editor de América Latina. Buenos Aires.

FLORES OCHOA, J.A. (2000) ...en el principio fue el inka: El ciclo del Inti Raymi cuzqueño. Desde afuera y desde adentro. Ensayos de etnografía e historia del Cuzco y Apurímac. National Museum of Ethnology. Osaka.

KLINTBERG, Ben Alf (1995 [1981]) Las leyendas modernas migratorias en la tradición oral y en los periódicos. En: Narrativa Folklórica II (comp. Martha Blache). Fundación Argentina de Antropología, Buenos Aires.

LOSADA, F. (1994) Aparece el Familiar jujeño. Revista de Investigaciones Folklóricas 9. Fundación Argentina de Antropología.

MULLEN, P.B. (1994 [1972]) Teoría de la leyenda moderna y el rumor. En: Narrativa folklórica I (compiladora: Martha Blache), Centro Editor de América Latina, Buenos Aires.

TAMAYO HERRERA, J. (1994) El inkaismo: una constante de la mentalidad andina. Andes N° 1. Cusco, Perú.

URBANO, H. (1993) La figura y la palabra. Introducción al estudio del espacio simbólico andino. Mito y simbolismo en los Andes. Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de Las Casas”. Cuzco. Perú.