

# La orfandad de los objetos. Construcción, usos y desusos del concepto "devociones/canonizaciones populares" a partir de un análisis de trayectorias de enseñanza en la carrera de Antropología de la Universidad de Buenos Aires (1950-1984)

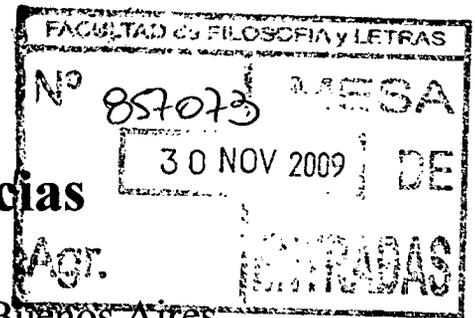
Autor:  
González Pedemonte, María Silvia

Tutor:  
Roca, Alejandra

2009

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Licenciatura de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Ciencias Antropológicas

Grado



# Tesis de Licenciatura en Ciencias Antropológicas.

Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.

Tesis  
14.3.9

Título: “La Orfandad de los objetos. Construcción, usos y desusos del concepto “devociones/canonizaciones populares” a partir de un análisis de trayectorias de enseñanza en la carrera de Antropología de la Universidad de Buenos Aires (1950-1984).”

María Silvia González Pedemonte  
L.U.: 25.449.867.

Directora: Mg. Alejandra Roca.

Noviembre 2009.

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES  
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS  
Dirección de...

## INTRODUCCIÓN:

*"Nuestros trabajos expresan no sólo nuestra capacidad o posibilidad etnográfica y reflexiva sino aspectos de nuestra propia existencia, que a veces aparecen ocultos, larvados, poco expresados, pero que "están ahí".*

(Eduardo Menendez, "Las furias y las penas. O de cómo fue y podría ser la Antropología.")

Investigar aspectos de la Historia de la Teoría implica la oportunidad y el desafío de reconstruir caminos sinuosos en este caso, siguiendo la trayectoria de la construcción de un objeto de estudio: las *creencias y canonizaciones populares*.

Esas trayectorias nos hablan de los sujetos que intervinieron en ese proceso, de los "linajes" teórico-conceptuales de los cuales provienen y de los que eventualmente generaron (Peirano 2006, Llobera 1980)

Las trayectorias nos incluyen, desde el momento en que empezamos a recorrerlas, porque parten del hecho de que recogimos algún aspecto de la historia disciplinar con la cual nos hemos sentido identificados: con teorías, con autores, con objetos.

Comencé mi investigación en el marco del Seminario Anual de Antropología Histórica (en la carrera de Antropología) sobre la *Devoción Popular a la Difunta Correa*, fruto de mi interés sobre los fenómenos religiosos.

Desde el primer esbozo de mi interés sobre el tema de las *canonizaciones populares*, se sucedieron muchas preguntas, algunas respuestas y sin lugar a dudas, varios giros inesperados que llevaron a reformular mis interrogantes hasta llegar al tema que hoy me ocupa aquí. Ha sido un camino largo, en el cual observé y recogí entrevistas en varios santuarios, recorrí numerosas bibliotecas y archivos de la ciudad de Buenos Aires y la Pcia. de San Juan.

Uno de los primeros comentarios que recibí de una profesora ayudante de una materia de la carrera a la que había pedido orientación, marcó de alguna manera el destino que tomó luego mi recorrido:

P: Tu tema ya no está vigente en Antropología, los santos populares ya no le interesan a nadie... a tu tema lo tomó la Sociología.

M: ¿Por qué? ¿Estás segura?

P: Sí, si te interesa mucho quizá podrías escribir un artículo, pero no más que eso... nadie te va a querer dirigir.

Sin ahondar en la inquietud que me produjo la conversación, persistí en el camino que había tomado y el tema que había elegido. Ese recorrido inicial valió la pena ya que me permitió analizar la trayectoria histórica y social de la devoción a la Difunta Correa, desde su origen hasta el presente, las rupturas y continuidades, la vastedad de la difusión de su culto, la importancia de su influencia como símbolo representativo de múltiples identidades y, durante mi experiencia de campo en el Santuario principal en San Juan, la vigencia de la *creencia* en sus milagros.

Sin embargo, parte de la sombría opinión de aquella profesora se materializaba en la dificultad de encontrar un director a quien le pareciera que el tema fuera posible de ser llevado adelante en una tesis de licenciatura. ¿Por qué persistía yo? ¿Por qué me parecía importante?

Quizá sea necesario aclarar el punto de partida: Al analizar la historia y la leyenda de la Difunta Correa escrita en folletos, estampas y publicaciones, así como la que me contaron varios de sus devotos, observé que coincidía en líneas generales en torno a una trama básica: En el siglo XIX, alrededor de 1840, una joven mujer sanjuanina, Deolinda Correa, hija de un soldado que había luchado en las Guerras de Independencia, se casó con Baudilio Bustos, un joven criollo, con el cual tuvo un hijo. Eran momentos de turbulencia política para el país, que se encontraba dividido por el conflicto entre unitarios y federales. En este contexto, Baudilio Bustos es reclutado a la fuerza por una montonera bajo las órdenes de un caudillo que pasaba por la región necesitado de engrosar sus filas y de acopiar pertrechos, y llevado a través del desierto de Caucete rumbo a La Rioja. La joven Deolinda, desesperada, toma a su hijo siguiendo a la montonera dispuesta a cruzar el desierto para reencontrarse con su marido. A los pocos días es vencida por el agotamiento y la sed y, sintiendo próxima la muerte, sube a la Sierra Pie de Palo donde le pide a Dios que salve a su hijo. Días después unos arrieros encuentran el cuerpo de Deolinda y al niño vivo bebiendo de sus pechos. Los arrieros toman al niño y colocan allí una cruz y una placa con el nombre de la mujer, marcando el lugar.

A partir de estos datos observé algo que me pareció de una importancia radical: como relato folklórico, suponía múltiples versiones donde variaban los nombres de los protagonistas, las referencias espaciales y temporales y detalles contextuales que le aportan a la narración distintos grados de complejidad (Degh [1971] 1994). Además, en los relatos no sólo cambiaban los nombres de los personajes que intervenían en la trama, sino que esos personajes cambiaban de “bando” político, dependiendo del sujeto que

contara la historia. De esa forma, Deolinda Correa era o bien víctima de los Unitarios, o bien víctima de los Federales.

Entonces, más allá del fenómeno religioso, más allá de la complejidad y profundidad de las prácticas relacionadas al culto, lo que encontré fueron fundamentalmente *narrativas*. Los sujetos que contaban la historia de la Difunta Correa y que rememoraban su leyenda, estaban narrando acontecimientos históricos, estaban contando sucesos políticos, y de esa forma, estaban expresando una visión sobre momentos fundacionales de la historia del país, de la conformación de la nación. El vehículo principal era la *creencia*.

Más que nunca en ese momento me pareció que el tema era de interés para la Antropología, y lo era de hecho para mí como futura antropóloga. Sin embargo, el material bibliográfico específico sobre el tema confirmaba, al seguir continuidades y discontinuidades, que la producción teórica desde la Antropología había encontrado su cenit en la obra de las folkloristas Susana Chertudi y Sara J. Newbery en 1978. Había pocas publicaciones posteriores desde la disciplina, y constituían más una revisión que una nueva mirada teórica. Efectivamente, a mediados de la década de 1980, la producción teórica pasaba a ser de autores provenientes de la Sociología.

Fue en ese momento que se reformularon mis preguntas de investigación, cuando a fines de 2007, el estímulo dado por el ambiente de las celebraciones por los 50 años de la carrera de Antropología en la Universidad de Buenos Aires que se realizaría al año siguiente, me llevó a decidirme a investigar sobre las trayectorias de enseñanza.

En el marco del *Programa de Reconocimiento Institucional de Equipos de Investigación de la Facultad de Filosofía y Letras* ingresé al proyecto "*Narraciones Disciplinarias: inclusiones, exclusiones y omisiones en la enseñanza de la historia de la antropología en la carrera de Ciencias Antropológicas*" dirigido por Susana Margulies y Co-dirigido por Alejandra Roca y Liliana Raggio. En el año 2008 encaramos con los integrantes del grupo un relevamiento de repositorios documentales en el las Bibliotecas del Museo Etnográfico y de la Facultad de Filosofía y Letras, para analizar programas, guías de estudio y materiales para la enseñanza, desde la institucionalización de la carrera en la facultad.

Al investigar las trayectorias de enseñanza, podía intentar analizar cómo fueron construidos y delimitados ciertos objetos de estudio que caracterizaron a nuestra disciplina, entre ellos, a las *creencias y canonizaciones populares*. El problema surgido de una aparente "falta de interés" por parte de la Antropología, se convirtió así en un

tema de investigación. ¿Era un “objeto huérfano”? Si así fuera, ¿Cómo se podría explicar ese proceso?

Las nuevas preguntas se orientaron a analizar *cómo se estudiaron las canonizaciones populares en la carrera*, cómo se abordó la *creencia*, y por qué fue eventualmente abandonada con un posterior traspase disciplinar. Como ejemplo de caso, mi experiencia anterior con la investigación sobre la devoción popular a la Difunta Correa podía enriquecer el análisis de esos interrogantes desde una perspectiva histórica.

De esa manera, intenté problematizar y comprender qué caminos había recorrido la Antropología en nuestra Universidad al abordar las *creencias/devociones populares*, lo cual constituyó una oportunidad de recuperar una *historia teórica* (Peirano 2006).

Este proceso de desarrollo aporta datos sobre la construcción siempre compleja de un objeto de estudio por parte de una “comunidad científica”, y el interés por abordarlo, delimitarlo, sostenerlo o eventualmente abandonarlo en relación con diferentes contextos histórico-políticos y los actores implicados en dicho proceso. (Krotz, 1987)

Investigar aspectos de la Historia de la Teoría desde este enfoque supone a su vez, el desafío de reconstruir el camino complejo de la construcción de un objeto, de los sujetos que intervinieron en ese proceso, de los “linajes” teórico-conceptuales de los cuales provienen y de los que eventualmente generaron.

En este sentido, en las Conferencias realizadas en 2008 en torno a los 50 años de la carrera en la Facultad de Filosofía y Letras, fue muy recurrente escuchar por parte de los panelistas y narradores invitados (egresados de los diferentes planes de estudio a lo largo de la trayectoria de enseñanza) la mención a Marcelo Bórmida junto a la de la Escuela Histórico Cultural como una diada fundamental de los protagonismos y antagonismos de muchas épocas. Muchos otros nombres surgían también dentro de ese marco: Imbelloni, Palavecino, Marquez Miranda, Menghin, entre otros.

De hecho, nos encontramos con sorpresa, escuchando una historia (a través de las muchas historias que fueron contadas allí) que superaba la mera posibilidad de que un estudiante o reciente egresado como era en mi caso, no hubiera tenido, por proponer una hipótesis, mayor interés por preguntarse por la historia de la disciplina en el país. Simplemente era un *universo* de personas, sucesos histórico-políticos, escuelas teóricas, militancias, que nunca había imaginado existentes en tal dimensión en toda mi vida de estudiante. Insisto, la primera intuición no se vincula con haber sido una estudiante desinteresada por el pasado, sino que ese pasado estaba muy asociado a una historia

que, daba la sensación, hacía tiempo no se contaba, o más bien, no se volvía a contar, por lo menos con ese nivel de apertura.

La enorme carga afectiva de los relatos y recuerdos, lo complejo y abigarrado de las narrativas, de las trayectorias y visiones, me hicieron tomar conciencia de lo vasto y cercano de esa historia, justamente porque quienes la contaban *habían estado allí y todavía estaban aquí*. A un despliegue de recuerdos que suscitaban sonrisas espontáneas, seguían las anécdotas (casi “fantásticas” para el observador presente) de la vida dentro del Museo Etnográfico o en otros edificios donde transcurrió la vida de la carrera, militancias, pensamientos políticos antagónicos, movilizaciones estudiantiles, intervenciones, formas de hacer trabajo de campo en aquellos días, materias que se habían cursado, despliegues de objetos de estudio en los diferentes momentos de esa historia que cautivaba por lo exótico, y hasta divertido: *cuántas plumas tenía un tocado kwakiutl, diferenciar una raedera de un palo de cavar, análisis del “epipaleolítico”, entre muchas otras.*

Sin embargo, cada vez que se tocaba el tema de la formación, el nombre de Bórmida volvía a surgir, la escuela histórico cultural, luego la fenomenología, a la que me extrañaba oír nombrar con desdén, dada su amplia circulación y utilización como escuela teórica en nuestros días. Con el correr de los días y relatos quedaba cada vez más claro que Bórmida había tenido un rol contradictorio, una personalidad intensa acompañada de una fuerte presencia teórica e ideológica permanentemente cuestionada. Su trayectoria había comenzado con la Escuela histórico Cultural y posteriormente había devenido en una propuesta teórica llamada “fenomenología tautegórica” que aunque había sido “*una de las pocas propuestas teóricas en el desarrollo de la carrera*”, era “*acientífica e inconducente*”, según varios egresados manifestaron.

En esas Jornadas, la lectura política del pasado ocupaba un papel fundamental. Era, en la mayoría de los casos el código a través del cual se contaron las historias. Los sucesos políticos ocurridos en el país y el mundo iban enmarcando toda la construcción de las historias.

Al analizar para este trabajo algunos aspectos de la trayectoria de la Escuela Histórico Cultural en Argentina y su relación con los estudios sobre creencias/canonizaciones populares, las filiaciones, los vaivenes y muchos de esos linajes explícitos y ocultos en la formación cobraron sentido. Sin embargo aún hoy, considero que no fue fácil

encontrar publicaciones que trataran en profundidad y extensión la historia teórica de dicha escuela, más allá de la crítica política o metodológica.<sup>1</sup>

En este sentido, al abordar el análisis de un programa de enseñanza, la relación que establecemos con los profesores del pasado y con los contenidos, es una suerte de *conversación*, que al no poseer un interlocutor presente, un “otro”, requieren de nosotros que acudamos no sólo a fuentes secundarias, sino a los testimonios de los que fueron alumnos y/o profesores en distintos momentos, que protagonizaron esos períodos, ayudándonos a interpretar las respuestas posibles a nuestras preguntas<sup>2</sup>. De esta forma intentamos reelaborar el camino haciendo un camino propio, que a la vez participa en la construcción de conocimiento, haciéndonos espacio en la *historia teórica*. (Peirano 2006). La propia formación es la base de nuestras indagaciones.

Lo interesante de los programas de estudio es cómo van mostrando el devenir de los contenidos, los autores a ser enseñados, las selecciones hechas por el profesor a cargo en un momento dado, los cambios de profesor y con ellos los cambios de contenidos, las filiaciones personales que van surgiendo del entramado que el programa representa respecto del contexto histórico y académico.

Algunas marcas discursivas constituyen “pistas” que llevan a indagar sobre relaciones e intertextos en el marco más amplio de la carrera y a la situación de la carrera en un momento histórico y político dado. En articulación con la bibliografía que ilustra esos distintos momentos, se hacen visibles las narrativas (disciplinares en este caso), que como lo plantea Elinor Ochs (2000) son un “género fundamental que organiza los modos en que pensamos e interactuamos unos con otros a través de un enorme espectro de formas discursivas”, y, como propone Byron Good (1996) son un medio para organizar e interpretar la experiencia, interaccionar con ella y producir sentido.

Además, resulta emocionante *conversar* (en cierta forma) a través de los documentos con los profesores del pasado, como Lafón, Chertudi o Cortazar. Al ver los viejos programas nos escandalizamos, nos sorprendemos, nos emocionamos, nos hacemos infinidad de preguntas, vamos entendiendo y desnaturalizando supuestos y

---

<sup>1</sup> Han tratado distintos aspectos de la trayectoria de la Escuela Histórico cultural y sus representantes en Argentina Madrazo (1985) Garbulsky (1991), Reynoso (2006) Perazzi (2003), entre otros, aunque encuentro que un tratamiento histórico-teórico se comienza a dar más profundamente en los últimos años.

<sup>2</sup> En el marco de esas conferencias por los 50 años de la carrera, los testimonios compartidos por los egresados de distintos planes de estudio (algunos de ellos profesores actuales y a la vez, mis profesores durante mi formación) fueron una oportunidad de hacerlo. También realicé entrevistas informales con algunos de ellos, y otros investigadores vinculados a la temática.

resignificando otros, a veces confirmándolos. De cualquier forma, el esfuerzo que supone sistematizar la documentación vale la pena el proceso de análisis.

Teniendo en cuenta estas consideraciones, esta investigación se encuentra recorrida por tres ejes: Por un lado, la historia de la disciplina, (su desarrollo), las condiciones de producción en el ámbito local y su relación con el exterior. Por otro lado, las *creencias y canonizaciones populares* en tanto objeto de estudio, y las continuidades y discontinuidades de su inserción disciplinar. Por último, la relación entre los dos primeros ejes y un ejemplo de caso, - estudios sobre la *Difunta Correa* - y sus implicancias específicas en programas de enseñanza e investigaciones. Esto supone una mirada que contempla movimientos al interior del objeto y al exterior de este. Desde una visión histórica de la Antropología, intentaré tomar el objeto particular "*canonizaciones populares*".

En el Capítulo 1 presentaré los encuadres teórico-metodológicos a través de los cuales presento el problema de investigación, deteniéndome en las implicancias de la perspectiva histórica del análisis de la teoría, el problema de la creencia como objeto de interés antropológico y la cuestión particular de las canonizaciones populares. En el capítulo 2 desarrollaré un análisis orientado a historizar el concepto de creencia en antropología, a partir del surgimiento del Romanticismo como articulador de desarrollos disciplinares en el Folklore académico y la antropología alemana. En este sentido, La relación entre Antropología e Historia, relacionada con lo anterior, ha determinado maneras diferentes de tratamiento de las creencias, lo que será desarrollado en el Capítulo 3.

El capítulo 4, recorre las trayectorias disciplinares en nuestro país en cuanto a la influencia de las corrientes idealistas en Argentina y la reacción antipositivista a principios del siglo XX. El objetivo es observar cómo se encuadra el estudio de las creencias y canonizaciones populares en las primeras producciones de la disciplina, fundamentalmente a través de la constitución del campo del Folklore. Esto nos muestra cómo diferentes investigadores empiezan a tratar e individualizar el tema.

A partir de lo anterior, en el capítulo 5, analizo el proceso de construcción de las creencias/devociones populares como objeto de estudio en la carrera de Antropología en la Universidad de Buenos Aires, recorriendo en los programas de enseñanza y en publicaciones su trayectoria, observado qué docentes e investigadores se especializaron en la temática, así como el momento de "apogeo" en el tratamiento de ese objeto. El ejemplo de caso como mencionamos, es el fenómeno *Difunta Correa*.

Finalmente en el capítulo 6, observo cómo la temática sale de los programas de enseñanza y pasa a ser objeto de interés por parte de otras disciplinas, presentando algunas posibles explicaciones al respecto, junto a mis reflexiones finales.

Mirar a la Antropología desde una perspectiva histórica (y mucho más si se trata de *la propia* Antropología), a los procesos de construcción de sus objetos de estudio e interés disciplinar, supone tener en cuenta en forma constante los distintos contextos socio históricos en los que ésta se fue desarrollando. En este sentido, la importancia de los procesos políticos que se van sucediendo y que se encarnan en actores específicos en una comunidad educativa y profesional, llevan a quien intenta investigarlos a sortear el dilema de transitar a medio camino entre las historias y las genealogías, y a sumergirse en las visiones marcadas por las distintas subjetividades de quienes las narran. Asimismo y fundamentalmente, se trata de intentar dilucidar cómo a través del estudio de la historia de la enseñanza de la disciplina, esos actores han tratado de explicar una realidad social cambiante, a la vez que observamos cómo los cambios en los cánones de racionalidad científica en ciencias sociales cambian de un período a otro. (Llobera 1980:12)

Siguiendo a Llobera (1980) podemos decir que

*“(...) las historias de una disciplina no son textos ‘inocentes’ como puede parecer. (...) el papel del verdadero historiador de la antropología debe actuar de forma similar al antropólogo de campo. Ambos cotejan genealogías y ambos deben saber que dichas genealogías no pueden darse por válidas directamente. En tanto que ideologías, las genealogías no se han creado para explicar la historia sino para justificar la estructura del presente.”*

## CAPÍTULO 1:

### Encuadres Teórico-Metodológicos: presentación del problema y antecedentes

Para comenzar este capítulo, y siguiendo a Peirano (2006), sostendré que perseguir la historia de un proceso disciplinar apuntando a recuperar una historia teórica, supone entender una configuración opuesta a la teoría como eterna e inmutable, en donde la perspectiva teórica emerge en distintos papeles y en la cual se pueden observar constantes transformaciones como un fenómeno vivo. La antropología representa la posibilidad de reflexionar sobre fenómenos sociales teniendo en cuenta el contexto y la comparación en una práctica atenta a las dimensiones del lenguaje y la cultura. De esta forma, recuperamos el concepto de Teoría vivida como una acción permanente, un movimiento continuo caracterizado por el desenvolvimiento general de la disciplina y sus configuraciones particulares. Las nociones de tiempo y espacio son centrales para un examen de acción social y para la apreciación de la trayectoria de la antropología como un fenómeno intelectual y cultural. Concebir la *teoría vivida* sugiere, por lo tanto, la existencia de dimensiones políticas en su práctica. Los aspectos políticos de la disciplina están siempre en acción, manifestándose en el modo de concebir su historia y/o en las alternativas metodológicas. Sin embargo, esto no significa que debamos concebir a las tradiciones intelectuales como isomórficas respecto de los procesos socio-políticos, pues de este modo podría subestimarse la índole -con frecuencia- crítica de la producción intelectual.

La *teoría vivida* se relaciona entonces, con una *Historia teórica*, que es el resultado de continuas reconstrucciones de teoría que permiten iluminar datos nuevos como fenómenos internos a la práctica disciplinar. Dichas prácticas establecen un linaje no sólo de profesionales, sino también de preguntas, problemas y cuestionamientos teóricos heredada por las nuevas generaciones que procuran responderlos y de esta manera, llegan modificados a sus descendientes. (Peirano 2006, G. Pedemonte, Torre y Heredia, 2009)

Un ejemplo de esos procesos puede observarse en la propia historia de esta tesis.

En lo que respecta a las canonizaciones populares, mi interés se vio modelado por una situación específica: me interesaban los fenómenos asociados a la Religión, los sistemas de creencias, los procesos y la agencia de sujetos particulares y colectivos en cuanto a la experiencia de la religiosidad. Al elegir como tema posible de tesis los procesos de

construcción de la devoción popular a la Difunta Correa y elaborar el estado de la cuestión, las dos áreas de la antropología en las que mi análisis encuadraba con más soltura eran las de Antropología Simbólica y Folklore. Al profundizar la búsqueda de bibliografía específica, la Antropología Simbólica me proveía de algunas herramientas teóricas muy valiosas para el análisis, pero era el Folklore, como área de estudios en la carrera y en la Universidad, la más prolífica en cuanto a material producido. El trabajo principal desde la Antropología en la carrera en cuanto a las canonizaciones populares en general y a la Difunta Correa en particular, fue y es el de las folkloristas Susana Chertudi y Sara J. Newbery: "La Difunta Correa", del año 1978<sup>3</sup>.

El proceso de indagación y búsqueda en retrospectiva, de fuentes y bibliografía impone la sensación de una "senda". Un recorrido señalado por referencias de textos a otros textos, de nombres a otros nombres que se sigue con la sensación de que es un camino ya configurado, que se recorre porque su existencia como camino nos precede. De allí surge una intuición, de que tal como uno camina por una calle porque justamente fue construida por alguien con ese fin (la de transitar y eventualmente albergar lugares o espacios), la trayectoria de investigación de un objeto de interés disciplinar se nos presenta como forma de experiencia y de aprendizaje en la que se reaprende toda la historia del objeto y del proceso en sí. Se va siguiendo la senda hacia el pasado de aquellos que ya han investigado un tema, recorriendo los mismos caminos, aunque con la ventaja de mapas actualizados por muchas preguntas ya respondidas. Ese proceso implica hacer un camino propio. Así la *teoría vivida* actualiza esa historia mostrando otras redes paralelas a las que nos muestran los protagonistas de las historias ya

---

<sup>3</sup> Algunas producciones locales que han tratado el tema de las canonizaciones populares y la religiosidad popular se vinculan con aproximaciones tales como:

Miranda (1963); Cáceres Freyre (1969); Büntig (1970); Ratier (1972); Chaves (1977); Horvath (1977); Maurici (1977); Chumbita (1999, 2000); Chertudi y Newbery (1966-67, 1978); Newbery (1979); Paris (1988); Silla (2000); Cirio (2000); Martín, E. (2003, 2004, 2007), Colluccio (2003, 1999), Calzato (2004); M. de Hoyos y Migale (2006); Escolar (2007), M.E. Chapp et al. (1991), Carozzi (1994) Frigerio (1994), Tarducci (1994); R. Dri (2003a, 2003b), Massolo (1994), Carozzi (2005), Kraustofl (2001, 2002), Martín, A. (2002).

Otras obras existentes y dedicadas a la Difunta Correa pertenecen al ámbito de la Literatura. Entre ellas: La Difunta Correa, de A. Pérez Pardella (1975), Difunta Correa: protectora de los humildes y enfermos de A. C. Fernández (2003), Difunta Correa: novela histórica de L. Campbell (1978) (esta obra fue llevada al cine y fue protagonizada por la autora), Difunta Correa de M. Martos (1997), (el autor también realizó una obra de teatro estrenada en Buenos Aires en la década del 70'), La Difunta Correa de J. L. de la Torre (1973), y La Difunta Correa: Testimonio de un milagro de amor de J. Victoria (1999), Lojo, (2007). En general, se trata de versiones con distintos grados de similitud entre ellas, con una marcada estilización de la narrativa de la historia.

transitadas, lo cual implica que al volver nuestra mirada sobre ello, ya estamos produciendo conocimiento, que deviene en *historia teórica*. (Peirano 2006).

Junto al trabajo de Chertudi y Newbery, muchos otros títulos y otros autores surgían desde la literatura antropológica, de los que sobresalían los nombres de investigadores y profesores de la carrera, algunos de ellos en actividad, lo cual requería la inmediata puesta en contacto para pedir orientaciones, consejos y nuevas referencias de boca de aquellos que tenían más camino recorrido. En ese intercambio exploratorio, surgía de lecturas y charlas con los profesores que las devociones populares parecían ser un tema “añejo”, o quizá surgir de un pasado no demasiado, pero lo suficientemente lejano. Al momento de proveer referencias actualizadas, las lecturas y autores remitían más bien al campo de la Sociología.

Teniendo en cuenta que las fronteras actuales entre la Antropología y la Sociología son difusas, en esa primera instancia, no representó un obstáculo para mi investigación el hecho de utilizar los aportes teóricos de la Sociología de la Religión, teniendo en cuenta que en los últimos años, la producción en ese campo creció notablemente, articulándose con la producción Antropológica de la Religión.

Basta observar la nómina de investigadores e investigaciones de Religión en los Congresos de Antropología y Sociología y se observará que quienes encabezan dichos estudios en las principales facultades de la Universidad de Buenos Aires e Institutos Nacionales de Investigación son sociólogos y antropólogos que utilizan marcos teóricos en común.

Retomando el concepto de *historia teórica*, la configuración del linaje de profesionales, preguntas y cuestionamientos teóricos que en este caso yo había heredado, no representaba cuestionamientos hacia la *trayectoria en si* del estudio de las devociones populares, a los campos disciplinares que lo habían configurado como objeto de estudio e interés, ni a las causas u orígenes de la diversidad actual de los enfoques teóricos: representaba la *aceptación* de esa historia teórica a la que yo sumaría nuevas inquietudes. Éstas se relacionaban con una mirada que buscaba incluir la perspectiva histórica, a través de la cual analizaría aquello que a mi entender, surgía de mi lectura de los relatos de la leyenda de la *Difunta Correa*: las narrativas de la conformación de la Argentina como estado-nación y el conflicto unitario-federal. De esa forma, la *creencia* de los sujetos en el personaje como un símbolo alrededor del cual se organizaron identidades sociales diversas y complejas, estarían atravesadas por dimensiones socio-políticas e históricas de muy variado orden, por las cuales se entablarían luchas por la

significación. Ambas miradas (la histórica y la simbólica) eran importantes en mi idea de investigación.

Como precedente, el trabajo más importante hecho desde la Antropología hasta el presente, seguía siendo el de las folkloristas Chertudi y Newbery (1978). Los textos posteriores, fueran éstos antropológicos o sociológicos hacían referencia a ese trabajo, y algunos usaban incluso sin cuestionarlas, algunas categorías de análisis introducidas por

? | las autoras (como por ejemplo su definición de la devoción a la Difunta Correa como "complejo cultural" (Chertudi y Newbery 1978:7) Después de ese trabajo, los textos y la reflexión teórica sobre la temática desde la antropología -en especial sobre el fenómeno *Difunta Correa*- se hacía cada vez más escasos conforme se avanzaba en el tiempo y parecían "alivianarse". Estos trabajos se orientaban más hacia la recopilación descriptiva de las distintas devociones populares, dando la sensación de ser un resumen actualizado del libro "La Difunta Correa", engrosado quizá por la introducción de algunas nuevas devociones populares surgidas en los años 90' y principios del 2000.

✓ Por otra parte, y la reflexión sociológica comenzaba a aportar variantes. Estas constituían un abordaje interesante, pero las herramientas propuestas no me facilitaban ✓ las respuestas a mis preguntas, dada la importancia que se le otorgaba al enfoque filosófico.<sup>4</sup> Lo cual me significaba un salto algo abrupto.

Los cambios actuales de paradigma en cuanto al Folklore, centrados en la teoría de la comunicación y la performance (Martín 2005), también evidenciaban un giro respecto de temáticas que antes eran centrales para esa disciplina. En este sentido, el trabajo de Chertudi y Newbery también había sido el último trabajo "a gran escala" sobre canonizaciones populares.

no lo describe  
mi resume

En Antropología Simbólica, las temáticas de estudio en las investigaciones actuales se orientaban en general, a la investigación de procesos de cambio (especialmente religioso) en poblaciones aborígenes en contacto con distintas religiones "institucionales" (entre ellas protestantes, evangélicas y/o milenaristas)<sup>5</sup> y compartían, como hemos mencionado, el campo con la Sociología de la Religión. Las devociones populares no figuraban dentro de sus objetos actuales de investigación.

<sup>4</sup> Por ejemplo Dri (2003) *Símbolos y fetiches religiosos en la construcción de la identidad popular*. Buenos Aires. Biblos.

<sup>5</sup> Por ejemplo, Wright, P. (2003) *Ser católico y ser evangelio. Tiempo, historia y existencia en la religión toba*. Memorias Etnohistóricas del Gran Chaco. PICT 98-4400. Buenos Aires; Ceriani C., C. (2006) Narrativas de frontera y mito-praxis colonial en el imaginario mormón" En: En: Carozzi, M. J., Grimson A., Miguez, D.I, y Semán P. (Eds), *Etnografías Contemporáneas*, N° 2, Violencia Urbana, Buenos Aires, Abril.; Ceriani C., C. (2007) *Nuestros hermanos lamanitas*. Buenos Aires. Biblos.

Llegado el momento de hacer efectiva mi investigación para la tesis, la búsqueda de un director comenzó a resultar problemática, dado que en ninguno de los campos disciplinares de la antropología mencionados (Antropología Simbólica, Folklore) podía situar el encuadre que quería darle a mi investigación sobre la canonización popular a la Difunta Correa.

por qué?

Mis ascendientes intelectuales en la carrera me proporcionaban (en algunos casos muy generosamente) orientación, consejo, datos, nombres y textos relacionados al tema, pero se comenzaba a evidenciar un “linaje interrumpido” y mi aspiración a un lugar de continuidad en la historia teórica de la disciplina antropológica como integrante de la nueva generación (Peirano 2006), se veía severamente afectada por la elección -al parecer desacertada- de un objeto que parecía haber quedado “huérfano de la antropología”, y emergido en otras aguas disciplinares.

Después de recorrer esos caminos de búsqueda e indagaciones, el encuentro de un director para mi tesis fue resuelto finalmente al hablar de mi tema y sus problemas con una profesora de la materia de Historia de la Teoría Antropológica, que observó que mi situación era posible de ser tratada justamente como una problemática de Historia de la Teoría Antropológica.

La gran pregunta que surgía en este punto era ¿Qué fue lo que pasó entonces con las canonizaciones populares? Y consiguientemente, ¿Cuál fue el proceso por el cual fue tomado como objeto de estudio para luego ser eventualmente abandonado? ¿Cómo se

mevas  
cuestiones  
a  
resolver

enseñaron las creencias/devociones populares en nuestra carrera? ¿Esas trayectorias de enseñanza son posibles de ser relevadas? ¿Qué nos podría mostrar de la enseñanza de la antropología en la carrera?

Aquí emergieron otros interrogantes, y comenzó a tomar forma una mirada retrospectiva sobre todo el proceso anterior. Las indagaciones, conversaciones informales, búsqueda de archivos, lecturas, etc, se replantearon a la luz de una ambigüedad que desde ese momento se me hacía evidente: si existía una suerte de “vacío intelectual” respecto de mi objeto, necesariamente mi interés por ese objeto recaía en un “vacío de posibilidad”.

HIPÓTESIS

Un “objeto huérfano” no puede ser entendido simplemente desde el supuesto de un llano desinterés por parte de una disciplina (“hasta aquí interesa, desde aquí no”). Menos si ese objeto es un fenómeno que sigue vigente: existe y se desarrolla de manera dinámica, resignificándose y representando realidades múltiples para múltiples grupos de sujetos. Esos fenómenos han sido y siguen siendo una parte muy importante de los intereses de estudio de la Antropología. Por lo tanto, seguir su historia y recorrido como

objeto  
huérfano

objeto supone también una oportunidad de reconstruir una porción de la historia de la disciplina que indefectiblemente, nos lleva al “resto de la historia”, a los múltiples contextos que, como si fueran un juego de muñecas rusas, van descubriendo la historia de sujetos, escuelas, modos de enseñar, objetos, luchas, linajes, herencias.

Sin embargo, escapa a nuestra actual investigación el objetivo de reconstruir la totalidad de la historia de la disciplina en Buenos Aires. Quizá es más ajustado mencionar que la historia va emergiendo a medida que desandamos la historia de nuestro objeto y que es a partir de este enfoque que tenemos acceso a una mirada más amplia del quehacer disciplinar.

Dice Marc Bloch (1996) en “Apología para la Historia o el oficio del Historiador”: *“El pasado es por definición algo dado que ya no será modificado por nada. Pero el conocimiento del pasado es una cosa en progreso que no deja de transformarse y perfeccionarse.* Con al menos algo de ese espíritu intentaremos recorrer la historia de este objeto y de la disciplina.

### **Marco Conceptual**

El objetivo de este trabajo es analizar cómo se construyó a las devociones populares como objeto de interés antropológico, es decir, a las condiciones de posibilidad que hicieron de las devociones populares un objeto de estudio. Los tres ejes mencionados en la Introducción, constituyen asimismo niveles de abordaje: 1) La historia de la disciplina y su articulación con la producción en el ámbito local, 2) el desarrollo del estudio de las canonizaciones populares en la carrera de antropología en la Universidad de Buenos Aires, 3) la relación de estos dos ejes con un ejemplo de caso: la Difunta Correa. Los tres atraviesan el análisis y lo guían articuladamente orientándose a lograr una visión procesual.

El marco teórico-metodológico supone en este caso una relación que creemos importante remarcar: Los autores y aportes teóricos que utilizaremos se encuentran imbrincados en dos niveles en este marco, ya que partimos de un posicionamiento que arraiga en la Antropología Histórica y al mismo tiempo en la Historia de la Teoría Antropológica. Esto implica que como estrategia metodológica, trabajamos fundamentalmente con fuentes documentales, y asimismo que al abordarlas tenemos en cuenta la importancia de la dimensión histórica en el análisis antropológico en tanto las

interpretaciones que surjan de ese proceso darán cuenta de aspectos importantes de la historia de la disciplina en nuestro país.

Una de las herramientas de análisis que propone Foucault para llevar adelante el análisis histórico de la constitución de saberes y objetos es la *reconstrucción genealógica*, entendida no como una sucesión de nombres y hechos que prefiguran un devenir liso y llano de los procesos, sino como un mecanismo donde la historia, genealógicamente dirigida, no tiene como finalidad específica reconstruir las raíces de nuestra identidad, sino que intenta hacer aparecer todas las discontinuidades que nos atraviesan, de reconocer las continuidades en las que se enraiza nuestro presente (Foucault 1979: 27).

Lo que Foucault llama *historia "efectiva"* hace resurgir un hecho o suceso en lo que puede tener de único, sin eludir "*lo que pueda tener de cortante.*" Suceso que debe ser entendido no como una decisión, un tratado, un reino, o una batalla, sino como ... *una relación de fuerzas que se invierte, un poder confiscado, un vocabulario retomado... Las fuerzas presentes en la historia no obedecen ni a un destino ni a una mecánica, sino al azar de la lucha.* (Foucault 1979:20)

El hecho de aplicar el pensamiento de Foucault (y fundamentalmente el concepto de "genealogía") en este trabajo, supone para nosotros la confrontación con ciertas preguntas que nos representan una arista si seguimos hasta el final la caracterización que este autor realiza sobre la reconstrucción genealógica. En "Genealogía del Racismo"<sup>6</sup> Foucault alerta "al genealogista" sobre el fundamento de la pregunta sobre si algún campo del saber es o puede ser denominado o no una ciencia. (Foucault 1996:20).

La pregunta en sí misma encerraría un peligro a conjurar: "*Las preguntas a hacerse serían entonces muy diferentes: ¿Qué tipos de saber quereis descalificar cuando preguntais si es una ciencia? Qué sujetos hablantes, discurrentes, qué sujetos de experiencia y de saber quereis reducir a la minoridad cuando decís "Yo que hago este discurso, hago un discurso científico y soy un científico?"*" (Foucault 1996:20) Y es en esas preguntas en las que quien intente llevar adelante la tarea de analizar los procesos de la propia disciplina se encontrará irremisiblemente involucrado, por lo menos desde un cierto "desasosiego reflexivo".

A su vez las genealogías, entendidas en términos de este autor, poseen una dimensión particular que surge de lo que llama "saberes sujetos", que designan contenidos históricos que fueron sepultados o enmascarados dentro de coherencias funcionales o

---

<sup>6</sup> Foucault, M. (1996). Genealogía del Racismo. La Plata. Col. Caronte. Editorial Altamira.

genealogía  
de  
Foucault

sistematizaciones formales a la vez que han sido descalificados como no competentes o insuficientemente elaborados: son “*saberes ingenuos, jerárquicamente inferiores, por debajo del nivel de conocimiento o científicidad requerido*”. Foucault los llama simplemente “el saber de la gente”, que no es propiamente un saber común, un buen sentido, sino un saber particular, local, regional, un saber diferencial incapaz de unanimidad y que sólo debe su fuerza a la dureza que lo opone a todo lo que lo circunda (Foucault 1996).

saber de la  
gente

La dimensión genealógica es particularmente importante para analizar la construcción de la “creencia popular” como objeto de estudio antropológico. Son varias las vertientes disciplinarias que han abordado esta temática en diferentes momentos, aunque justamente la historicidad o mejor dicho la posibilidad de historizar los procesos de producción de creencias han implicado para la Antropología una relación compleja con la Historia.

Observar al sujeto histórico en un campo de negociación con respecto a su estructura social es un aporte que la antropología puede brindar en la problematización del desarrollo científico. A estos fines, resulta importante observar a estos actores en competencia por el capital simbólico que se da en el universo particular que conforma el campo científico. Así, el campo científico es entendido como un campo social con intereses en juego, agentes e instituciones con distintas posiciones quienes elaboran estrategias para la legitimación y reconocimiento de autoridad científica (Bourdieu 2000).

campo  
científico

En este análisis pretendemos una mirada que no concibe a las tradiciones intelectuales en plena correspondencia (o correspondencia *vis a vis*) con los procesos socio-políticos. En este sentido, tomamos el aporte de G. Levi quien propone una “descripción más realista del comportamiento humano, recurriendo a un modelo de la conducta humana en el mundo basado en la acción y el conflicto y que reconoce su –relativa- libertad más allá, aunque no al margen, de las trabas de los sistemas prescriptivos y opresivamente normativos” (Levi 1993:121). Desde este enfoque, la acción social es entendida como una constante negociación de los sujetos frente a la realidad normativa y el interés está puesto en la definición de ambigüedades del mundo simbólico, la multiplicidad de interpretaciones y la lucha por los recursos simbólicos y materiales en tanto ciertas condiciones inherentes a la estructura de los sistemas normativos establecen límites concretos para esas negociaciones. Este tipo de análisis pueden salir a la luz mediante la

reducción de escala de la observación, a través del “análisis microscópico y estudio intensivo del material documental” (Levi 1993).

De esta forma, siguiendo a Foucault, podemos decir que

*...dirigir la mirada hacia nuestros propios conocimientos supone no sólo captar la forma mediante la cual se utiliza el saber científico, sino también el modo en el que son delimitados los ámbitos que este saber científico domina, así como el proceso de formación de sus objetos de conocimiento y el ritmo de creación de sus conceptos. Hay que restituir, en el interior de una formación social, el proceso mediante el cual se constituye un “saber”, entendiendo éste como el espacio de las cosas a conocer, la suma de los conocimientos efectivos, los instrumentos materiales o teóricos que lo perpetúan. De este modo la historia de una ciencia ya no será la simple memoria de sus errores pasados, o de sus medias verdades, sino que será el análisis de sus condiciones de existencia, de sus leyes de funcionamiento y de sus reglas de transformación (Foucault 1996). pp.*

Por otra parte, analizar “las condiciones de posibilidad de las historias” es un tema analizado por Koselleck (2001) desde una perspectiva neokantiana y fenomenológica. Esto implica que si cambia el contexto de *experiencia* de los sujetos, cambian las categorías para pensar esa experiencia<sup>7</sup>. Los conceptos son *índices* de las variaciones estructurales, así como *horizontes* que establecen los límites de la experiencia posible. Analizar la trayectoria de construcción de un objeto supone, desde esta perspectiva, seguir la historia de un concepto:

*Al liberar a los conceptos [...] de su contexto situacional y al seguir sus significados a través del curso del tiempo para coordinarlos, los análisis históricos particulares de un concepto se acumulan en una historia del concepto. Únicamente en este plano se eleva el método histórico-filológico a historia conceptual... ((Koselleck 1993 en Koselleck 2001).*

Siguiendo esta perspectiva, es a su vez importante mencionar la discusión sobre los enfoques presentistas e historicistas en Historia de la Teoría Antropología en tanto intentamos reconstruir trayectorias en virtud de interrogantes del presente. Las preguntas que guían nuestro análisis están articuladas desde ciertos problemas que orientan esta indagación, sin embargo, no se subsumen a la visión lineal que desde el presente se pueda construir del pasado (Stocking 1968). Al enfoque presentista, Stocking opone el “Historicista”, es decir aquel en el que se intenta una aproximación

---

<sup>7</sup> Este es un supuesto básico de su “historia de los conceptos” que establece una diferencia distintiva respecto de la *filología* donde lo que se plantea es una relación directa con la historia social, quizá con una intertextualidad hacia la “historia de las mentalidades”.

historiográfica más rigurosa y la contextualización del pasado antropológico en un marco socio-histórico más abarcativo.

En lo que hace al campo de los estudios sobre Historia de la Antropología en Argentina, en las últimas décadas se ha evidenciado un marcado crecimiento de producciones y tipos de abordaje elaborados por los propios actores así como por miembros de generaciones posteriores, donde se observan lecturas diversas sobre la historia de nuestra disciplina<sup>8</sup>. (Perazzi 2003, Name 2008)

Algunos desarrollan la historia desde los comienzos a la actualidad a través de periodizaciones, otros se centran en un período determinado. También existen trabajos sobre un área en particular de la antropología y/o los que siguen diversas trayectorias de personajes relevantes en la historia de la disciplina.

Tomaremos el aporte de algunos autores que enfocan el análisis en la situacionalidad política del surgimiento y desarrollo de la antropología en la Argentina en cuanto a lo que refiere a la reconstrucción del contexto histórico e institucional y de las principales discusiones teórico-conceptuales. Las periodizaciones que los autores proponen para organizar la narrativa disciplinar guían de alguna manera el análisis, aunque circunscribirnos al seguimiento estricto de una periodización particular sería contrario a un posicionamiento teórico-antropológico antes que estrictamente historiográfico. Esto implicaría perder de vista los momentos de transición y su riqueza en cuanto a los fenómenos a analizar. En este sentido, algunos de los trabajos que presentan periodizaciones representan para nuestro enfoque, una fuente bibliográfica de carácter secundario más que un encuadre teórico al que nos ajustaremos.

El concepto mismo de periodización es un concepto discutido en antropología, en tanto que categoría de análisis histórico. (Perazzi 2003, Guber 2009) Enfocado desde el punto de vista de las narrativas, las periodizaciones organizan la reconstrucción del pasado de manera que devienen en una construcción anclada en la visión del autor sobre ese pasado. Los linajes resultantes son en ese sentido, un producto individual. (Peirano 2006)

---

<sup>8</sup> Los avances de la producción local sobre la historia de la antropología en Argentina se vinculan con producciones tales como: Bartolomé, 1982; Madrazo, 1985; Ratier, 1986; Herrán, 1990; Garbulsky, 1992, 2003, 2004; Carnese et al., 1992; Perazzi, 2003a y 2003b, Inédito, en prensa; Fígoli, 2004; Soprano, 2006, 2007; J. Gil, 2006; Ringuet, 2007; Podgorny, 1999, 2005; Guber, 2008, 2009; Guber y Visacovsky, 1997, 1998, 1999 y 2000; Stagnaro 1993; Hidalgo y Schuster, 2003; Lazzari, 2002, 2004; Lenton, 1995; Massotta, 1993,2003; Name 2008, 2009. *Raggio ed.*

Siguiendo a Menendez en cuanto a *la situacionalidad y condicionamiento histórico-social de toda teoría y todo profesional*, entendemos que ...en el área de las ciencias antropológicas y sociales... (...) dicho condicionamiento debe ser analizado no sólo a nivel de expresión objetiva, las teorías y/ u opiniones construidas y vertidas, sino a nivel de la cotidianidad grupal y sectorial de los portantes de la misma. No es sólo el objeto, sino las condiciones mismas en que el sujeto mismo está produciendo conocimiento. (Menéndez 1970)

### **Consideraciones sobre las creencias**

En cuanto a la construcción objeto creencias/devociones populares podemos decir, siguiendo a B. Good (1994) que la civilización occidental ha dado gran importancia a las creencias y que éstas aunque descritas inicialmente como “aparentemente irracionales” han proveído de un problema paradigmático para varias tradiciones en la Antropología. En consonancia con este autor, observamos que la “creencia” adopta un rol central dentro de las investigaciones antropológicas y que es usada recurrentemente en las producciones disciplinares. Sin embargo, parece haber pocos análisis de la historia del concepto en Antropología. Intentaremos, entonces, incluir en esta investigación un análisis que tenga en cuenta en lugar de la creencia en la Historia de la Antropología a través de las trayectorias de estudio de las devociones populares en nuestra carrera. (G.Pedemonte 2008).

La problemática que supone para la antropología la oposición *verdad vs. Creencias*, atraviesa las producciones disciplinares proporcionando importantes aspectos del posicionamiento del investigador sobre el objeto de estudio y sobre los sujetos que llevan adelante prácticas asociadas. En ese proceso la historia de la disciplina muestra que durante períodos prolongados de la producción antropológica la *creencia* como dispositivo explicatorio de diferentes niveles de la realidad que componen el mundo social, ha sido escindida de la propia visión científica del investigador y relegada al ámbito de la superstición o de la explicación “de segunda mano”. El posicionamiento de los investigadores en ciencias sociales en cuanto a las creencias ha sido en general, el de instituirse en árbitro de la racionalidad del discurso nativo (Byron Good 1994) reproduciendo una tensión con base en el Iluminismo del siglo XVIII entre *racionalidad e irracionalidad* respecto del discurso sobre “otros”.

En este sentido, en 1959 E. Evans-Pritchard pronunció la Conferencia “La Antropología y la Religión” (*Aquinas Lecture*), donde planteaba una reflexión refiriéndose a los estudiosos críticos de la religión:

*Los críticos, si de algo deben ser culpados, es de permitir que la indignación, no exenta de malicia, oscureciera sus juicios científicos. Un biólogo no ataca ninguna forma de vida animal, ni un astrónomo denuncia el sistema planetario. ¿Por qué entonces debían sentirse obligados a destruir la religión aquellos que opinaban y opinan que es solamente una institución social entre otras y que todas las instituciones son justamente sistemas naturales, o parte de ellos, como los organismos y cuerpos celestes? (E. Pritchard 1974:38).*

Dicha tensión también enraiza en la dialéctica del Iluminismo y el Romanticismo (Dias Duarte 2004) que no se limita ni se ha resuelto para las ciencias sociales en los modernos abordajes dentro de los que podemos mencionar los hermenéuticos o fenomenológicos que incluyen “el giro interpretativo” (Geertz 1973), el “giro lingüístico” (Gadamer 1995), la “fenomenología del mundo social” (Schutz 1977) así como los abordajes de la folclorística (Degh [1971] 1994, Abrahams 1993) u otras posibilidades de abordaje histórico sobre producción y agencia de los sectores populares tales como “la nueva historia” (Thompson [1976] 1992, Burke 1984, Darnton 1987).

Por otra parte, la noción de *creencia* implica una articulación de la reflexión con el análisis de *narrativas* en tanto que éstas representan una herramienta fundamental de viabilización del discurso - o más bien de los múltiples discursos sobre la realidad o el mundo- dado por el hecho de que la narrativa constituye ... *un medio para organizar e interpretar la experiencia, de proyectar experiencias idealizadas y anticipadas, una forma distintiva de formular la realidad y formas idealizadas de interaccionar con ella* (Byron Good 1996). De esta forma, existe un vínculo entre la narrativa y la acción humana donde la primera constituye uno de los dispositivos más importantes de construcción y producción de sentido.

En cuanto al concepto *devociones populares*, éste es abordado actualmente desde enfoques sociológico-antropológicos desde el campo definido como *religiosidad popular*, que no excluyen necesariamente el uso del primer concepto de los diferentes análisis, alternándolo con el de *canonizaciones populares*. (Massolo 1994, Carozzi 2005, E. Martín 2007).

En este sentido, también es importante aclarar que el concepto de *religiosidad popular* ha sido replanteado a la luz de nuevos enfoques por los problemas de análisis y abordaje que comporta, en tanto está asociado a sectores definidos de antemano -los populares- y

a definiciones que han naturalizado una dicotomía de base -religión popular/oficial- (Delgado 1993, Massolo 1994, E. Martín 2007). Teniendo en cuenta estos estudios, que en años recientes han problematizado el concepto de religiosidad popular, -se incluye aquí también la problematización de “lo popular”-, sostendré una definición amplia de *creencias/canonizaciones populares* que se encuadra en las propuestas elaboradas por Eloísa Martín<sup>9</sup> en base a las consideraciones de Talal Asad y B. Latour. En este sentido, considero que conceptos tales como el de “religión” comportan un proceso discursivo y como tal, determina que sus elementos y relaciones constitutivas son históricamente específicos y a la vez, históricamente constituidos. Por ello, y teniendo en cuenta que la modernidad influye en la continuidad de lo discursivo, es que estos autores proponen, analizar las prácticas designadas como religiosas desde lugares empíricos específicos. De esta forma, entiendo a la *religiosidad popular* como un conjunto de prácticas, de visiones sobre el mundo relacionadas a la religiosidad, y a los *sectores populares* como a aquellos sectores sociales con menor nivel de participación en las categorías de poder, de ingreso y de prestigio definido según los criterios hegemónicos. Esto implica una mirada a la religiosidad popular no como opuesta necesariamente a la “iglesia oficial” sino teniendo lugar en un espacio intersticial de creación, negociación, conflicto e intercambio. (E. Martín 2007:61-86)

### **Aspectos Metodológicos**

Tal como mencionamos más arriba, la estrategia metodológica que utilizamos en este trabajo está centrada, principalmente, en el análisis de archivos y fuentes de datos documentales. Sin embargo, se realizaron asimismo entrevistas informales con investigadores y profesores que actualmente se desempeñan en la carrera, e investigadores de otras áreas vinculadas a la temática. Esto enriqueció el análisis de la historia de la teoría en tanto que *fenómeno vivo*, teniendo en cuenta esas perspectivas. El corpus de documentos analizados fue el resultado de un relevamiento de archivos en la Biblioteca del Museo Etnográfico y en la Biblioteca de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires entre los años 2008-2009, de lo que resultaron dos conjuntos de documentos diferenciados, a efectos de este trabajo como: los archivos,

---

<sup>9</sup> Martín, E. (2007) Aportes al concepto de “religiosidad popular”: una revisión de la bibliografía argentina. En: María Julia Carozzi, César Ceriani Cernadas (Eds) *Ciencias sociales y religión en América Latina: perspectivas en debate*. Buenos Aires. Biblos. pp. 61-86.

del Museo Etnográfico y los archivos de Filosofía y Letras. Los relevados en el Museo Etnográfico provienen de un fichero especial de apuntes que incluyen además de programas, otros materiales como guías, esquemas de clase, monografías de los alumnos de diversas materias y algunas tesis de licenciatura<sup>10</sup>. Del archivo de “Filosofía y Letras” se relevaron sólo programas.

Las materias analizadas son “Introducción a las Ciencias Antropológicas”, “Folklore Argentino”, “Folklore General”, “Folklore Argentino y Americano”(I y II) y programas y monografías de los Seminarios de “Folklore Argentino” y “Folklore General”, y del “Cursillo de especialización en Folklore” abarcando los planes de estudio desde el comienzo del dictado de la carrera en 1959 hasta el último cambio de plan en 1984<sup>11</sup>.

La selección de las trayectorias de materias responde en el caso de “Introducción a las Ciencias Antropológicas” a que se dictó ininterrumpidamente hasta el cambio de plan con la apertura democrática y porque como materia introductoria intenta realizar un “paneo general”, donde se hace foco en diversas corrientes y enfoques metodológicos que incluyen las tres orientaciones “originales” de la carrera desde su institucionalización y hasta el primer cambio de plan: Etnología, Arqueología y Folklore<sup>12</sup>. Los diferentes planes de estudio generaron cambios en la nómina de profesores.

El análisis de las diferentes asignaturas de Folklore, se realizó dado que las *creencias y canonizaciones populares* comenzaron a encuadrarse en esta disciplina desde su constitución como campo en el país, y es a través de las materias de orientación folklórica que se encauza su abordaje para la enseñanza (aunque no exclusivamente). En dichas materias se observa también la continuidad de profesores como A. Cortazar y Susana Chertudi.

Las monografías y tesis de alumnos, sumadas a fuentes secundarias publicadas, (que en muchos casos aparecen como bibliografía en los programas relevados), complementaron el análisis. Estos documentos son un punto de partida que lleva indefectiblemente a contextos cada vez más amplios, un conjunto de contextos (Arenas 2003) que pueden ir desde la mención a un objeto de estudio, a su inserción en una “unidad temática”, al lugar que ésta ocupa dentro del programa, sus cambios estructurales o morfológicos, a

---

<sup>10</sup> Estos fueron seleccionados para su archivo por distintos profesores de la carrera relacionados a la conducción del Museo.

<sup>11</sup> Es necesario aclarar que la práctica de la Antropología en el país no comienza con la Institucionalización de la carrera en la Universidad de Buenos y Aires, ni se circunscribe al área centroporteña.

<sup>12</sup> Las orientaciones cambiaron con los diferentes planes de estudio.

la materia que el programa representa y al plan de estudios vigente. El profesor (o profesores), actores principales en estos documentos, son portadores de diferentes capitales simbólicos que establecen a través del programa una praxis, dan a conocer sus orientaciones y puntos de vista, transmiten genealogías y linajes de autores y teorías, estableciendo su validez, incluyen u omiten nuevas tendencias teóricas.

En este sentido, la manera de abordar el corpus documental representó una decisión problemática, atendiendo a las dificultades que implica adoptar una periodización, por las razones expuestas más arriba. Al interior de los programas la búsqueda principal es la del objeto que nos ocupa, las *creencias y canonizaciones populares*, la trayectoria de este objeto, de cómo se dio el proceso por el cual se constituyó como objeto de estudio para la antropología. Es decir, cuándo entró a los programas, bajo qué orientaciones teóricas, quiénes fueron sus referentes y qué implicancias tiene con el contexto histórico su enseñanza en momentos particulares.

Ante las limitaciones de la periodización, decidí realizar una aproximación siguiendo el curso de los planes de estudio y de sus cambios como primeros “grandes contextos” de los programas, sin desatender la dimensión histórico-política de la universidad y del país, con la cual los planes de estudio están indefectiblemente ligados. La participación en la vida política de la universidad y la carrera por parte de profesores y alumnos es una reflexión que acompaña el proceso, estableciendo diferentes “momentos” (Name 2008). Para adentrarme más en el análisis del corpus a partir de los planes de estudio, la observación de los documentos a través de las distintas décadas me permite ampliar las observaciones constituyendo un segundo contexto, observando en algunos casos variaciones de año a año. El programa en sí es el primer contexto del objeto de estudio. Así, pude enfocar su seguimiento a partir de esquemas comparativos teniendo en cuenta el conjunto de contextos dentro de un proceso histórico.

En este sentido es muy importante una aclaración en torno a la disponibilidad del material en un archivo: los archivos son “organizadores de la memoria” por parte de instituciones y sujetos. Esto implica un proceso de selección intencional de la memoria, -(y por eso son una *narrativa*- aunque vale tener en cuenta determinadas situaciones coyunturales que hacen que la organización documental se vea afectada o interrumpida. Tal es el caso de ciertos años específicos, como los de 1974 y 1975 sobre los cuales faltan muchos programas de materias tanto en la Biblioteca de la Facultad de Filosofía y Letras como en la Biblioteca el Museo Etnográfico, o directamente “no están”. En esos años en los cuales la Facultad fue intervenida, los sucesos político-administrativos

afectaron la guarda de documentos. En este sentido, lo que no está en un archivo, también es un valioso material de análisis<sup>13</sup>.

Algunos programas analizados pertenecen al plan de estudios vigente.<sup>14</sup>

Por último, y para el caso particular del estudio de *la Difunta Corra*, tuvimos en cuenta asimismo, fuentes primarias y secundarias relevadas a partir del año 2006 tales como folletos, publicaciones periodísticas y bibliografía de divulgación de diverso origen: la Biblioteca de la Casa de la Provincia de San Juan, Biblioteca del Congreso Nacional, Biblioteca del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano (INAPL), Archivo Histórico de la Provincia de San Juan y la Biblioteca Franklin de la ciudad de San Juan. Finalmente, un aspecto del análisis que nos resulta imposible de escindir es la experiencia del trabajo de campo realizado en ese año en la provincia de San Juan. Las observaciones que surgieron de esa instancia permean el análisis complementándolo y resultan indisociables de mis apreciaciones.

---

<sup>13</sup> En la Biblioteca del Museo Etnográfico, por ejemplo, hay períodos donde se interrumpe la continuidad de los programas archivados como el de 1976 a 1982 que coincide con la Dictadura Militar.

<sup>14</sup> Al momento de escribir esta tesis (durante el año 2009) el plan de estudios de la carrera está próximo a modificarse, después de intensas jornadas de discusión en todos los claustros.

## CAPÍTULO 2

### Historizar las creencias: Romanticismo, Folklore, Etnología

En el presente capítulo, me propongo historizar algunos aspectos de la trayectoria del concepto “creencias populares”. El objetivo es comprender cómo se constituyeron como objeto de interés por parte de distintos campos de conocimiento, y cómo esos abordajes delimitaron un campo de fenómenos con rasgos diferenciales dependiendo del contexto. Este recorrido apunta a distinguir y analizar algunas corrientes teóricas y filosóficas que prefiguraron distintas maneras de concebir y conceptualizar a las creencias populares. Esas influencias han incidido en la manera en que la Antropología las ha abordado y sus alcances llegan hasta la carrera de antropología en Buenos Aires. Recorrer esas trayectorias nos ayudará a comprender posteriormente la construcción de las creencias/canonizaciones populares.

Para comenzar sostendré que son las raíces filosófico-políticas de las disciplinas antropológicas las que determinaron diferentes problemáticas y abordajes teórico metodológicos. Posteriormente analizaré algunas de sus continuidades y discontinuidades en el Folklore y la Etnología.

Esas raíces se originan, siguiendo a Dias Duarte (2004), en la tensión entre el Romanticismo y el Positivismo dado que representan dos paradigmas diferentes de construcción, abordaje y análisis del mundo social: el primero, basado en una concepción subjetivista e historicista, que aunque no renunciaba al particularismo, apuntaba a una comprensión de los fenómenos en base a la concepción de “espíritu humano”, la segunda, una visión objetivista, racionalista y universalista basada en los postulados del método analítico cartesiano donde el mundo social es visto a través de las delimitaciones nomotéticas del positivismo y las ciencias naturales.

Los linajes teóricos resultantes se vinculan en varios aspectos con las continuidades y discontinuidades de la herencia del movimiento romántico en antropología y a su vez, estarán íntimamente ligados al nacionalismo como contexto histórico donde los sectores populares y sus creaciones surgen como sujeto/objeto determinante de estos procesos.

El Romanticismo de los siglos XVIII y XIX, prefigurará tensiones que perdurarán en el tiempo y se extenderán en el espacio atravesando no sólo a la antropología sino a todas las ciencias sociales (Dias Duarte 2004). Por esa razón, comenzaré mi desarrollo a partir de este punto.

## **La influencia del movimiento Romántico como articulador de desarrollos teórico-disciplinarios:**

Desde el surgimiento de la Ilustración en el siglo XVIII y con la posterior consolidación del Positivismo en el siglo XIX, se profundiza el optimismo racionalista, que se expresará con distintos signos políticos ante diferentes circunstancias históricas. Ese optimismo suponía, entre otros procesos:

*...el arribo de la revolución industrial, en tanto éxito fulminante de tantos esfuerzos reunidos a lo largo de casi tres siglos: comprender el mundo como un mecanismo, delimitar las posibilidades de intervención y control de la ciencia sobre la naturaleza, confiar en el progreso sin ambigüedades (Roca 2008) pp*

Esta primera ruptura se cimentó sobre esta diada: nuevas formas de verdad (de producción de sentido) y un historicismo no mecánico.

Siguiendo a Roca (2008) entendemos que el romanticismo produjo una grieta en ese optimismo racionalista, explorando incertidumbres, premisas libertarias, místicas y utópicas, pero fundamentalmente interrogando al universalismo y el buen nombre de la ciencia, reivindicando otras formas de 'verdad': *"Este conjunto de nociones revela la emergencia de un historicismo inscripto en una nueva sensibilidad subjetiva y reflexiva que nunca dejará de latir en la conciencia moderna."* (Roca 2008) pp

Dice Zeitlin (1982) al respecto:

*Este movimiento que comenzó con la obra de Rousseau y (Hume) y alcanzó un desarrollo posterior en la filosofía de Immanuel Kant, trasladó el centro de interés del universo mecánico de Newton, al carácter creador de la personalidad, y se propuso la liberación de la mente del pensamiento puramente racionalista y empirista (Zeitlin 1982) pp*

En este sentido, supuso también una mirada nostálgica hacia el pasado, un cierto desencanto del mundo que desconfiaba del progreso de la civilización viéndolo más como la degradación de una armonía primigenia entre el hombre y la naturaleza.

Privilegiando un conocimiento orgánico del mundo, surgió del movimiento romántico (dentro del contexto histórico-político de la emergencia de los estados nacionales y con ellos los nacionalismos) una aproximación a la realidad que exaltaba la dimensión subjetiva donde se priorizaban otras formas de verdad a través de la recuperación de mitos, poesía, relatos y creencias populares como fuentes alternativas de conocimiento verdadero. El Interés por lo "Volk" (narraciones orales, cuentos, leyendas, mitos

populares) dio origen a lo que posteriormente W. Thoms en 1846 en su famosa carta bautizara como “Folk-lore”: saber del pueblo.

Este contrapunto fundó con el romanticismo, la tensión entre el universalismo cientificista del Positivismo y una visión del conocimiento orgánico, pero no por ello menos preocupado en las características distintivas de la cultura y sus manifestaciones en el “espíritu humano” (Geist/Volkgeist). Así, la emergencia de las "ciencias humanas" -originalmente concebidas sobre la forma de las “*Geisteswissenschaften*” o "ciencias del espíritu"- diferentes de las “ciencias de la naturaleza” fue uno de los resultados de esa tensión, imponiendo una concepción de la realidad y del conocimiento muy diferente de la que había prevalecido en la orientación universalista originaria. (Dias Duarte 2004). El término alemán indica la influencia de estas orientaciones en ese país.

Pero la restitución de *lo tradicional*, en diferentes contextos, articulada en el marco de una añoranza por el pasado y desencanto del mundo, propició asimismo el resurgimiento religioso como una vía para la restauración de las “jerarquías naturales” y como reacción al anticlericalismo de la Revolución Francesa en función de “preservar el orden perdido”. Es importante tener en cuenta que los diferentes contextos en los que arraigó el Romanticismo le dieron diferentes matices: En Francia, el movimiento se viabilizó en el marco de la Restauración Borbónica; en Inglaterra por el *antimaterialismo* impulsado por sectores relacionados al clero. (Roca 2008)

Sin embargo en ambos países el campesinado que merodeaba y se asentaba precariamente en los primeros centros urbanos derivados de la revolución industrial era visto como una amenaza a conjurar por su papel como actor político en la Revolución Francesa, con sello antiaristocrático.

De esta forma, en Francia y Gran Bretaña los nacionalismos, se alinearon a concepciones afines al conservadurismo político y religioso teniendo en cuenta que a su vez, las guerras “intra-imperialistas” europeas, así como las “extra-imperialistas” propiciadas por la expansión ultramarina requerían con urgencia ejércitos disciplinados, identificados bajo una misma insignia:

*El nacionalismo romántico en el contexto de la reacción conservadora, es una ideología tendiente a formar y consolidar ejércitos que articula estrategias de dominación diversas, su principal objetivo será el de nutrir las exhaustas filas de los ejércitos nacionales, reclutando y disciplinando soldados entre los dudosos y potencialmente peligrosos campesinos, así como neutralizar las revueltas campesinas latentes que hacen eclosión en forma intermitente durante el siglo XIX. La aparición de la figura del ‘pueblo’, provee un origen y un destino común, al*

*tiempo que legitima una cohesión mística tendiente a la organización civil y militar de grupos francamente heterogéneos (Roca 2008: 16-17)*

Es precisamente en Alemania, que Romanticismo y Folklore (entendido como “recuperación de la cultura popular”, *Volkerkunde*) configuran una relación cuya estrechez será vital para las instancias en que se desarrollaban los acontecimientos histórico-políticos, en un marco donde los diferentes países se replanteaban reconfiguraciones muy profundas de cara a nuevas etapas en sus desarrollos. El nacionalismo romántico en Alemania daba un sentido trascendental a la búsqueda de las raíces a partir de la cultura popular, con una intención política por medio de la cual veía materializarse en “el carácter nacional”, los sentidos y esencias “verdaderos” que fundamentaban su búsqueda concreta: unificar el territorio bajo un mismo estado.

*Sin revolución burguesa, revolución industrial y sin estado-nación, Alemania conformaba un escenario político bastante diferente del de Francia y Gran Bretaña. Más de 1000 territorios, distintos dialectos sin un idioma en común, ni autoridad o administración centralizada, tal era el escenario alemán de fines del siglo XVIII. El proyecto político de unificar y conformar una nación, bajo un mismo estado, era impulsado por un conjunto importante de intelectuales y artistas que explícitamente orientaron sus esfuerzos para aportar a este fin, desde distintas instancias. El nacionalismo romántico alemán se orienta a legitimar este proyecto de unificación, intentando demostrar el origen común de la lengua y la cultura germana, es esta circunstancia la que promueve el singular interés por los estudios filológicos y las recopilaciones de la historia oral que confluyen en el movimiento *Sturm und Drang*. Su intención política es proveer un pasado y un destino común, otorgarle identidad, identificar una ‘esencia’, un fondo mitológico, artístico y poético que sobrevivió fragmentado y solapado en tradiciones y leyendas populares a la imposición del imperio romano y del cristianismo. (Mi énfasis) (Roca 2008: 17)*

Ahora bien, confluyen aquí un conjunto de cuestiones que ponen a las *tradiciones, creencias o leyendas populares* en el centro de una encrucijada desde las que luego partirán diferentes corrientes teóricas dentro del contexto particular de la conformación de los estados-nación y los nacionalismos.

### **Viejas creencias, los nuevos “saberes”:**

Según nuestra perspectiva, se produce aquí la creación de un objeto (“volkerkunde/saber del pueblo”), enmarcado dentro de lo que podría llamarse “cultura popular”. Para el romanticismo alemán son “saberes” de los que se cree que encierran un tipo de verdad “esencial-pura” sin las deformaciones o distorsiones que produce la razón materialista burguesa: “*volkgeist*”, el “espíritu del pueblo”.

Podría decirse que se comienza a enfocar un tipo particular de creencias (las populares) que no son sólo importantes como objeto posible (y específico, delimitado, definido) para una o varias disciplinas, sino que representan el sustrato de un plan de mucho mayor envergadura: la producción de sentidos que constituyan la identidad nacional desde la raíz, refundando un pasado y estableciendo relaciones profundas, entre diferentes grupos sociales. Se verá posteriormente que se construye asimismo un sujeto social nuevo, que a la luz del contexto, diferirá en principio del que prefiguró el pensamiento marxista, por estar centrado en la “creación cultural popular”. Los matices de esa diferencia se articularán en torno a los abordajes marxistas posteriores a partir de la categoría de “superestructura”, pero serán profundizadas más adelante en el tiempo por autores como Antonio Gramsci, Raymond Williams y Edward P. Thompson, desde diferentes orientaciones.

J.G. Herder (1744-1803), discípulo de Kant y de Hamann, uno de los fundadores del movimiento “Sturm und Drang”, fue el primero en formular la contraposición entre “cultura popular” y “cultura ilustrada” (Burke 1984:78). Este movimiento insistió en el reconocimiento del valor intrínseco de las tradiciones populares, expresadas en la compilación de leyendas y cuentos de tradición oral, llevada a cabo principalmente por los hermanos Grimm. (Roca 2008: 20) El *VolkGeist* (“espíritu del pueblo”) se encuentra en las canciones, danzas, poemas, leyendas y costumbres del pueblo “no ilustrado” (es decir, no contaminado). Siguiendo a Burke (1984), podemos decir que la aparición de los términos *Volkgeist* (Herder-Alemania) y Folklore (Thoms-Inglaterra) expresan el “descubrimiento” de la cultura popular por parte de los intelectuales, aunque como veremos, con acepciones diferentes. La mayoría de éstos procedía de las clases altas para quienes el pueblo era un misterioso “otro” al que se describía en base a todo aquello que sus “descubridores” no eran (o creían no ser): natural, sencillo, instintivo, irracional y enraizado en el suelo local. (Burke 1984: 78).

Sin embargo, la influencia de Herder es, a mi modo de ver, mucho más profunda para la antropología en cuanto a este “descubrimiento” teniendo en cuenta su concepción de historicidad (influido por Vico), radicalmente diferente a la noción de linealidad y universalidad del progreso humano en el pensamiento británico y francés, base del evolucionismo del siglo XIX. También lo es por su “relativismo” y su visión no jerárquica.<sup>15</sup>

---

<sup>15</sup> Herder opuso a la frase de Kant “*el hombre es un animal que necesita de un amo*”, la frase “*el hombre que necesita de un amo es un animal*”. (Roca, 2008)

A esta distinción nos referimos cuando hablamos de una encrucijada teórica respecto de las *creencias populares*: En la antropología alemana la influencia romántica penetró de una forma mucho más contundente, estableciendo que dichas creencias constituían por un lado, el sustrato particular de un origen común - la nacionalidad -, y por el otro y posteriormente, una serie de abordajes que sostendrán que la “creencia” encubre una “auténtica” “verdad” “esencial” encerrada en un manto de “ignorancia aparente”. En este sentido, comprenderlas, determinará **comprender** (*verstehen*) como un principio metodológico de abordaje con carácter universal, el “espíritu humano”:

*Herder contrapone a la linealidad y universalidad del progreso, la noción de diversidad cultural y la necesidad de examinar el contexto histórico y social. El historicismo se despliega en dos instancias: una historia natural eterna (influencia de Vico)<sup>16</sup> y los desarrollos de las historias nacionales (particulares). Estas historias nacionales tendrán características propias y ciclos particulares, no están escalonadas en planos de inferioridad-superioridad, sino que evolucionan en ciclos orgánicos (Roca 2008:21)*

Es fundamental también el aporte de Herder respecto a la introducción de la noción de “Kultur” (en plural, de signo relativista) opuesta a la de “Civilización” (universalista). Siempre en clave historicista, establecía la diferencia entre ambos términos negando la idea de progreso unilineal planteado por la segunda y en contraposición, planteaba el curso del tiempo en ciclos recurrentes.

*Kultur* y *Volkgeist* se relacionan casi ontológicamente de manera que las formas “esenciales” o “auténticas” del carácter nacional conforman un *acervo* que hace a cada pueblo o cultura, **únicos, incomparables** entre sí. El acceso al “alma del pueblo”, sólo podía realizarse a través del contacto con el arte y la mitología que les son propias. Al mecanicismo positivista de acceso a la lógica del mundo social y natural, Herder propuso una aproximación opuesta, holística e interna: la comprensión empática o *verstehen*.

La influencia de Herder en desarrollos posteriores se observa en todo el desarrollo de la tradición alemana, llegando hasta entre otras, las teorizaciones de la Escuela alemana de los Ciclos Culturales (o Kulturkreis), que influirá notablemente en escuelas antropológicas del siglo XX, estableciendo disensos y acuerdos entre enfoques. Esta influencia, asimismo instalará una división de incumbencias disciplinares respecto del

---

<sup>16</sup> Vico concibió una teoría del desarrollo circular de la historia en el que la historia humana se desenvolvía por ciclos.

abordaje de las creencias y costumbres populares en el marco del desarrollo del Evolucionismo y el Folklore de fines del siglo XIX.

### **Divisoria de aguas disciplinares: Paternidad de los objetos**

El interés por las tradiciones del pueblo en el romanticismo alemán como búsqueda de lo “auténtico”, del espíritu no contaminado y preservado en la memoria popular (*VolkGeist*) constituía un “tesoro” despreciado por los racionalistas. Éstas, traducidas como “supersticiones del vulgo” expresaban para los románticos una verdad legítima y eterna. Este nuevo terreno, el estudio del **folklore** y la **tradición oral**, surge de la consideración romántica del “mito como verdad”. El romanticismo reivindica el **mito** y la **leyenda**<sup>17</sup> como forma de conocimiento genuino frente a la razón ilustrada, que arremetía implacable contra las antiguas tradiciones populares, definiéndolas en términos de supersticiones, falsedad, error, irracionalidad o como formas oscuras y precarias de explicar el mundo. (Roca 2008:19)

Pero a partir de la segunda mitad del siglo XIX el ideal científico propugnado por el evolucionismo constituye una vertiente teórica que se hará presente para redefinir el curso de los estudios sobre cultura popular y con ello, el de las creencias populares estableciendo nuevamente una distancia con los postulados del romanticismo y reponiendo la dicotomía racionalidad-irracionalidad sobre las creaciones del pueblo.

El Folklore, puesto ante la posibilidad de constituirse en ciencia, encontrará su lugar en los nuevos desarrollos:

*La creación del folklore ocurre bajo la égida del pensamiento gestado por las Ciencias Sociales del siglo XIX. El Positivismo de Augusto Comte y de Spencer tiene una influencia determinante en la comprensión de los fenómenos sociales. La creencia en la posibilidad de fundar una ciencia positiva en todos los dominios del conocimiento, anima el clima intelectual de la época. Los folcloristas son sólo uno de esos grupos que aplicadamente llevan el esclarecimiento científico al dominio popular (Ortiz 1992:17)*

También se reorientaron y florecieron en este sentido los estudios sobre filología y lingüística, con los que el Folklore encontrará una estrecha relación.

Según Ortiz (1991), con la aceptación del ideal científico de un nuevo paradigma, el Folklore necesitó replantear el sustrato de las corrientes que alimentaban las reflexiones anteriores. Si por un lado el Romanticismo impulsaba la “comprensión” de la cultura

---

<sup>17</sup> También otras “vías de acceso a la verdad” como las poesías, los estados oníricos, el uso de drogas para acceder a otras formas de conciencia.

popular, por otro, discrepaba con la atmósfera reinante de fin de siglo, una vez pasada la “fiebre romántica”. Para consolidarse como ciencia, el folklore hubo de reinterpretar su pasado delineando nuevas fronteras. Para ello, era crucial que se estableciera una distinción entre los folkloristas y los románticos que los antecedieron. La necesidad de demarcación revela en qué medida el “espíritu científico” colocaba bajo sospecha las investigaciones anteriores. (Ortiz 1992:18-19)

En este sentido, nuestra perspectiva no coincide con el punto de vista de este autor, porque estaría simplificando o subsumiendo bajo “el folklore”, como categoría totalizante, procesos complejos con características históricas que deben ser consideradas.

Entendemos que no es lo mismo considerar el romanticismo en Alemania, los aportes de Herder y del movimiento Sturm und Drang, que los estudios folklóricos británicos que aparecen en otro contexto histórico y político, de carácter conservador. Éstos se redireccionan hacia el positivismo y allí redefinen la *creencia como superstición*: Se evapora la idea de “espíritu-alma-esencia-verdad” lo cual le otorga al concepto otros significados e implicancias.

En Gran Bretaña y Francia el Romanticismo se asociaba a un movimiento de signo aristocrático y por ello antiburgués, opuesto a los postulados de la Revolución Francesa. Los campesinos y sus costumbres eran idealizados mientras se mantuvieran en un contexto bucólico y rural y no conflictivo y potencialmente violento como los asalariados obreros en las ciudades.

En Gran Bretaña el substrato romántico se apreciaba en la fascinación que suscitaban el exotismo y el coleccionismo, bien diferente del movimiento *Sturm und Drang*. En Alemania la recuperación de la tradición popular campesina se realizaba desde ciertos miembros de las elites pero se encauzaba en un movimiento político de carácter revolucionario, libertario inspirado en la revolución francesa, pero a la vez anti-burgués. No obstante, la complejidad política de los postulados románticos alemanes no acaba en este rasgo: también se destaca en el movimiento una visión contraria a la nobleza en un sentido “anti-imperial” o “antinapoleónico”, no universalista, sino nacionalista. El objetivo era unificar el Estado a través de la unificación de la lengua y un pasado mítico, comunes a la nueva nación imaginada<sup>18</sup>. (Roca 2008)

---

<sup>18</sup> De hecho, los aristócratas del imperio no hablaban alemán, sino francés.

En este sentido, el Folklore como disciplina también poseerá rasgos diferenciales en diferentes países.

A partir de esto, es importante reflexionar sobre la relación de las disciplinas del Folklore y la Antropología en las primeras producciones de la Antropología Clásica. Siguiendo a Ortiz (1992), es posible observar que el concepto de "*supervivencia*" (*survival*) de Tylor articula las investigaciones folklóricas sobre el campesinado europeo en Inglaterra con las observaciones antropológicas acerca de la persistencia de creencias y supersticiones en las sociedades modernas, teniendo en cuenta que la Antropología se avocaba a las sociedades primitivas.

El impacto de la publicación "*Primitive Culture*" de Tylor en 1871, fue definitorio en relación a la antropología y el folklore: Tylor, evolucionista, consideraba la unidad psíquica de la humanidad dentro de la cual las diferentes culturas se ajustaban a distintos niveles de evolución social. Lo que atrajo a los folcloristas fueron los pasajes de la obra que aproximan el hombre primitivo al "salvaje moderno" (Ortiz 1992: 20).

Al respecto, Tylor introduce el concepto de *supervivencia* en un significativo reemplazo del de *superstición*. Esto implica para Tylor una "doble ganancia": por un lado, desmitifica la superioridad homogénea e inequívoca occidental, en tanto confirma que "sobreviven" creencias irracionales en contextos "educados", al tiempo que afirma la racionalidad de los salvajes "*en su contexto*". Tylor tuerce la discusión, otorgándole un giro interesante a la reflexión (destinado a conferir universalidad a la razón humana) donde la "*supervivencia*" refiere principalmente no una condición, sino una *dislocación, definida como irracional por encontrarse fuera de lugar, a diferencia de la superstición como algo irracional en si*.<sup>19</sup>

De esta forma se dedica a examinar y describir la permanencia de ciertas supervivencias en el mundo industrial como canciones infantiles, juegos de azar, ocultismo, manifestaciones que, según esta perspectiva, serán análogas a las del pensamiento del hombre primitivo.

De esta forma, y reconociendo la importancia de la Antropología, los folcloristas reivindicarán como objeto de estudio la "cultura salvaje en el seno de las sociedades modernas". Vistas de este modo, las supervivencias son *fósiles*, vestigios de hábitos milenarios, y su persistencia posibilita la creación de un dominio específico del conocimiento. La nueva disciplina folklórica se ocupará de las leyendas, costumbres,

---

<sup>19</sup> Alejandra Roca, comunicación personal.

artes y creencias del pueblo, de las clases que fueron menos alteradas por la educación y que menos participan del progreso, a causa de que "(...) *retienen varias creencias y maneras de los salvajes*". (Lang, en Ortíz 1992: 20) donde "*El aspecto primitivista se configura en rasgo definitorio. El folclore sería "la ciencia que trata de las supervivencias arcaicas en la Edad Moderna", una "Antropología del fenómeno psicológico del hombre no civilizado"* (Ortíz, 1992: 20):

A partir de lo expuesto, podemos decir que se **reconfigura la concepción de "creencia"** desde una concepción de "*creencia como verdad*" (en la noción de *volksgeist* del romanticismo) a la de *superstición* en el folclore académico.

Ahora bien, el Folklore en este momento desplaza su atención a las creencias y costumbres de los campesinos (entendidas como fósiles) y a los "portadores" como representantes equivalentes de los "salvajes" presentes en la "Europa civilizada". En este proceso, se separa de las concepciones románticas sobre las tradiciones y creencias populares, donde encontramos que por un lado, se expresa una tensión con el romanticismo que ya estaba instalada en las "dos versiones" de este movimiento: una reaccionaria-conservadora en Francia y Gran Bretaña y otra de carácter revolucionario-libertario en Alemania. Por otro lado, la visión de las creaciones de la cultura popular adquiere un carácter negativo que es opuesto al romanticismo alemán ya que son devueltas a su condición de "ignorancia", "superstición", "irracionalidad". Sin embargo, sigue siendo necesaria la recopilación y sistematización (controlada por la ciencia y el estado por parte de las clases dominantes) del acervo folklórico como sustrato de la nacionalidad.

D. Ó Giolláin (2002) en su artículo "*Cultura popular, relativismo cultural y diversidad*", relaciona esta cuestión con la distinción herderiana entre "Civilización" y "Kultur" que mencionáramos en el acápite anterior. Siguiendo a Norbert Elias, el autor destaca que la noción de *civilización* implica un proceso donde el universalismo era el resultado de la expansión constante de pueblos para quienes la identidad y las fronteras nacionales no eran objeto de discusión. En la visión de este autor, la noción de *kultur*, por su parte, resalta las diferencias entre los pueblos y es el resultado de la condición de una nación que se consolida tardíamente y que atraviesa un proceso de construcción de su identidad. La noción de *kultur* delimita, hace referencia a elementos que ya existen y expresa la individualidad de un pueblo. La diversidad histórica entre la antropología y el

folclore deriva, en cierto modo, de esta distinción y del interés del Estado en el desarrollo de la disciplina:

*Los grandes poderes coloniales de los años 1800, como Inglaterra y Francia, crearon la antropología para estudiar a los pueblos «primitivos» fuera de Europa, en sus colonias. Por el contrario, los países europeos que no tenían colonias o tenían pocas, como los países nórdicos y centroeuropeos, desarrollaron una antropología doméstica para estudiar su propio campesinado. Otro factor en el desarrollo de la etnología fue la industrialización y la urbanización tardía, por lo tanto, el mundo campesino vigente podía ser descripto en los trabajos de campo (Ó Giolláin 2002: 24)*

Como hemos visto hasta aquí, la construcción y delimitación de la cultura popular como dominio de interés y objeto de interés antropológico y folklórico, sufrió entre el siglo XVIII y XIX transformaciones muy importantes que determinaron la propia definición de los fenómenos a los cuales fue asociada, tales como la “creencia”.

Si la paternidad de la cultura popular (“*lo Volk*”) puede ser adjudicada al Romanticismo, (valga la analogía), el divorcio constante y nunca resuelto de éste con la concepción positivista de la ciencia (o “Iluminismo de base” vigente hasta nuestros días), va a signar los desarrollos posteriores sobre cultura popular en ciencias sociales.

Los objetos que derivan de ese campo de fenómenos y los abordajes que sobre él se hagan, estarán imbuidos de esa tensión, lo cual prefigurará alejamientos, acercamientos y eventualmente, abandonos (en parte o en todo) teniendo en cuenta diversos capitales simbólicos en diferentes contextos histórico-políticos.

El movimiento Romántico, y en especial el romanticismo alemán, funda la definición de cultura popular en un sentido, que arraiga en las leyendas, mitos y creencias del pueblo como formas de **verdad**, como sustrato del **alma** de las naciones (*Volkgeist-Volkerkunde*). Sin embargo, las estilizaciones de las versiones recogidas demuestran que el “entronizamiento” de tales manifestaciones, se produce “de arriba hacia abajo”, es decir, a partir del discurso de las elites, (Burke 1984) lo cual implica una idealización llevada al extremo, exenta de conflictos, bucólica y estilizada que no buscaba expresar la realidad de los sectores campesinos, sino aquella que específicamente seleccionaban las naciones en formación para llevar adelante proyectos políticos determinados. Sin embargo, este primer acercamiento a los “saberes del pueblo” constituye un antecedente de envergadura al oponerse a la visión negativa del racionalismo positivista.

Quisiera detenerme sobre este punto para resaltar su importancia: Si bien la concepción del Romanticismo sobre lo popular está “ficcionalizada”, la recuperación de las creencias populares como formas de verdad, (aunque líricas y esencializadas) no las

suprime del mundo de la racionalidad como sí hará el positivismo. Esto se debe principalmente a que el interés de los románticos del Sturm und Drang no estaba puesto en la concepción de racionalidad, sino en la de *Geist* (espíritu).

La forma de comprensión propugnada por el Romanticismo, también instaló un fundamento para el desarrollo etnológico y folklórico posterior. Pero el Folklore naciente como disciplina, optó (fundamentalmente en Gran Bretaña) por separarse de las concepciones románticas, para alinearse con la antropología evolucionista. Al llevar al Romanticismo a un período “pre-científico” de su historia disciplinar, trajo al positivismo a constituirse en la primer etapa científica de su historia disciplinar “oficial”.

Más tarde el Folklore, ya afianzado como disciplina en distintos países, se reconfigurará teóricamente a partir de su relación con distintos encuadres antropológicos y distintos contextos políticos y nacionales.

### **Del Romanticismo a la Antropología Alemana: el concepto de “difusión”.**

En función de comprender los antecedentes de la constitución del campo disciplinar en la carrera de Antropología de la Universidad de Buenos Aires, considero importante abordar sucintamente los encuadres teórico-conceptuales que más influyeron en esa trayectoria.

Desde nuestra perspectiva, conceptos tales como “ciclos culturales”, “difusión” e “historicidad” serán centrales para entender los matices y diferencias de abordaje en la construcción del objeto creencias/canonizaciones populares en la carrera, por parte de diferentes actores y encuadres. A la vez, nos ayudan a comprender las complejas relaciones entre Antropología, Folklore e Historia, y cómo éstas han incidido en el estudio de la cultura popular, tema que desarrollaremos en el siguiente capítulo.

Las consideraciones metodológicas sobre la comprensión de los fenómenos sociales y la historicidad del enfoque herderiano, con su énfasis en los ciclos más que en la unilinealidad, serán, como mencionamos, conceptualizaciones influyentes que fundarán las bases de divisiones intra-disciplinarias posteriores, estrechamente relacionados al concepto de *difusión*.

Según Ó'Giollain, el celo taxonómico de antropólogos y folkloristas alemanes derivaba del papel de la cultura material como elementos únicos en los estudios sobre difusión. Los proyectos cartográficos para dibujar esta diversidad comenzaron en Alemania con

los *Atlas de dialectos* desde 1876 y con los *Atlas de la cultura tradicional* desde 1930. que fueron imitados en otros países. El sesgo positivista de estos proyectos disimulaba que, detrás de la diversidad superficial dibujada, afirmaban la unidad de una cultura nacional. Los folkloristas documentaban muchos aspectos autóctonos de las culturas regionales y locales. Los archivos de folklore contienen una abundancia de tales saberes: estrategias para edificar o cultivar según las condiciones locales, los nombres y las propiedades de la flora y fauna de un distrito, un conocimiento increíblemente minucioso del ambiente físico, hasta los nombres y los relatos acerca de las rocas y de los campos (Ó'Giollain 2002: 29).

Sobre esas bases, la antropología alemana se diferenciará del evolucionismo y el funcionalismo británico e influirá en el Particularismo Histórico norteamericano a través de su figura más representativa, el austríaco F. Boas. Ya más cerca nuestro, el pensamiento alemán encontrará su lugar dentro de la historia de la disciplina en Argentina a través de la influencia de investigadores que emigrarán desde Alemania, Italia y otros países de Europa central en la primer mitad del siglo XX. Sobre este último punto, desarrollaremos nuestra aproximación en el capítulo 4.-

En Alemania, la etnología se desarrollará con una muy fuerte influencia de los postulados herderianos que serán heredados por investigadores posteriores, como Adolf Bastian, y resignificados con una visión etnológica particular. En este sentido y siguiendo a Margulies (2008) entendemos que la escuela evolucionista no tuvo el monopolio del pensamiento etnológico de la época. Las escuelas difusionistas que se desarrollaron a partir de la segunda mitad del siglo XIX no fueron exclusivas del pensamiento alemán, sino que tuvieron representatividad también en otros países como Inglaterra y Estados Unidos<sup>20</sup>, aunque su relevancia y sus alcances se vieron superados ampliamente por el desarrollo de la Escuela de los Ciclos Culturales principalmente en Alemania y Austria. Esta escuela se inspiró principalmente en las ideas de la antropogeografía de F. Ratzel (1844-1904), y en las de su discípulo, L. Frobenius (1873-1938).

Ratzel planteó que los rasgos culturales y los objetos que constituyen el patrimonio hereditario de los grupos humanos, se han difundido a través del mundo merced a un intenso proceso de migraciones. Su planteo sostenía que la inventiva humana es

---

<sup>20</sup> En Inglaterra el hiperdifusionismo británico fue representado en la primera mitad del siglo XX por Elliot Smith, Perry, W.J., y, hacia el final de su vida intelectual, W.H.R. Rivers. El difusionismo norteamericano fue representado por Clark Wissler también en la primera mitad del siglo XX.

limitada y que el proceso civilizatorio es en gran medida un producto de intercambios alimentados por avances técnicos provenientes de algunas 'provincias' geográficas y los incrementos de población. (Margulies 2008) En este sentido, su posicionamiento arraigó en una visión antievolucionista. Aunque no negaba la evolución biológica, era contrario al supuesto de la unidad psíquica de la especie humana y a la posibilidad de la invención independiente.

Esta escuela, estableció un conjunto de esquemas que ordenaban el saber etnográfico en una sucesión de ciclos (*kreise*). Cada uno de estos ciclos se originaba en algún lugar y luego se difundía a otros, incluso globalmente. De allí que esta propuesta teórica, renuente a admitir fenómenos de invención independiente se denomine "difusionista".

El historicismo de los difusionistas (también conjetural) se traduce en el objetivo de reconstruir los contactos entre los pueblos, las vías de migración o difusión y la diseminación de elementos culturales. La pretensión última, a través de esta metodología, era reconstruir la historia total en lugar de postular una sucesión de etapas obligatorias verificadas a posteriori. Sin embargo, las pretensiones de fundar una "historia real" a través de comparaciones sumamente controladas concluyeron en esquemas teóricos bastante parecidos a los de los autores evolucionistas. (Margulies 2008)

Para la escuela histórico cultural, los dos criterios fundamentales que deben aplicarse para postular un vínculo de difusión entre dos objetos o instituciones en diferentes geografías son: el criterio de *forma* o complejidad -cuán complejos e improbables son- y el de *cantidad* -número de semejanzas- (Tulio Altan (1973), Margulies (2008), Reynoso (2006)). Así, observamos que F. Graebner (1877-1934) formula la noción de *ciclos culturales*, (tipos culturales que se difunden en bloque por todo el universo), Ratzel quien enuncia inicialmente el denominado "criterio de forma" -las coincidencias, cuando no corresponden a la función elemental de un objeto cualquiera, no son casuales y significan migración, contacto y difusión de rasgos culturales- y Frobenius quien agrega el "criterio de cantidad" -cuanto mayor el número de similitudes en asociación a formas relativamente complejas, mayor será la probabilidad de una asociación previa a una tradición cultural única. Todos recalcan que los rasgos nunca se difundían de forma aislada. Por ejemplo, Fritz Graebner postula que con uno de los rasgos culturales de ese ciclo que se encuentre, es posible establecer la conjetura de que alguna vez estuvieron presentes los demás. Sus principales exponentes Frobenius, Graebner, y el sacerdote jesuita W. Schmidt (1868-1954) plantearon que la etnología era una rama de

las ciencias históricas así como la necesidad de controles analíticos rigurosos para las tareas de reconstrucción.

De esta forma, para establecer la comparación entre culturas aplicaron criterios estilísticos y criterios de cuantificación para luego asociar con evidencias lingüísticas y tipos físicos.

Aunque no coincidimos con el enfoque general que adopta, Marvin Harris (1979) ha señalado con acierto, varias críticas a la escuela de los *kulturkreise* entre las que se destacan:

*...tanto Schmidt como Graebner compartían con el evolucionismo decimonónico, un aspecto central para ambos, el método comparativo. La escuela "histórica" alemana no se apoyaba en los pregonados criterios de forma y cantidad, sino en el método comparativo. Porque su empeño fue exactamente el mismo que movió a los evolucionistas: tratar de derivar de una inspección de los pueblos contemporáneos, un conocimiento de los orígenes y de las sucesivas modificaciones que han experimentado sus culturas. Los kreise no eran solamente "círculos", eran también "estratos" (Harris 1979: 336)*

Si bien se declaraban antievolucionistas, su postura era veladamente racista y, en el caso de Schmidt, deliberadamente teñida de visiones relacionadas a postulados teológicos. En este sentido, Reynoso (2006) por su parte, destaca el esfuerzo de sistematización teórica por parte de esta escuela en lo referido a la musicología pero a su vez plantea la siguiente crítica:

*Ello no obsta para que recordemos que en el plano político, numerosos teóricos del movimiento suscribieron a posturas aberrantes. Como dice Thomas Hauschild: "Frobenius encontraba placer en servir al Imperio y en proclamar visiones racistas... el Padre Wilhelm Schmidt agitó a favor del antisemitismo antes, durante, y después de la guerra cada vez que tuvo oportunidad de hacerlo (Hauschild 1995: 36-3). Más cerca nuestro Oswald Menghin fue ministro de cultura austriaco durante el Anschluss, autor de novelas y artículos definitivamente antisemitas, codificador de las teorías raciales del régimen y miembro del partido nazi. (Fontan 2005) (Reynoso 2006: 77-78)*

Sobre esta cita y, especialmente sobre el último punto, se centra una de las relaciones más lamentables de la Escuela Histórico Cultural con la carrera de Antropología en la facultad de Filosofía y Letras en Argentina. Desarrollaremos este tema en el capítulo 4.

## CAPÍTULO 3

### La Antropología y la Historia como problema

En este capítulo realizaré una aproximación teórica a algunos aspectos de la historia de la producción antropológica que enmarca diferentes problemáticas constitutivas de la sobre el objeto “creencias populares” que influirán posteriormente en el estudios de las creencias/devociones populares en nuestro país<sup>21</sup>.

Para comenzar sostendré que “la Historia” constituye para la antropología una dimensión *problemática* y a la vez *problematizadora*, por dos motivos: Por un lado, es *problemática* en tanto su posición dentro de diferentes teorías antropológicas o más bien su inclusión o exclusión como elemento constitutivo de la realidad social a investigar, define a la vez un status y un tipo de conocimiento científico que encuentra su expresión en los conceptos de *sincronía-diacronía*. En este sentido, la inclusión o exclusión de la Historia ha definido construcciones teóricas específicas tales como el Particularismo Histórico fundado por Boas y el Estructural Funcionalismo de Radcliffe Brown.

Esta perspectiva es importante para el objeto que analizamos en esta investigación, por la relevancia otorgada por el Particularismo Histórico a las *creencias y narraciones folklóricas* como medio para la reconstrucción etnográfica e histórica de un grupo. Esto implica para nosotros un antecedente de importancia para comprender encuadres y futuros abordajes en nuestro país sobre el tema.

Por otro lado, es *problematizadora* porque su inclusión definitiva como dimensión indisociable de cualquier producción social refunda la matriz disciplinar a mediados del siglo XX en el contexto de descolonización. Lo cual implicará nuevas formas de análisis de la realidad social a través de la división en subdisciplinas específicas, nuevos encuadres teóricos, reconfiguración de objetos de interés disciplinar y, fundamentalmente, una reflexión autocrítica sobre el trabajo desarrollado por los antropólogos en la primera mitad del siglo así como de la importancia del posicionamiento político, ético y profesional.

---

<sup>21</sup> Las “creencias populares” es un concepto utilizado aquí de modo amplio, en el sentido que enmarcará posteriormente a los fenómenos de canonizaciones/devociones populares, términos que utilizo indistintamente, dado que así aparecen en la bibliografía específica.

Analizaré en este capítulo cómo esta concepción dialéctica, relacional, procesual de la historia, interpela a las distintas disciplinas antropológicas formulando nuevas preguntas, especialmente al Folklore.

Con esta reconsideración se posibilitarán entre otros, los estudios específicos sobre cultura popular dentro de los cuales los imaginarios, las mitologías, las creencias, serán de interés antropológico a la luz de re-lecturas del pasado y analizadas mediante nuevos giros teóricos, en articulación con otras dimensiones de la realidad y la praxis social. Desarrollaré especialmente este tema en un acápite dentro de este capítulo.

### **Particularismo Histórico, Folklore y tradición alemana**

El maridaje entre Antropología e Historia no ha sido un proceso ni uniforme ni exento de tensiones. Es más bien una relación que se fue construyendo a la luz de continuidades y discontinuidades en los desarrollos de las distintas escuelas de Antropología de los centros de producción metropolitanos (fundamentalmente Inglaterra, Francia, Estados Unidos y Alemania) y los cambios históricos, políticos, sociales y económicos que se fueron desarrollando a nivel mundial. Dichos cambios se producen sobre todo en los territorios coloniales, inicialmente el campo de despliegue de antropólogos y antropologías en el período transcurrido desde la constitución de la disciplina a fines del siglo XIX hasta la Segunda Guerra Mundial.

Uno de los autores que ha analizado amplia y detalladamente la relación entre Antropología e Historia es Pier Paolo Viazzo<sup>22</sup>. El autor realiza periodizaciones desarrollando sucesivos “alejamientos y acercamientos” entre la Historia y la Antropología, recorriendo el proceso de desarrollo de la teoría antropológica, sus teóricos fundamentales y sus posicionamientos respecto de la viabilidad y utilidad de la Historia en el análisis antropológico. Este autor no sólo nos proporciona una guía de utilidad teórico-metodológica en la investigación que aquí nos ocupa, sino que además es de relevancia para comprender el *interés que revisten los fenómenos de “cultura popular”* como objetos de estudio para la antropología histórica, tal como veremos más adelante en nuestro desarrollo.

---

<sup>22</sup> Viazzo, P.P (2003). Introducción a la Antropología Histórica. Lima. Pontificia Universidad Católica del Perú. Fondo Editorial.

La dimensión histórica estaba excluida de los desarrollos de la Antropología Clásica, dado que para el funcionalismo era el análisis sincrónico el que concordaba específicamente con las generalizaciones buscadas. (bibliografía)

El “acontecimiento” molestaba al “presente etnográfico” (Stocking 2002) en el análisis de las estructuras funcionales; la diacronía suponía un obstáculo epistemológico que debió ser sorteado porque no revestía importancia dado que “una reconstrucción histórica de los orígenes y del desarrollo de una institución” no era esencial para explicar su funcionamiento en la actualidad y el conocimiento del pasado no era indispensable para una reconstrucción del presente (Viazzo 2003:77). Con esta medida, - antropólogos como Malinowski o Radcliffe Brown - buscaban asimismo una diferenciación tajante con el Evolucionismo y su “historia conjetural”. Las bases de una antropología científica suponían desechar especulaciones sobre el pasado por improbables y estériles, sometiendo las observaciones y fuentes etnográficas a las reglas estrictas del método. Al no existir fuentes confiables de archivo, se incurriría en una “historia conjetural”, si se prestaba interés a los dudosos relatos de viajeros y registros de los funcionarios locales involucrados en la vida en las colonias (Viazzo 2003).

De esta forma, los primeros años de la Antropología “sobre el terreno”, encontraban a los profesionales de la disciplina como funcionarios partícipes de las diferentes empresas coloniales, proveyendo información vital para los gobiernos sobre las sociedades bajo su dominio. En ese contexto, la ausencia de la dimensión Histórica en el análisis antropológico es destacable porque justamente y en primer lugar, validaba la premisa de que eran las “sociedades primitivas”, sociedades *sin historia* (Wolf 1987). Es decir sin registros escritos que sirvieran para validar fehacientemente la trayectoria de una institución o costumbre determinada, que radicaba justamente en el establecimiento de las bases del método etnográfico, donde la estancia prolongada en el terreno y la observación y registro minuciosos de los hechos sociales constituían la *única* fuente de análisis susceptibles de generalización.

En palabras de Stocking (2002):

*Esta «des-historicización» de la antropología socio cultural estaba unida a otros aspectos de marcación de fronteras en los primeros estadios de la revolución de la antropología del siglo XX: [...] lo que podría ser llamado su «academización» y «etnografización».*

Franz Boas, constituyó el más fuerte y principal oponente del estructural funcionalismo británico en la primera mitad del siglo XX, con una perspectiva diferente respecto de la inclusión de la dimensión histórica en el análisis antropológico (Viazzo 2003). Sin embargo, es necesario hacer una aclaración en cuanto a esta inclusión en términos relativos, dado que la misma refiere a la posición *difusionista* de Boas.

Tal como lo anticipamos en el capítulo anterior, podemos decir que *Los difusionistas son historicistas en el sentido de que tratan de reconstruir los contactos entre los pueblos, las vías de migración o difusión y la diseminación de elementos culturales. Pretenden a través de su metodología reconstruir la historia total en lugar de postular una sucesión de etapas obligatorias verificadas a posteriori* (Margulies 2008)

Un punto de partida para Boas era la crítica al método comparativo sostenido por el Evolucionismo, donde la evolución unilineal e independiente como axioma teórico surgía del análisis de fenómenos culturales similares observables en diversas partes del mundo para descubrir la historia uniforme de su desarrollo y las leyes que lo regían. Boas sostenía que los mismos fenómenos podían desarrollarse de diversos modos a partir de procesos de difusión cultural producto de contactos y migraciones de los pueblos y no como respuesta a la supuesta unidad psíquica de la humanidad. El método entonces, debía centrarse en el estudio minucioso de pequeñas áreas geográficas y analizar la influencia del ambiente físico, relevar posibles préstamos culturales y relaciones históricas con otras áreas limítrofes y centrar la atención en la variabilidad y complejidad de las sociedades en las cuales se investigaría. El trabajo intensivo en esas áreas (tal como los que llevara adelante en las sociedades de la costa noroccidental de Estados Unidos) también establecía una diferencia estricta con los “antropólogos de salón” del Evolucionismo y la historia conjetural.

Es interesante reconsiderar aquí que estas discusiones remiten a la dicotomía “humanista – naturalista”, ya que entiendo que ésta subyace a estas discusiones disciplinares. Y para ello es necesario traer a consideración la formación de Boas dentro de la tradición alemana, que es consistente con el interés por este tipo de fenómenos en tanto éstos constituyeron uno de los puntos centrales de aproximación a la cultura. En este sentido, la publicación de “El estudio de la Geografía” de 1887 - seleccionado en 1940 para republicación por Boas dentro de un grupo de artículos que según su visión mejor ilustraban varios aspectos de su trabajo antropológico durante los 50 años que duró su carrera - definió dos líneas diferentes de aproximación (metodológica y

epistemológica) para el entendimiento del mundo natural y humano: el del Físico y el del Cosmógrafo (que Boas llamó también histórico) (Stocking 1998)<sup>23</sup>

Stocking dice que aunque Boas no lo puso en esos términos, la oposición “Naturaleza-Humanidades” (*Natur- Geisteswissenschaften*) era característica de la tradición intelectual alemana, y que siguiendo esa línea Boas creó una serie de oposiciones: Estético-afectivo (como impulsos motivadores), fenómenos con una unidad objetiva y fenómenos con unidad subjetiva, “deducción de leyes” y “entendimiento de fondo” de un fenómeno “por si mismo”, y la resolución de un fenómeno al interior de sus elementos para un estudio sistemático-comparativo y el estudio de un fenómeno total por medio de un método de carácter más subjetivo.

Su carrera puede interpretarse como una tensión nunca resuelta entre el físico y el cosmógrafo. Fue el impulso cosmográfico que motivó sus críticas al evolucionismo racista y su concepción emergente del concepto de cultura en la que cada cultura humana, como la geografía de un solo país, es una totalidad que tiene una "conexión meramente subjetiva" que existe entre la mente del observador, o por extensión, en la mente del nativo autoconsciente. La caracterización de Stocking hace evidente la influencia romántica-alemana.

El estudio de costumbres y relatos de tipo folklórico había sido abordado tempranamente por Boas a fines del siglo XIX, profundizando en las implicancias de la invención independiente y de la difusión en una zona geográfica dada. Recogiendo las narrativas orales para dar cuenta de los recorridos históricos y geográficos de una costumbre determinada, buscaba relevar rasgos o complejos culturales y posibles relaciones históricas entre tribus. (Stocking 1968).

Por otra parte, Boas reconocía que cualquier reconstrucción de carácter histórico debía confiarse a inferencias y métodos indirectos (exceptuando a los estudios arqueológicos) y que muchas veces la documentación histórica era escasa o directamente inexistente. Por ello se podía aspirar sólo a “un elevado grado de probabilidad o hasta de certeza” en dichas indagaciones. (Viazzo 2003: 88). Sin embargo, a *grosso modo*, Boas sostuvo que la antropología era una “ciencia histórica”, cuyo objetivo era comprender los fenómenos individuales más que la definición de leyes generales las cuales debido a la

---

<sup>23</sup> *Volkgeist as method and ethic. Essays on Boasian ethnography and the german anthropological tradition. History of Anthropology Volume 8.* The University of Wisconsin Press. Wisconsin. 1998. — Editado por G. Stocking. (Mi traducción)

complejidad del material resultarían por ende, vagas , lo que no ayudaría para una real comprensión de las mismas.

De esta forma, el panorama antropológico en la primera parte del siglo XX en Estados Unidos, ampliamente liderado por Boas y sus seguidores, (como Kroeber, Kluckhohn Benedict y Mead) se identificaba como una corriente “etnológica” (Stocking 1968) mientras que la disciplina en Inglaterra se establecía como “antropología social”<sup>24</sup>. Estas dos corrientes, las más importantes en la Antropología en ese momento, se vieron contrapuestas en un mismo campo de fuerzas con la llegada de Radcliffe Brown a la Universidad de Chicago.

Tomamos este suceso como un punto de inflexión, dado que es Radcliffe Brown quien introduce algunas críticas precisas al enfoque histórico boasiano, relacionándolo con la calidad de las investigaciones y conclusiones a partir de una discusión en torno a las creencias.

### **La antropología social británica y las creencias**

Radcliffe Brown<sup>25</sup> expresó una visión particular respecto del abordaje de fenómenos como las costumbres o creencias en una sociedad, diferenciando el método “etnológico” (histórico) y el de la “antropología social” (inductivo). Sobre este punto establecerá una diferenciación jerárquica respecto de estos dos enfoques, entendidos como disciplinas netamente separadas. Sostenía que en el estudio de una costumbre, al no existir fuentes escritas, la reconstrucción histórica devendría inevitablemente en una construcción hipotética del pasado; el objetivo verdaderamente útil de tal empresa era encontrar su significado, entendido como su función social, su lugar en la vida social de una comunidad.

El punto de inflexión se centra en que Radcliffe Brown acusaba a la “etnología” de ser, a diferencia de la “antropología social”, una *disciplina anticuaria* sin ninguna utilidad práctica, y establecía en el mismo acto no sólo que eran disciplinas separadas sino que además existía entre ellas una dependencia unilateral donde la etnología estaba

---

<sup>24</sup> El enfrentamiento se hizo abierto con una discusión sostenida por Kroeber y Radcliffe Brown cuando éste ya se había establecido en la Universidad de Chicago. La misma se centró en un ensayo publicado por Kroeber sobre terminologías de parentesco de cinco grupos amerindios de California noroccidental en 1934. Para una profundización de esta discusión ver Viazzo 2003 (op.cit.)

<sup>25</sup> (Radcliff Brown, en Viazzo.2003:89-92)

subsumida irremediabilmente a los presupuestos de la antropología social. El problema principal de la división metodológica planteado por Radcliffe Brown se centra a mi entender en una cuestión de jerarquía epistemológica: el método histórico de recolección de testimonios nativos sobre costumbres y creencias se convierte en “pseudo-historia” lo que rebajaría al particularismo histórico a la categoría de “antropología de salón” en el mismo nivel que el Evolucionismo del cual ambas escuelas se diferenciaban explícitamente.

Asimismo, mientras que los relatos folklóricos, las creencias y costumbres eran importantes para la reconstrucción histórica de la difusión en pequeñas áreas geográficas en el Particularismo Histórico, y porque daban cuenta de la “*totalidad subjetiva de la cultura tanto en la mente del observador como en la del nativo autorconciente*”, la Antropología Social británica las analizaba de manera sincrónica y funcional, con un marcado sesgo positivista. (Radcliffe Brown, en Viazzo.2003:89-92)

En este sentido, es interesante observar la opinión de Radcliffe Brown (1952) sobre las creencias:

*Tenemos que decir, respecto a este propósito, que desde nuestro punto de vista, los nativos están equivocados, pues los ritos no hacen en realidad lo que ellos creen que hacen. Nosotros creemos que la ceremonia de la lluvia en realidad no hace que llueva. En tanto que los ritos son representados con un propósito, son inútiles, basados en creencias erróneas. No creo que haya ningún valor científico en intentar conjeturar los procesos de la razón que pueden haber conducido a tales errores.*<sup>26</sup> pp

Podemos decir que las raíces filosóficas de la antropología alemana se expresaban en Boas: anclando en una visión empática del universo social y la naturaleza como un todo. Como orientaba la *verstehen*, apuntaban a un tipo de comprensión donde sin abandonar el objetivo de rigurosidad que debían poseer las ciencias del espíritu, se hacía lugar a la subjetividad en tanto ésta proporcionaba posibilidades de comprender a la naturaleza como un todo con una historicidad particular. (*Kultur*).

Sin embargo, es necesario considerar también las relaciones específicas con la Escuela de los Kulturkreis, contemporánea al desarrollo del Particularismo Histórico de Boas, y más precisamente, las diferencias, que Boas mismo se ocupó de remarcar. Estas consideraciones iluminan las diferencias entre ambos métodos.

Tullio Altan (1972), trata esta cuestión. En cuanto a las diferencias, plantea:

---

<sup>26</sup> Radcliffe Brown (1952) *Estructura y Función en la sociedad primitiva*. Barcelona. Península.

*-Digamos que la posición de Boas en relación con la Escuela de Viena fue algo crítica, no tanto por la estructura del modelo usado por los estudiosos de aquella corriente sino por el modelo rígido que algunos de ellos aplicaron, considerando insignificante la comprensión de la dinámica histórica de la cultura (Tulio Altan 1973:8)*

*-En general, su comportamiento [el de Boas] frente a las contrastantes posiciones de paralelistas y de difusionistas, fue de un cauto y constante reclamo a la posibilidad de probar, mediante observaciones concretas, aquello que se afirmaba desde el prejuicio, ya sea por quienes sostenían los fenómenos de difusión cultural —que en principio Boas no excluía—, ya sea por quienes afirmaban el principio de la invención contemporánea o independiente de los rasgos de cultura (Tulio Altan 1973:6)*

El modelo de la Escuela de Viena, de hecho, se relacionaba con los análisis de Boas, y los conceptos utilizados remiten, aunque no se limitan, a la escuela de los “ciclos culturales”:

*...Boas aplicaba un método fundado en el uso de un modelo que fue después llamado “área de cultura”. Y éste era: una esfera espacial y temporal, definible en base a los hallazgos y a las observaciones, que presentan un complejo homogéneo y coordinado de rasgos culturales. Estos rasgos están representados por las técnicas, los sistemas de valores, las creencias religiosas, los estilos; y se organizan en un todo integrado, en el conjunto del cual asumen un sentido propio. Para entender plenamente el significado de los fenómenos culturales, Boas llamó la atención sobre la necesidad de estudiarlos también en una perspectiva histórica. (Mi énfasis) (Tulio Altan 1973:6)*

Precisamente el concepto de “área de cultura” será profundizado a partir de la segunda mitad del siglo por Murdock, con la *Guía para la investigación etnológica* y más tarde Julian Steward con el *Handbook of South American Indians*.

Sin embargo, la influencia del estructural funcionalismo de Radcliffe Brown en algunos antropólogos norteamericanos será decisiva, más allá de la supremacía de la corriente Boasiana. Veremos cómo esta influencia, comenzando por Robert Redfield, pionero en el estudio de lo que llamó “la sociedad folk” se relaciona con nuevas líneas de estudio en Folklore y con el surgimiento de la Antropología Histórica en el marco de la “Nueva Historia”.

### **El Folklore, la Antropología y la “Nueva Historia”**

El desarrollo del Folklore en el siglo XX tuvo varias influencias y ramificaciones teóricas. Estas derivaron en diferentes escuelas específicas que al igual que la Antropología en general, se relacionaron heterogéneamente con la dimensión histórica.

Por un lado, observamos los desarrollos de las escuelas finesa, funcionalista y particularista histórica, y por el otro los enfoques marxistas que se replantean la historia y las expresiones culturales de los “sectores subalternos”.

Como hemos visto anteriormente, desde el siglo XIX la especificidad en el estudio de la cultura popular campesina estaba ligada con exclusividad al folklore, aunque otras disciplinas habían ensayado el abordaje de estos fenómenos.

A mitad del siglo XX comienza ser cuestionado el enfoque en cuanto a las creencias populares. La construcción se había realizado desde las elites, es decir “desde arriba”, mientras que los abordajes de orientación marxista, por ejemplo, habían comenzado a realizar esta tarea “desde abajo”. El conservadurismo epistemológico presente en los estudios folklóricos hacía evidente que tenían un sesgo paternalista. (Ó Giolliaín 2002). El cambio en los enfoques, sin embargo, no se produjo a mi modo de ver, desde el folklore hacia otras disciplinas, sino a la inversa, como en el caso de las nuevas orientaciones en Historia, sobre todo aquellas afines al marxismo. Dichas orientaciones buscaban el aporte de la antropología para proveer a los nuevos abordajes de una forma diferente de análisis de los fenómenos sociales, de establecer nuevas preguntas a respuestas que parecían ya respondidas. Volveré sobre este tema en breve en este acápite.

El folklore, al alinearse en el siglo XIX al evolucionismo y con ello a la antropología, lo había hecho partiendo de un enfoque, si se quiere, sociológico: estudiaba a un “otro” en las sociedades occidentales y lo hacía con un enfoque distinto al etnográfico. Con la creación de un objeto – la cultura popular- se crea un campo de saberes. Esto constituye una tensión particular del folklore en cuanto disciplina asociada a la antropología. Tenía cierta autonomía gracias a su objeto, pero debía encuadrarse en una disciplina mayor cuyos marcos teóricos le aseguraran el status de ciencia. La relación se complejiza en articulación con el “localismo” presente en el folklore. El método consistía en “recolectar” y “coleccionar” relatos “locales” derivados de la tradición oral (creencias, mitos, costumbres, etc). Esto generó un enorme corpus de relatos, fundamentalmente europeos. ¿Podía el folklore ser “universalista” cuando su objeto tenía esas características?

A partir de estas colecciones, el *difusionismo* también influenciaría fuertemente al folklore. El caso más representativo se encuentra en el “método histórico geográfico”, o “método finés”: Antti Aarne preparó un índice para identificar los principales tipos de cuentos europeos, primero publicado en 1910, luego desarrollado por Stith Thompson

en 1928 y nuevamente en 1961. El método explica el origen y difusión de los cuentos orales que se produciría en oleadas a partir de rutas de viaje y comercio (Dorson [1963] 1991: 92). Cada tipo tiene una temática, estilo, función, significado y ocasión para ser narrado y los relatos responden a grandes agrupamientos que van desde una estructura simple (compuesta por un solo motivo narrativo) a una compleja que envuelve una serie de motivos concatenados, pudiendo llegar a constituir un "tipo". (Blache 1994:10). Recurre a la comparación de fenómenos folklóricos de ámbitos geográficos y períodos históricos diversos, por eso es también llamado "método comparativo" dado que confronta narrativas folklóricas distintas para establecer tipos o modelos generales básicos. (Palleiro 2004:60). En este sentido, Von Sydow, un folklorista de origen sueco, apoyó la idea de que los factores históricos y culturales locales moldeaban un cuento internacional en subtipos a partir de una forma Ur (arquetípica) o *Urform*.

La codificación y sistematización de la evidencia a partir de procedimientos empíricos no especulativos alejaron al folklore de las consideraciones filosóficas y metafísicas anteriores, constituyendo un avance significativo para la disciplina. Sin embargo, las críticas a este enfoque, objetaron que las exigencias del método parecían desproporcionadas respecto a los resultados que se veía limitado para establecer pautas cronológicas ante la ausencia de registros escritos con los cuales cruzar los datos de las recolecciones. Asimismo, fueron criticadas la rigidez y naturaleza mecánica de las investigaciones finlandesas, dado que se concentra en abstracciones, resúmenes, tablas y mapas ignorando elementos estéticos y estilísticos y el aspecto humano del narrador, cuestiones que sólo corrientes posteriores dentro del folklore abordaron. (Dorson [1963] 1991: 94-96).<sup>27</sup>

críticas al  
método  
fineses

En este sentido, profundizaremos un poco más en algunos aspectos mencionados recientemente sobre el particularismo histórico en relación al folklore.

Boas editó el "Journal of American Folklore" desde 1908 a 1924, luego fue sucedido por Ruth Benedict. Junto a otros discípulos como Herskovits y Parsons, la antropología americana valoró los cuentos y otras tradiciones orales de aborígenes americanos y africanos. La tarea de Boas en este sentido, se asimilaba a la de los folkloristas fineses, dado que recolectó textos de todos los informantes y variantes posibles. Boas propuso que el cuerpo de los cuentos tradicionales en una cultura refleja los rasgos de la cultura material, así como que los cuentos comprenden una etnografía y proveen claves valiosas

---

<sup>27</sup> Esto coincide con las tempranas líneas de investigación folklóricas y etnológicas alemanas.

para los elementos desaparecidos de una historia tribal, que debían ser reconstruidos a partir de las rutas de transmisión por difusión. Pero a diferencia de la vertiente sueco-finés, y a falta de medios para datar los cuentos históricamente a través de versiones escritas, Boas evitó cualquier intento de establecer una forma Ur y se concentró en el proceso de diseminación siguiendo las categorías folklóricas convencionales de caracteres, temas e incidentes que no incursionaban en los significados latentes de las narraciones.

Este aspecto, sin embargo, sí fue profundizado por Ruth Benedict en su *Zuñi Mythology* (1935), al postular que los cuentos poseían una naturaleza paradójica que “se adaptaba y no se adaptaba” a la cultura, explorando cómo ciertos motivos recurrentes en los cuentos folklóricos, como el abandono de niños, no se verificaba en la cultura zuñi. Benedict explicó la paradoja a partir de las tensiones reprimidas en la sociedad, que son liberadas y hechas manifiestas en la literatura oral. En ese caso estaba constituido por el resentimiento de los niños contra sus padres, que era el tema encubierto. Los cuentos, constituirían un mundo de fantasías, construido con las realidades culturales.

Benedict avanzó en la relación antropología-folklore considerando estilo, contenido, arte creativo de los narradores y coexistencia de variantes de relatos, pero al renunciar a la tarea de editar el *Journal of American Folklore* en 1939, los antropólogos boasianos se fueron apartando de los folkloristas volviéndose hacia cuestiones como cultura y personalidad. (Dorson [1963] 1991: 113-115)

El folklore empero, también se vio fuertemente influenciado en Estados Unidos por la Escuela de Chicago. Robert Redfield, doctorado en 1928 con un trabajo sobre el pueblo mexicano de Tepoztlán, fue un pionero en el estudio de las sociedades campesinas.

Según Viazzo, la influencia de Radcliffe Brown sobre este autor, se ve reflejada en el enfoque ahistórico de algunos de sus trabajos principales.

Redfield postuló la transición de la sociedad folk a la sociedad urbana, siendo la primera integrada, con cohesión familiar y social, bajo individualismo, bajo índice de delincuencia y conflicto; “(...) *los valores opuestos caracterizaban a la desintegrada y anómica sociedad urbana. Esto reforzaba la visión del buen campesino, sin conflicto, viviendo en armonía con el mundo, apegado a costumbres ancestrales*”. (Martín 2005:11)

Este nuevo sesgo sociológico aportado por el funcionalismo produjo uno de los avances más importantes en el folklore: sacar el foco de lo estrictamente campesino para comenzar a mirar a las manifestaciones folklóricas en las ciudades. El “continuum folk-

urbano” y la definición de la “sociedad folk” fue uno de los primeros aportes del funcionalismo de carácter sociológico al folklore, y sin dudas constituyó el primer quiebre teórico con más de una línea vigente en esa disciplina desde su origen.

Visto desde este ángulo, se produce en este proceso un hecho destacable que tendrá múltiples consecuencias posteriores para nuestro análisis en el caso de la Antropología en Argentina: sumando la perspectiva funcionalista, el Folklore recuperaría así “rigor teórico y metodológico” teniendo en cuenta que hasta ese momento, en su historia como disciplina se podrían destacar dos puntos de inflexión: por un lado, había sido “descastado” inicialmente por la antropología decimonónica por su filiación Romántica de origen y acusada de estar ligada a un lirismo exacerbado que deformaba la percepción de la “verdadera esencia popular” (Ortiz 1992); esto generó el alineamiento de la disciplina a las concepciones evolucionistas. Y por otro, rompería con esa misma antropología de carácter evolucionista al incorporarse en esta instancia particular a las filas de una “antropología científica”.

No obstante, desde el propio funcionalismo se estaban planteando las primeras críticas a la ahistoricidad del método. Evans-Pritchard en 1961, ratificaba esa discusión en una conferencia en la Universidad de Manchester<sup>28</sup>:

*La “falta de historicidad” del funcionalismo coartó la comprensión de los fenómenos sociales históricamente situados y sensibles a los conflictos del contexto. Los antropólogos raramente han hecho serios esfuerzos para reconstruir con documentos históricos y la tradición oral el pasado del pueblo que estudiaban. Se ha sostenido que éste era un interés, de “anticuario”, y que estaba fuera de lugar en un estudio funcional de las Instituciones en orden a conocer cómo habían cambiado. Es obvio ahora, sin embargo, que, en el caso de las sociedades más primitivas, si el antropólogo desea comprender la naturaleza de sus instituciones indígenas, solamente puede hacerlo con la ayuda de documentos y de recopilaciones verbales (E.Pritchard 1974:49)*

En este sentido, en la primera mitad del siglo, no fue sólo el funcionalismo el que produjo modificaciones y diversificación de escuelas en estudios folklóricos. Si se observan los trabajos de Bascom (1952) y Dorson (1963) en Estados Unidos, veremos cómo el clima de reconfiguración general de la disciplina antropológica de postguerra obligaba a los estudiosos a volver la mirada sobre sus objetos, encuadres, trayectorias y posicionamientos respecto de sí mismos y del resto de las disciplinas en general. Este hecho, en el caso particular del folklore signará, a mi entender, toda su trayectoria posterior, donde el carácter autorreferencial constante (que a su vez caracteriza la

<sup>28</sup> “Antropología e Historia”. Conferencia pronunciada en el año 1961 en la Universidad de Manchester. (E.Pritchard 1974:44-67). Esta conferencia establece una línea de continuidad con una anterior del mismo autor, que en 1950 abrió la polémica sobre la relación Antropología-Historia en la escuela funcionalista inglesa: “Antropología Social; pasado y presente. (The Marett Lecture) (Op.Cit: 4-23)

antropología en general<sup>29</sup>) puede observarse hasta nuestros días. Esto se deriva de una problemática indisociable de la definición de su objeto de estudio, plasmado en el estudio de la cultura popular. A la luz de los hechos históricos que hicieron de los sectores populares protagonistas de las luchas políticas en el marco de las revoluciones obreras y el proceso de descolonización, era inevitable el replanteo de una disciplina que seguía ligada a una visión de lo popular definida en términos esencialistas por las elites. En este sentido, y desde lo que venimos desarrollando más arriba, la inclusión definitiva de la historia fue para la antropología un hecho fundamental. ¿Pero cómo se relacionan entonces el folklore y la historia, dada su importancia para la antropología? Y ¿Cómo se relaciona esto con las creencias populares?

### Las tensiones estructurales

A lo largo de este capítulo hemos desarrollado que a mediados del siglo XX se produjo una reconfiguración disciplinar a la luz del contexto de descolonización, con particular atención a la dimensión histórica y al nuevo lugar del sujeto-objeto antropológico.

Retomado este último punto a la luz de las preguntas formuladas, es necesario observar la relación Folklore-Historia, ya que es aquí donde creemos, se ubica las cuestiones más importantes respecto del objeto creencias-devociones populares.

Al concentrarse en aquello definido como “folk”, sean estos sujetos o sociedades, y en sus manifestaciones “específicas” (principalmente narrativas orales) el folklore hizo a un lado la cuestión de la historicidad y el conflicto que tales cuestiones encarnan o pueden encarnar. La perspectiva por la cual las expresiones orales son puestas en acto estableciendo lo que R. Bauman definió como “identidades diferenciales”, no se realizó hasta bien entrados los años 70'. Y en ese momento tampoco se planteó (o replanteó) con profundidad el carácter histórico que esas expresiones podían conllevar. Es decir, que aunque el concepto de *tradición* intersecta análisis reflexivos sobre la idea de historicidad, persiste en hacerlo unido a la idea de *nación* o *identidad* y no como *forma de reponer esos “saberes sujetos”* a una *Historia*, tal como lo expresara Foucault (1996).

---

<sup>29</sup> Por ejemplo, en la actualidad, para explicar a alguien qué es la antropología, siempre se comienza explicando lo que fue en el pasado y su equivoco desarrollo durante el siglo XIX durante la expansión imperialista, para luego explicar en qué se fue transformando hasta nuestros días y cómo sus postulados hoy son contrarios a aquellos.

Creo que existe una razón adicional a la que generalmente se esgrime, respecto del nacionalismo y el origen romántico del folklore. Por ejemplo, si bien el formalismo de Propp en los años 20' significó una importante contribución al análisis de las narrativas folklóricas, el origen soviético de la propuesta opacó aplicaciones posteriores. Propp mismo abandonó el formalismo y el análisis de la narrativa tradicional rusa al ser acusado por el gobierno soviético de fomentar una historia folklórica no proletaria, sino aristocrática, razón por la cual no profundizó sus estudios en este campo. Los estudios folklóricos provenientes de países asociados a la Unión Soviética, quedaron aglutinados en la categoría de "folklores nacionalistas", tal como lo plantea Dorson en 1963. Si bien esto era en parte cierto, dado que las actividades de estudio y trabajo sobre el terreno en esos países acompañaba políticas de estado, esto también resulta paradójico teniendo en cuenta que, como lo plantea Abrahams (1993), el vocabulario folklórico seguía (y siguió por mucho tiempo) pleno de categorías asociadas a la recuperación de algo como "auténtico", inseparablemente ligado a nociones esencialistas.

Esta tensión entre esencialismo y nacionalismo expresa una tensión estructural (o de base) del folklore con el Romanticismo. También constituye una tensión con la Historia, dado que los nacionalismos se han nutrido del folklore para inventar tradiciones. Observado desde un punto de vista más amplio, estas tensiones sobre las ideas de "identidad" o "autenticidad" no son privativas del Folklore sino que atraviesan a toda la Antropología.

Sin embargo, hubo algunas tentativas tempranas de acercamiento a la leyenda por parte del folklore discutiendo su validez histórica, por ejemplo a partir de algunos trabajos de Dorson (1964) "Oral Tradition and written History: the case for the United States" y Bascom (1957) "The Myth-Ritual Theory" en Estados Unidos; y más tarde en México, Américo Paredes (1971) "Folklore e Historia: Dos Cantares de la Frontera del Norte". Estos trabajos son citados justamente por Martha Blache (1979) en una ponencia con la que participó del Congreso Nacional de Folklore en 1979 en Formosa, que para la época y el contexto teórico universitario de la carrera son definitivamente pioneros<sup>30</sup>. A mi entender, estas líneas no fueron profundizadas en el nivel internacional ni en el nacional, aunque supusieron avances respecto del planteo de las leyendas como narrativas históricas. Volveré sobre este tema en el capítulo 5.

<sup>30</sup> Archivo de la Biblioteca del Museo Etnográfico: Apunte 1.622 A.A.V.V. Congreso Nacional de Folklore. 21 al 24 de junio de 1979. Laguna Blanca (Formosa). Nómina de trabajos presentados

Así, la historia y la antropología comenzaban a recorrer otras alternativas, pero tampoco estas disciplinas encontraron rápidamente una vía metodológica para abordar el pasado a través de los archivos en función de "reintegrar a los sectores populares a la historia más allá del número y el anonimato". Con esto quiero expresar a modo de hipótesis, que lo que observo como "ausencia" en el enfoque folklórico no es privativo de este, ni que dicha observación se asiente en una lectura "presentista" que me otorgue autoridad como para una aseveración taxativa. Mi observación se orienta a pensar la relación historia-folklore, o historia-antropología en tanto a mi entender es la historia la que se acerca al folklore y no a la inversa. ) de esta.

### **La "especificidad" de la cultura popular desde el marxismo**

Las apreciaciones de Gramsci sobre cultura popular, aunque elaboradas en Italia durante los años del fascismo, sólo fueron retomadas después de la segunda posguerra. Gramsci no fue un estudioso del Folklore pero se puede decir que inició los estudios sobre culturas subalternas. Sus estudios en torno a la relación entre "simples" e "intelectuales" constituyen uno de los nudos problemáticos de su pensamiento. Uno de sus más grandes aportes es el concepto de "cultura filosófica" que los intelectuales construyen en contacto con los sectores populares, sólo mediante lo cual una filosofía deviene histórica, encarnándose en la vida social, prerequisite de todo intelectual orgánico. (Lombardi Satriani 1975: 13-17)

La noción gramsciana "todos los hombres son filósofos", implicaba una visión de los sujetos como portadores de una filosofía espontánea, de una filosofía contenida en el lenguaje mismo:

*...en el sentido común y el buen sentido, en la religión popular y por consiguiente en todo el sistema de creencias, supersticiones, opiniones, maneras de ver y de obrar que se manifiestan en lo que se llama generalmente "folklore", (...) el cual no debe ser considerado como algo raro, extraño o como un elemento pintoresco, sino como algo muy serio que exige ser tomado en cuenta (Gramsci, en Lombardi Satriani 1975: 23-24)*

Estudiar al Folklore "como concepción del mundo y de la vida" comportaría según Lombardi Satriani, una recuperación crítica en la cual se observen las contraposiciones implícitas y mecánicas a las "concepciones oficiales del mundo". El autor señala que la contraposición del mundo de los estratos populares respecto a las concepciones oficiales, determinadas por relaciones de hegemonía, ha sido criticada justamente por haberlas definido como mecánicas e implícitas, opacando la diversidad del hecho

folklórico y estableciendo un dualismo de base que podría derivar en un reduccionismo<sup>31</sup>. Sin embargo, la agudeza de la crítica gramsciana a ésta disciplina, ha significado un estudio desnaturalizador que aportó nuevas posibilidades de análisis. Al discutir la "falsa conciencia" del marxismo mecanicista, recuperando la capacidad de impugnación del orden establecido de los sectores subalternos.

Uno de los temas que más fascinaban a Gramsci, por los recuerdos de su infancia vivida en Cerdeña, eran las tradiciones populares, sobre todo aquellas relacionadas a los "santos imaginarios"<sup>32</sup>. Repetidas veces en sus "Cartas desde la cárcel" hace mención a estas tradiciones sardas y otras del sur de Italia. En este sentido, Lombardi Satriani plantea que una lectura atenta de los escritos de Gramsci dedicados a registrar recuerdos de tradiciones populares sardas o anotaciones sobre el folklore, revestiría un notable interés para el estudio de la cultura folklórica (Lombardi Satriani 1975: 19-22)

E.P. Thompson fue pionero de este acercamiento al plantear tempranamente en los años 70' la necesidad de que los historiadores ampliaran sus fuentes a las *fuentes literarias*. (Viazzo 2003:258). Thompson, uno de los más grandes historiadores marxistas de su generación, analizó esta relación en su trabajo "Folklore, antropología e historia social" de 1976. No sólo representa un trabajo de valor por la propuesta que realiza, sino también un punto de inflexión autocrítico en cuanto a la epistemología de los abordajes historiográficos marxistas y del folklore mismo, al invertir la mirada paternalista sobre la subalternidad articulándolos con la antropología y el folklore rebasando el límite impuesto por orientaciones más ortodoxas, centradas exclusivamente en aspectos económicos. También defendió la interdisciplinariedad en el marco del florecimiento de los estudios sobre brujería, creencia y rituales en Europa, sin dejar de llamar la atención sobre lo delicado del refinamiento de las categorías y modelos a utilizar, pero fundamentalmente, de las preguntas a realizar.

*Para nosotros el estímulo antropológico no surte efecto en la construcción de modelos, sino en la localización de nuevos problemas, en la percepción de problemas antiguos con ojos nuevos, en el énfasis sobre normas o sistemas de valores rituales, en la atención a las funciones expresivas de las diversas formas de motín y revuelta, y en las expresiones simbólicas de la autoridad, el control y la hegemonía.*

---

<sup>31</sup> Esta misma crítica se ha efectuado sobre la concepción de religiosidad popular definida por oposición a la "oficial". (E. Martín 2007).

<sup>32</sup> En una de sus cartas Gramsci decía: "¿Recuerdas como tía Grazia creía que había existido una "donna Bisodia" muy pía, tanto que su nombre era repetido en el Padrenuestro? Era el donna nobis hodie - dánoslo hoy - que ella, como tantos otros, leía "donna Bisodia" y personificaba a una señora de tiempos remotos "cuando aún todos iban a la Iglesia y había un poco de religión en este mundo". (Gramsci, en Lombardi Satriani 1975: 18-20)

Según el autor, en el estudio de costumbres, no se podía reducir el análisis a la historia económica, ni tampoco a las normas transmitidas oralmente, como si fueran una subsección de la “historia de las ideas”. En la búsqueda de datos sobre costumbres y su significado hubo de recurrir a las compilaciones de los folkloristas. Sin embargo, esos datos *per se*, eran insatisfactorios: el material descriptivo recogido por los folkloristas británicos del siglo XIX era valioso, pero debía utilizarse con precaución, dado que había sido recogido como “reliquias” por “aristócratas paternalistas”, anticuarios, “desde la atalaya de su posición de clase” y arrancados de su contexto social y posteriormente clasificadas y comparadas “de modo indebido” (Thompson [1976] 1992:63-65):

*Son de hecho, aquellos aspectos de una sociedad que se muestra a los contemporáneos como absolutamente “naturales” y normales los que frecuentemente dejan un rastro histórico más imperfecto (...) un modo de descubrir normas no expresadas es, con frecuencia, examinar un episodio atípico (Thompson [1976] 1992: 67-68)*

Thompson analizó los sistemas de control social de la Inglaterra del siglo XVIII a partir de la noción de “teatro” y “contra-teatro”. Por ejemplo: donde un ritual en el que aparentemente se ejercía el escarnio público y violento hacia mujeres consideradas adúlteras, proporcionaba nuevas explicaciones para comprender un mecanismo de divorcio “no oficial”, dado que no estaba permitido por las leyes y la religión oficiales.

Esta línea de investigación fue profundizada en los decenios siguientes por autores como R. Darnton (1984), Carlo Ginzburg (CITA) y Giovanni Levi (CITA), M. Sahlins y E. Burke (1982) y analizada por autores como Viazzo (2003) y Barros (1999).

Por ejemplo, el aporte de Darnton<sup>33</sup>, presente en su trabajo, radica en el uso de las fuentes literarias y folklóricas al tratar el suceso de una matanza de gatos generalizada que ocurre en un barrio de la Francia del antiguo Régimen por parte de un grupo de trabajadores de un taller de imprenta. Darnton exhorta a no pasar por alto sucesos que en magnitud puedan parecer poco significativos históricamente, dado que un enfoque pormenorizado de un suceso podría dar cuenta de importantes aspectos sociales en un momento histórico determinado permitiendo acceder a significados opacos o invisibilizados tras las grandes narrativas “oficiales”. Más allá de algunas críticas<sup>34</sup>, su

<sup>33</sup> Darnton, R. (1987) *La Gran matanza de gatos y otros episodios en la historia de la cultura francesa*. Mexico. Fondo de Cultura Económica.

<sup>34</sup> La crítica que se le efectúa desde la Antropología Histórica sin embargo, comporta aspectos importantes respecto de la interpretación de dichos sucesos. Según Viazzo (2003), Darnton fue discípulo de Geertz, y llevó los alcances de la interpretación hasta límites que tornan criticable la reconstrucción histórica.

trabajo es representativo por lo estimulante de sus análisis que articulan con agudeza la indagación antropológica e histórica, el trabajo de archivo y la exhaustividad de las fuentes literarias recopiladas. El acceso al mundo simbólico de los trabajadores de una imprenta del Antiguo Régimen, reconstruidos a partir de los relatos escritos de un trabajador del taller, muestra a través de Darnton una gama variada y compleja del mundo popular francés, pleno de simbologías, códigos y *resistencias políticas a la autoridad*.

A nuestro entender, allí reside la importancia del aporte teórico iniciado por los investigadores de orientación marxista. La “mirada desde abajo” recupera la agenticidad histórica desde la creatividad cultural de los sectores populares expresada en espacios intersticiales, de conflicto, resistencia y negociación.

### Los nuevos paradigmas en folklore

El folklore, hacia los años 80<sup>60</sup>, orientó sus análisis a las teorías de la comunicación, superando ampliamente el paradigma divisorio campo-ciudad. Colocó su atención en los procesos dinámicos de la cultura investigando la vigencia de prácticas sociales centradas en *tradicionalizaciones* que resignifican formas culturales a nuevos contextos urbanos y analizando cuestiones tales como las luchas por el reconocimiento en el proceso de reelaboración del pasado. La nueva concepción es dinámica y aporta teorizaciones sobre cuestiones tales como las identidades diferenciales y la performance (Blache 1994, Martín 2005)

El acercamiento actual del folklore hacia la historia se realiza fundamentalmente a partir de autores que analizan conceptos como los de “tradición” y “nación”, tales como Hobsbawm, Anderson y Gellner (Abrahams 1993). Vale la aclaración aquí, de que los tres autores mencionados provienen de diferentes disciplinas (Historia, Política, Sociología). Todos mantienen un diálogo fluido con la antropología. En este sentido, la pregunta es ¿Debería el folklore acercarse más estrechamente a la historia? ¿Debería relacionarse más profunda o más continuamente?

Siguiendo a Abrahams (1993)<sup>35</sup> creo que sí y sobre todo teniendo en cuenta que existen archivos con vastas colecciones folklóricas en el mundo y en nuestro país, que constituyen un acervo valiosísimo de la memoria.

---

<sup>35</sup> Abrahams, R.D. (1993) Fantasmas del nacionalismo romántico en la folklórica. *Journal of American Folklore* 106 (419) pp. 3-37.

Estas no son reflejo de “la esencia popular” y suponen varios problemas metodológicos que, como plantea Thompson, es fundamental tener en cuenta (sobre todo respecto del concepto de contexto<sup>36</sup>). Sin embargo, estos materiales pueden y deben ser re-analizados a la luz de nuevas problemáticas y expresiones vivas del presente, a partir de las nuevas perspectivas teóricas en antropología, folklore e historia que enriquecerían notablemente estos estudios. Esas nuevas perspectivas incluirían asimismo una relectura del Romanticismo “menos culpable” en relación a sus orígenes, por parte de los folkloristas, pero no por ello menos atenta a cualquier invitación esencialista o nacionalista que surgiera de esa relectura. Como dijéramos en el primer acápite sobre folklore en este capítulo, creemos que allí hay todavía nuevas respuestas, si se formulan nuevas preguntas.

En cuanto a las creencias populares, la religiosidad popular y sus fenómenos asociados fueron en principio, patrimonio exclusivo del folklore bajo el método finés y/o el modelo de sociedad folk de Redfield, lo cual profundizó una mirada alejada del significado y la historicidad entendida en términos de lucha por la significación y polarizada en la díada oficial-no oficial. (Massolo 1994, E. Martín 2007).

La “religiosidad popular” será un concepto que emergerá de la sociología a fines de la década del 70’ (Massolo 1994). Sin embargo, García Canclini apunta que por decenios el folklore y la antropología fueron las únicas disciplinas dedicadas al estudio de lo popular. (G. Canclini en Ó Giolláin 2002: 28) y en ese sentido son depositarias de una vasta y valiosa trayectoria de elaboración teórica.

En el capítulo siguiente y luego de haber recorrido algunas problemáticas generales relacionadas a la disciplina y al objeto, analizaré las trayectorias de estudio de las creencias/devociones populares en la carrera de antropología en Buenos Aires.

---

<sup>36</sup> Tal como lo plantea Arenas (2003), no desconocemos la complejidad que conlleva hablar del contexto de los textos. Lo entendemos aquí en el sentido más general ya que nunca se tiene un contexto sino un conjunto de contextos interactuantes.

## CAPITULO 4

### La influencia del pensamiento alemán y centroeuropeo en Argentina

Este capítulo trata sobre la importancia de la influencia de la Escuela Histórico Cultural en la carrera y de cómo alrededor de su constitución y establecimiento, de sus implicancias histórico-políticas y político-institucionales se desarrollaron trayectorias teóricas profesionales y educativas específicas, ya desde el acuerdo como del disenso.

La trayectoria de la Escuela Histórico Cultural (en adelante EHC) en la disciplina antropológica argentina es sin duda, uno de los nudos problemáticos más importantes para poder desandar la historia. Para quien se aproxime al campo de estudio de la historia de la antropología en el país, resulta un problema y a la vez un requisito a conocer (dada la escasa circulación de la historia de su desarrollo en la carrera en el presente). Resulta sorprendente para quien se inicia, la importancia de su influencia en la formación profesional, la presencia significativa de sus personajes a través de los cuales se dirimieron los destinos de la disciplina.

Las propuestas teóricas de la Escuela Histórico Cultural fueron llevadas adelante por sus portavoces en Argentina y mantenidas en algunos casos particulares a rajatabla y otras, con variantes. Su raigambre ideológica suscitó contraposiciones tempranas y tardías respecto de su filiación con idearios fascistas.

Es importante conocer la importancia de esta escuela en cuanto a la historia disciplinar pero lo es fundamentalmente para nuestro trabajo, porque fue bajo esta formación y encuadre teórico que varios docentes, investigadores y estudiantes de la carrera trataron el tema de las creencias populares en general y el de las devociones populares en particular, aunque bajo rumbos disciplinares o subdisciplinares distintos y/o con influencias cruzadas. La carrera de Antropología se crea en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en 1958. La Escuela Histórico Cultural tuvo una fuerte influencia en la enseñanza, tiempo antes de la institucionalización.

Como se dijo en el segundo capítulo, las raíces alemanas-centroeuropeas de esta escuela constituyen una base fundamental en el desarrollo de la antropología en general, y en particular en la formación de antropólogos en Buenos Aires y en el país. Sin embargo, considero que su influencia recién empieza a ser profundizada en los abordajes históricos respecto de nuestra disciplina a nivel local, en especial a nivel teórico. Las razones son complejas y variadas, pero podría decirse que están ligadas al desarrollo

institucional, a los personajes que detentaron y sostuvieron su representación y al contexto político - y por supuesto a su influencia sobre los acontecimientos ligados a la vida de la universidad - en tanto parte indisociable del campo científico.

En este sentido, es significativa la reflexión que efectuaron Martín y Margulies (Raggio 2007:9) en un simposio sobre la historia de la antropología en el país<sup>37</sup>. Puntualmente, las antropólogas, profesoras de la carrera de “Historia de la Teoría Antropológica” y “Folklore General”, reflexionaron sobre las operaciones intervinientes en la selección de contenidos para la enseñanza en la carrera de Antropología en Buenos Aires, refiriéndose a algunos antecedentes y programas anteriores de la cátedra “Historia de la Teoría Antropológica” de plan de estudios actual. Uno de ellos fue la materia Historia de la Antropología I del año 1974, dictada por Carlos Herrán. Una de las reflexiones más importantes que sostuvieron en mi opinión, es el hecho de que a partir de ese momento se observa un paulatino privilegiar de las tradiciones francesa e inglesa, en desmedro de las líneas de estudio alemana e italiana. Las primeras van teniendo cada vez más presencia en detrimento de las segundas así como Boas y el desarrollo de la antropología norteamericana van quedando subsumidos al tratamiento de los análisis difusionistas por su común origen alemán. Margulies agrega: *“He aquí algunas de las formulaciones iniciales de la materia, de la cual somos su progenie híbrida”* (Raggio 2007: 8-9)

Creo que esa frase resume acabadamente el carácter de lo que fue la formación durante los años en que la escuela histórico-cultural estuvo activa y sus representantes hegemonizaron la enseñanza, salvo en períodos específicos, donde si no la hegemonizaron, de todas formas nunca dejaron de hacer sentir su influencia. El reconocimiento reciente de esa “hibridez” puede explicar muchas cosas al investigador que no vivió aquellos años y dar sentido a cómo es la formación en el presente y el por qué de ciertas omisiones o continuidades.

### **Lecturas de la historia disciplinar**

Respecto de los estudios que trataron el tema de la historia de la disciplina, varios hablan largamente del predominio e influencia de esta escuela, de sus efectos negativos sobre las actualizaciones teóricas necesarias para la reconfiguración disciplinar y de sus

---

<sup>37</sup> Congreso Argentino de Antropología en Salta en 2006. En: Raggio (2007). *La transmisión de las teorías antropológicas*. Buenos Aires. Facultad de Filosofía y Letras.

cultores y docentes principales, antes y después de la profesionalización en Buenos Aires. Si bien Imbelloni en la década del 40' y Lafón en la del 70' habían efectuado trabajos de periodización del desarrollo disciplinar, fue a principios de los 80' y junto a la reapertura democrática que comienzan a realizarse trabajos de revisión crítica del desarrollo de la disciplina a nivel local en los cuales comenzaron a vislumbrarse diferentes lineamientos de construcción de ese pasado con preponderancia de una crítica política y metodológica antes que teórica en profundidad. (Bartolomé 1982, Madrazo 1985)

Perazzi<sup>38</sup> dice al respecto:

*El propósito subyacente a tales trabajos no era historiográfico sino político-académico. Con el retorno a la democracia, la necesidad de refundar la disciplina se instaló como empresa colectiva entre aquellos que, durante la dictadura o aun antes de ella, habían sido forzosamente expulsados de la academia porteña. Lo que estaba en juego no era la historia como campo de investigación sino como campo de lucha entre sectores antagónicos: de un lado, los que habían permanecido en la universidad entre 1975 y 1983; del otro, aquellos que, recuperada la institucionalidad democrática, serían convocados para la renovación y redefinición del perfil de la futura formación académico-profesional.* 

En este sentido, la lectura del desarrollo de la disciplina se efectuó en clave ideológica en la mayoría de los casos y estuvo estrechamente dirigida a la reconstrucción del pasado en términos de un ... *cuestionamiento de la práctica antropológica -y sus implicaciones político-académicas- de raigambre fenomenológica (Marcelo Bórmida y otros) o histórico-cultural (Imbelloni y otros).* 

Existe en la bibliografía específica una explicación extendida sobre la permanencia y persistencia de las ideas histórico culturales en el país que se relaciona con un "vacío intelectual" que devino posteriormente al rechazo de las teorías de Ameghino sobre el origen independiente y sudamericano del hombre. (González 1982, Madrazo 1985, Arenas 1991)

Coincidimos con lo sostenido por Perazzi (Inédito) en tanto que dicho supuesto se impuso como argumento de autoridad, pero clausuró la posibilidad de interrogarse acerca de las condiciones académicas e intelectuales, disciplinarias y extra-disciplinarias, que permitieron la recepción de aquella tradición científica. (Perazzi 2009). Entendemos que las razones no responden en su totalidad a la arena político-

---

<sup>38</sup> En su reciente tesis doctoral, trata ampliamente estas y otras temáticas relacionadas al análisis histórico del pasado disciplinar. Perazzi, P. (Inédito). *Comunidades científicas: la antropología en Buenos Aires, 1935-1975*. Tesis doctoral en Antropología. Buenos Aires. Mimeo.

académica, sino a condiciones históricas intrínsecas de la historia de la ciencias en el país y a las condiciones específicas de asentamiento de profesionales extranjeros en las universidades y a las corrientes de pensamiento filosóficas que forjaron y establecieron formas de pensar, hacer y enseñar ciencia en Argentina.

El pensamiento idealista alemán-centroeuropeo tuvo una vía privilegiada a través de la EHC y de esa forma se imbrincó en una manera de ver y hacer antropología ligada a proyectos políticos de estado muy fuertemente relacionados con la construcción de la nacionalidad argentina y el nacionalismo.

Entender la influencia la EHC es fundamental para entender la trayectoria de los objetos de interés disciplinar. Los programas de enseñanza de la carrera pueden ser una vía de acceso para esto. Al seguir en ellos las huellas del abordaje sobre creencias y devociones populares, en seguida se hacen visibles la influencia de la EHC. Sin embargo, recorrer el período de antecedentes en la disciplina es imprescindible si se quiere obtener realmente una idea procesual de lo complejo de la historia disciplinar. También ayuda a entender la relación de la academia porteña con la producción en el exterior, teniendo en cuenta los desarrollos hechos en el capítulo anterior.

El recorrido que realizaremos aquí no tiene como objetivo un análisis o crítica exhaustiva de esta escuela, sino una aproximación a algunas cuestiones teóricas específicas y al contexto sociohistórico y científico que hicieron posible su establecimiento en la carrera, con especial atención a construcción del objeto creencias/devociones populares y a los intertextos científico-filosóficos con los cuales la escuela histórico cultural mantuvo relación. Para ello, comenzaré analizando algunas características de la trayectoria de la actividad antropológica antes de la profesionalización.

### **La generación del Centenario, el surgimiento del “antipositivismo” y el nacionalismo**

Durante el período formativo de constitución de la disciplina, los abordajes por parte de investigadores que van configurando el campo de la Antropología en Argentina a fines del siglo XIX y principios del XX, abordan problemas de diversa índole sosteniendo una perspectiva evolucionista: arqueológicos, paleontológicos, geológicos, zoológicos, etnográficos y folklóricos (Stagnaro 1991:1, Name 2008:2).

El pensamiento científico se caracterizó por la importancia otorgada a las ciencias naturales. Sus pensadores representan el origen de la tradición positivista y científicista

Segundo  
traza

Troncos

encarnada en la llamada “generación del 80”, impulsora de las tareas de “modernización y progreso” con base en la concepción unilineal progresiva, sumado a postulados del positivismo spenceriano y la utopía del progreso. En ese contexto, la “Campana al Desierto” supuso un plan de exterminio de los pueblos indígenas y la ocupación de sus territorios una expansión económica, donde la “construcción de la nacionalidad” era asumida como el paso inevitable y necesario para ingresar en una etapa evolutiva superior. (Stagnaro 1991:1-2)

El paradigma positivista y naturalista tomaba cuerpo en las investigaciones y excursiones al campo por parte de personajes tales como Francisco Moreno, Florentino Ameghino, Robert Lehman-Nitsche, Juan B. Ambrossetti y Eduardo Holmberg entre otros. Éstos recorrían el territorio nacional a tono con las campañas militares, estableciendo la imagen del “explorador y viajero” donde primaban el afán coleccionista, y el “espíritu científico” difuso e inorgánico, aunque esgrimido como arma de primera línea en los debates locales por el establecimiento de la autoridad científica. (Perazzi 2003:34). También realizaban “investigaciones” al mismo tiempo que campañas militares personajes como Estanislao Zeballos y Ramón Lista, miembros del Ejército. Sobre el coleccionismo en los albores de la ciencia en Argentina y en referencia a la “Caza de Cráneo-Trofeo” especialmente orientada a las de los caciques indígenas, apunta Perazzi:

*La formación de colecciones se orientaba según criterios científicos, pero también estéticos e ideológicos. Así como se justificaban las profanaciones señalando que se trataba de un “sacrilegio cometido en provecho del estudio osteológico” (Moreno 1879: 93), la carrera contra reloj por apoderarse de las cabezas de los soberanos de tierra adentro parecía remitir a principios que poco tenían que ver con necesidades de orden intelectual.(Nuestro énfasis) (Perazzi 2009)*

La creación del Museo Etnográfico en 1904, se sumaba a los espacios institucionales ya constituidos como el Museo de Historia Natural de Buenos Aires creado en 1823 (que a partir de 1862 por ofrecimiento de Sarmiento es dirigido por Germán Burmeister, donde se destacará como investigador y organizador de colecciones) y el Museo de Ciencias Naturales de La Plata creado en 1884 (donde se desempeñaron F. Moreno y F. Ameghino). Sobre este tema Roca plantea:

*Un ejemplo de la potencial dimensión política y normativa de la exhibición, es del Museo de Ciencias Naturales de La Plata, cuyas primeras colecciones provenían de los despojos de la ‘Guerra del Desierto’ (incluyendo algunos ‘ejemplares vivos’ que, con los años, terminarían como ordenanzas del Museo). Lo que quiero destacar de este ejemplo es que mientras la guerra continuaba en los límites cada vez más lejanos de los fortines, las vitrinas del Museo, encerraban de un sólo golpe: la flora, la fauna, los cráneos, vestimentas y objetos personales*

*de los indios. Exhibidos como parte de un pasado extinguido, la potencia simbólica de estas imágenes fue (es) enorme. La existencia de estos pueblos, reducida al mundo 'natural' exhibido en el museo, se incorporaba desmenuzada e 'interrumpida' a un paisaje agreste e incivilizado, abolido por una nueva nación en construcción.* (Nuestro énfasis)(Roca 1999)

El coleccionismo convivía con el saber clasificatorio el cual se establecieron contactos con universidades e investigadores en el exterior, interesados en las colecciones privadas de los científicos argentinos. Además de difundirse así la labor de éstos, se constituía un importante mercado comercial de valores basado en los fósiles y elementos encontrados; sin embargo, valiosas colecciones privadas de esos mismos científicos se convirtieron en el acervo principal de los museos nacionales y viceversa.

Siguiendo a Roca (2008) observamos cómo estas actividades conllevaban una “tarea de sistematización” que

*... se llevó adelante desmantelando con esmero la 'vida anterior', ignorando o reemplazando las maneras de conocimiento nativas, es decir, traduciendo al lenguaje científico, clasificando y luego 'coleccionando': como constructo ideológico, la sistematización de la naturaleza representa al planeta apropiado y reorganizado desde una perspectiva unificada, europea (Pratt, 1987). La construcción de un patrimonio gnoseológico no se revela sólo en el plano del lenguaje, sino en la articulación de la investigación científica con los procesos productivos y la emergencia de la expansión capitalista. Este proceso se pensó a sí mismo como exento de los intereses comerciales y políticos de la expansión imperial, encubriendo la dimensión de poder y el carácter transformador del mismo* (Nuestro énfasis)(Roca 2008)

La Generación del Centenario difería de la Generación del 80', hecho que se hacía visible en tanto que comenzaban a producirse transformaciones en la orientación de las formas de pensamiento.

*Desde el punto de vista filosófico, el positivismo había comenzado a ser discutido en todos los ámbitos de la cultura argentina, a partir de 1910. La nueva generación, la del Centenario, traía otras preferencias que la del 80 y la que le había seguido manteniendo sus mismos criterios. La nueva promoción se va a caracterizar por su orientación idealista y espiritualista, su revalorización de la filosofía y sus problemas esenciales: metafísicos, axiológicos, gnoseológicos y epistemológicos. Pero sus hombres recién comienzan a actuar en la gestión cultural alrededor de 1918. Los años anteriores son de preparación y lucha por sus ideales* (Nuestro énfasis) (Pró en Klappenbach 2002: 135).

¿En qué diferían las nuevas formas de las que regían hasta ese momento y dónde se originaban? Hasta ese momento, en el abarrotado clima académico de principios de siglo, en el cual las ideas de neto corte positivista se dirimían entre un puñado de intelectuales vinculados a las elites que podían costearse la empresa científica del conocimiento. Con la creación de la Facultad de Filosofía y Letras empiezan a desarrollarse las primeras líneas del pensamiento humanista en diferentes disciplinas, incluyendo la creación de espacios alternativos tales como el Colegio Novecentista

fundado en 1907, que cumpliría un rol fundamental en la difusión de ideas antipositivistas (Buchbinder 1997: 94).

En efecto, la Reforma Universitaria en 1918 canalizó a través del espacio académico ideas renovadoras, dando lugar al establecimiento de cátedras que en carreras como la de Psicología dieron curso a nuevas corrientes filosóficas que entraban al país: Por ejemplo, de la mano de Ortega y Gasset, que en 1916 visita por primera vez la Argentina, se impulsaron expresiones del pensamiento alemán, como Freud, Brentano, Hegel, Spengler, Kant, Husserl y Scheler, entre otros. Alejandro Korn, designado decano de la Facultad de Filosofía y Letras tras la Reforma, e impulsor de varias transformaciones académicas, consideró a Ortega un verdadero “maestro”, que había promovido el ejercicio intelectual autónomo y la caída de las ideas positivistas. (Buchbinder 1997:93) Ortega y Gasset, a la manera de Nietzsche, enfatizaba en la Argentina que “el positivismo ha muerto”, lo que promovió que algunas de las figuras más prominentes del pensamiento positivista argentino comenzaran a señalar los límites de su programa<sup>39</sup>. (Klappenbach 2002)

*Desde el punto de vista de las ideas circulantes, todo ese movimiento de renovación, por de pronto heterogéneo, coincidió en algunas cuestiones centrales. En primer lugar, en la necesidad de construir conceptos filosóficos que no aparecieran como meros epifenómenos de procesos biológicos o psicológicos. En tal sentido, se rescató la culminación en la metafísica, tan cuestionada por los positivistas. Asimismo, se reiteró el énfasis en toda forma de filosofía “[o] forma cultural que implique poner límites –sin negar, claro está, el valor del determinismo científico en su legítima esfera- a la interpretación absolutamente mecánica del universo, con preferencia en lo tocante a la psiquis humana y al mundo histórico, y propenda, por tanto, a definir a la persona en términos de libertad” En dicho contexto, la psicología experimentó profundas reorientaciones, no muy alejadas de las que sufrió la sociología, que en el período de entreguerras había pasado del positivismo francés al historicismo alemán (Nuestro énfasis)(Klappenbach 2002: 137)*

En este clima de cambios, la llegada de intelectuales extranjeros al país, incluyó la de Felix Krueger (alemán, discípulo de Wilhelm Wundt) en 1907, contratado por la Facultad de Filosofía y Letras para dictar en la carrera de Psicología una cátedra que constituía un desdoblaje de la primera cátedra de Psicología Experimental orientada exclusivamente a los fenómenos fisiológicos y experimentales. Ya en 1904 se había

---

<sup>39</sup> Destaca Klappenbach que “uno de esos casos fue el de Rodolfo Rivarola quien comenzó dictando el único curso de filosofía que existía entonces en la Facultad de Filosofía y Letras y que, en realidad y como indicó Francisco Romero (1950), correspondía más a un curso de psicología. Sin embargo, cuando Rivarola ocupó la cátedra de Ética y Metafísica, inició un desplazamiento relativo desde Spencer hasta Kant (nuestro énfasis)(Romero, 1950). O, por lo menos, intentó integrar a Kant al pensamiento positivista, alegando que ambos otorgaban equivalente importancia a la experiencia” (Nuestro énfasis)(Klappenbach 2002)

programado el desdoble para la enseñanza diferenciada de una Psicología de corte filosófico que atienda a:

*... la segunda a los procesos mentales superiores y a las relaciones de la psicología con la filosofía y las ciencias sociales. El primer titular de dicha cátedra fue Felix Krueger cuya propuesta para la materia se centraba en el desarrollo histórico-progresivo del pensamiento psicológico, la influencia de Kant en la psicología y las bases psicológicas de la filosofía (Buchbinder 1997:57)*

Krueger exploraba los distintos métodos de la psicología científica según la impronta dualista, impulsada por Wundt. Este último había señalado que, junto al *método experimental*, la psicología precisaba desarrollar el *método de la observación* basado en la observación de producciones culturales como el lenguaje, el derecho y los mitos (Wundt, [1926] 2003).

Según el pensamiento de Wundt, la psicología experimental, sólo era considerada útil para el estudio de los elementos psíquicos más simples. Coherentemente con tal posición, desarrolló entre 1900 y 1920 una monumental *Völkerpsychologie*<sup>40</sup> - “psicología de los pueblos”- término acuñado originalmente por Wilhelm von Humboldt, cuya finalidad era el estudio del “espíritu del pueblo” o el “carácter nacional” (*Volkgeist*). (Tirado 2003). Krueger se ocupó, por primera vez en la Argentina, de enseñar “la psicología de los pueblos, según Wundt” (Klappenbach 2002:138)

Este antecedente constituye un dato relevante en la historia de la trayectoria de la disciplina antropológica, dado que la “psicología de los pueblos”<sup>41</sup> guarda una estrecha relación con el pensamiento etnológico de raíz alemana (incluso romántico, tratado en el segundo capítulo) y con posteriores influencias en la producción de antropólogos argentinos.

Es justamente por las huellas que hemos encontrado en algunas obras de precursores de la disciplina como Juan B. Ambrossetti o Robert Lehman-Nitsche respecto del uso de categorías que plantean un linaje conceptual con el pensamiento de von Humboldt Ratzel y Wundt, (entre otros) por lo que consideramos importante profundizar en esas implicancias. El antipositivismo influencia las investigaciones antropológicas en ese

---

<sup>40</sup> Wundt escribió los 10 tomos de la obra durante 20 años en las que analizó la relación individuo-colectivo. Al finalizar escribió otro volumen de Introducción a la obra que es el único traducido al castellano. Fueron publicados entre 1900 y 1920.

<sup>41</sup> En Italia, a fines del siglo XIX y principios del XX el término “demopsicología” era predominante, y sólo después de la generalización del término “Folklore” como lo definió Thoms, fue reemplazándose. Pitré, representante de la demopsicología en ese país, en 1911 inauguró un curso con ese nombre en la Universidad de Palermo. Podría decirse que hasta la aparición de la obra de Gramsci, el término siguió vigente.

momento y comienzan a hacerse visibles en la obra de personajes hasta ese momento inscriptos en el positivismo. Por ejemplo en el caso de Ambrossetti, se encuentran en su libro de viajes de exploración que efectuó a Misiones, “Supersticiones y Leyendas” editado en 1917, asociadas específicamente al análisis de lo que constituyen las primeras menciones desde la disciplina a las devociones populares desde una orientación folklórica. (G. Pedemonte 2008). En el de Lehman-Nitsche porque se encuentran en una definición que el autor despliega sobre la Antropología y en sus incipientes trabajos sobre folklore. Veremos este desarrollo en el siguiente acápite.

De Jong (2005), en un interesante trabajo sobre la configuración del campo del folklore en Argentina y su relación con el nacionalismo<sup>42</sup>, observa que estas investigaciones resultaban todavía marginales en la disciplina antropológica, donde las áreas físicas, biológicas y arqueológicas habían sido hasta el momento las predominantes, y donde las polémicas que involucraban a los investigadores giraban en torno a la prehistoria humana y la clasificación de las variantes raciales y lingüísticas americanas. Esta configuración inicial del folklore, en las décadas que rodean el cambio de siglo, puso a la “cuestión nacional” en primer lugar en todos los espacios de la intelectualidad argentina. La construcción de la nación y la definición misma del modelo de nacionalidad fue puesta en el centro de debates y prácticas políticas en torno al impacto de la afluencia masiva de la inmigración extranjera, dentro de un contexto internacional de expansión colonial imperialista en el que se profundizaban los procesos de construcción de naciones y nacionalidades europeas:

*El impacto social, cultural y económico del fenómeno inmigratorio en un estado nación que tenía escasas décadas de unificación política y que acababa de consolidarse territorialmente fue complejo. Las problemáticas asociadas a una inmigración aluvial dieron lugar entre la intelectualidad argentina al desarrollo de un pensamiento preocupado por solucionar los problemas sociales que impedían consolidar una nación homogénea, con contenidos particulares y distintivos. Esto se expresa en el desarrollo de políticas que hacían énfasis en la educación y los rituales patrióticos mediante los cuales se intentaba “argentinar” a los contingentes de inmigrantes. Pero también en la elaboración de pasados y delimitación de tradiciones “nacionales”, que encuentran en los elementos hispanos e indígenas las verdaderas “raíces” de la nacionalidad argentina, convirtiéndolas en la matriz a la que debía amoldarse la idiosincrasia de las masas de inmigrantes europeos (Nuestro énfasis)(De Jong 2005: 406)*

Este marco propició que algunos estudiosos se plantearan la preocupación por rescatar y recopilar elementos de esta tradición hispano-indígena, constituyéndose en los

---

<sup>42</sup> De Jong, I. (2005) *Entre indios e inmigrantes: el pensamiento Nacionalista y los precursores del folklore en la antropología argentina del cambio de siglo (XIX-XX)*. En: Revista de Indias, 2005, vol. LXV, núm. 234 pp. 405-426.

precursores del área de estudios folklóricos que a lo largo de la primera mitad del siglo XX irá consolidándose como una rama específica de la antropología.

La relación de estos estudios con el proyecto inmigratorio impulsado por las políticas de estado es en sí paradójico: la inmigración que había sido propiciada por las elites no era lo que las elites habían esperado como solución para la conformación de la nación, convirtiéndose en un problema. La inmigración había sido vista como el recurso necesario para el desarrollo productivo del país, sin embargo, la urbanización acelerada que acompaña el proceso incorpora nuevas masas obreras con potencialidades reivindicativas (anarquistas, socialistas) que la elite prontamente encuentra necesario controlar y amoldar a los requerimientos del esquema productivo. (Garbulsky 2003:2). La elite se ve amenazada así como la identidad nacional que pretendían construir, pero la inmigración sigue constituyendo un factor necesario del desarrollo por lo que se orientaron a fortalecer una idea de nación con rasgos prefijados, instalados en la historia, anclada en una idea de “tradición nacional preexistente” para neutralizar la potencial disgregación de las corrientes migratorias.

La constitución del “folklore nacional” como objeto de estudio antropológico reflejó la preeminencia de una idea de nación basada en una esencia cultural y una tradición histórica anclada en los orígenes hispanos e indígenas, concepción que se enmarcaba como reacción ante la amenaza que el fenómeno inmigratorio. Este modelo de nación y nacionalidad el que guió la selección de los elementos de tal folklore concebido como raíz y fundamento étnico de la nación (Blache 1991:57-58, De Jong 2005:407-409).

La antropología, que en principio había estado escindida de la problemática inmigratoria y volcada al pasado paleontológico y arqueológico adquiere un nuevo espacio a partir de los estudios folklóricos. El indio, circunscripto hasta entonces como portador de los rasgos sobrevivientes de las antiguas culturas americanas, pasa a ser observado desde un ángulo diferencial al lado del criollo. Estos representarán distintos capitales culturales diferencialmente ponderados y sólo uno de ellos calzará en el molde nacional: el criollo de base hispana. (De Jong 2005:423)

Así, los estudios de folklore en la antropología argentina construyen una visión purista y controlada de lo criollo reforzada por el sesgo del pensamiento nacionalista en este período.

Ambrosetti y Lehmann Nitsche serán representantes de los primeros estudios folklóricos en torno a la construcción de un “folklore nacional”, dedicándose a la recolección y análisis de las narrativas, prácticas y costumbres de origen español e

indígena de las distintas regiones del territorio argentino. Esta operación de selección, excluía los aportes de la inmigración y reforzaba una idea de tradición nacional predefinida en el pasado. La práctica del científico devenía así en la “tarea patriótica” de rescatar esta tradición de la amenaza de disgregación que suponía el progreso y el factor inmigrante, fortaleciendo el bagaje cultural que debía ser transmitido a las nuevas generaciones, (De Jong 2005: 420).

La influencia de un nacionalismo cultural sobre los inicios del folklore, condicionará durante mucho tiempo los siguientes pasos de la folklorística en el país.

### **Antecedentes e hibridez: Ambrossetti, Lehman-Nitsche, las creencias y la “psicología étnica”**

En base a lo que venimos desarrollando se explica una situación que trasunta cierto aire de hibridez o de efecto transicional: aún bajo el signo del Evolucionismo, en el discurso de algunos de los investigadores comenzaron a verse reflejadas las influencias de las tendencias idealistas. Por ejemplo, Juan B. Ambrossetti; autodidacta en ciencias naturales, careció de una educación universitaria sistemática pero adquirió amplia experiencia realizando largos itinerarios de exploración científica a remotos parajes de la Argentina. En 1903 fue nombrado profesor suplente a cargo de la cátedra de Arqueología Americana en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires y poco tiempo después impulsó la creación del Museo Etnográfico. Su obra comprende una amplia gama de estudios históricos, etnográficos, lingüísticos, arqueológicos y antropológicos; fue pionero en el estudio del folklore nacional y es considerado el iniciador de la arqueología científica<sup>43</sup>.

En “Supersticiones y Leyendas” editada en 1917, el autor compila relatos folklóricos inéditos recogidos en sus viajes al norte del país a fines del siglo XIX, consignados en sus libretas de viaje. En ella dedica un capítulo específico a “creencias religiosas”<sup>44</sup>. En el relato de Ambrossetti conviven distintas regiones del norte del país donde además se entranan comentarios relativos a grupos aborígenes del territorio, así como de otras

<sup>43</sup> Datos biográficos obtenidos del Museo Etnográfico: <http://museoetnografico.filo.uba.ar/elmuseo/museo-ambrossetti.html>, 21/09/2008.

<sup>44</sup> El material recogido en este viaje había comenzado a publicarse con el nombre de “Materiales para el estudio del folklore misionero” en 1893 en la Revista del Jardín Zoológico de Buenos Ayres, dirigida por Eduardo Holmberg (suegro de Ambrossetti), pero no se publicó en su totalidad, por lo que habían permanecido inéditos. (Ambrossetti [1917] 1976: 8) («Materiales para el estudio del folklore misionero», Revista del Jardín Zoológico de Buenos Ayres, Tomo I, ent.5, Mayo 15 de 1893, Buenos Aires, pp. 129-139)

partes del mundo, a través de referencias comparativas con relatos de viajes efectuados por autores extranjeros y nacionales, que son referenciados a pie de página, sin otra sistematización bibliográfica. Si bien es posible observar la lógica teórico-metodológica del evolucionismo que estructura el relato, destacamos aquí la alusión a lo que Ambrossetti llama "*psicoetnografía*" o "*psicología étnica*" ([1917]1976:9).

*-La zona de donde proceden estos datos de **psicoetnografía** abarca en primer término la región argentina y paraguaya del Alto Paraná. (Nuestro énfasis)(Ambrossetti [1917]1976:7)*

*-En el presente estudio expondremos lo que se refiere a las **supersticiones**; otro consagraremos a las **leyendas**. Unas y otras, directamente recogidas y presentadas en su forma original, constituyen un interesante capítulo de **psicología étnica americana**, rico en datos sobre las formas embrionarias de la lógica social (Nuestro énfasis).([1917] 1976: 9)*

La terminología utilizada por el autor es análoga a la utilizada por Wundt, lo cual establece una relación discursiva y conceptual con la tradición alemana. Como veremos en breve, los elementos sugieren una línea de continuidad con las teorizaciones de Von Humboldt y la Antropogeografía de Ratzel.

Robert Lehman-Nitsche, (1872-1938) estudió Antropología Física y Medicina en diferentes universidades alemanas. Se doctoró en la universidad de Munich en Antropología (1893) y en Medicina (1897). El año 1897 Francisco Moreno, fundador y director del Museo de Ciencias Naturales de La Plata, le ofreció el puesto de Director del Departamento de Antropología. Este cargo lo ocupó hasta su jubilación en 1930, momento en que regresó a Alemania. Al poco tiempo de llegar a Argentina, el interés científico de Lehmann-Nitsche se extendió desde la antropología física hasta temas de folklore y etnología<sup>45</sup> (Arenas 1991).

---

<sup>45</sup> En los años siguientes realizó numerosas expediciones a la Patagonia, Tierra del Fuego, la Pampa y el Chaco. No obstante, su principal descubrimiento fueron los centros urbanos del Río de La Plata, compuestos por inmigrantes europeos, migrantes rurales e indígenas desplazados. Lehmann-Nitsche se convirtió en uno de los primeros investigadores que realizó trabajo de campo en la ciudad.

No obstante el reconocimiento de la trascendencia de su obra, los folkloristas argentinos que le sucedieron miraron con cierto recelo sus procedimientos de trabajo, encasillados en concebir al folklore como privativo de sectores rurales. (Blache 1991: 60)

A partir de 1903 dio clases en la Universidad de Buenos Aires y en 1905 recibió la primera cátedra de Antropología de la Universidad Nacional de La Plata. En 1910, en calidad de Secretario General, organizó el XVII Congreso Internacional de Americanistas en Buenos Aires. Con sus publicaciones, Lehmann-Nitsche contribuyó a conformar la imagen de Argentina en Alemania, dando a conocer también en Europa el trabajo de sus colegas argentinos. Construyó una imponente red internacional de intercambio académico, tal como atestiguan las más de 5000 cartas reunidas en su legado depositado en el Instituto Ibero-Americano de Berlín.

La caracterización de “Antropología” que el autor realiza, se encuadra dentro del trabajo que realizaba en el departamento de Antropología del Museo de La Plata, a su cargo entre 1897 y 1930:

*Antropología significa “estudio del género humano”. Tal estudio puede hacerse según las dos fases en que el hombre se presenta, a saber: física y psíquica. Cada una de estas fases puede servir, por consiguiente, también, para agrupar los individuos que componen el conjunto de la humanidad; resultan así “razas” (o sea grupos a base de caracteres comunes de índole física) y “pueblos” (ídem, de índole psicológica) [...] En el concepto actual es el estudio del género humano según las particularidades presentadas por el cuerpo, designándose con “etnología” el estudio de las psíquicas (y sociales); ethnos, en griego, es “pueblo”. En ambos casos, el proceder es el mismo: 1º considérase el género humano como unidad (“homínidos”) para comparar ésta con los organismos más afines (los antropomorfos, monos, mamíferos superiores y vertebrados en general) y 2º se procede a clasificar en fracciones a los representantes humanos. En cuanto al estudio de las particularidades somáticas resultan dos capítulos: la “antropología zoológica” y la “antropología de las razas”. Procediendo del mismo modo con las peculiaridades de la psiquis llegamos a distinguir la “etnología zoológica” y la “etnología de los pueblos” (Nuestro énfasis). (Lehmann-Nitsche en Podgorny 2002:7)*

Esta cita ilustra como la trayectoria de la antropología argentina iba creando el espacio para el asentamiento de las concepciones e investigaciones alemanas. Pero incluso es más interesante compararla con la definición del propio Wundt de “Psicología de los Pueblos” y el trazado de fronteras disciplinares con la Etnología.

En la Introducción a su “Elementos de Psicología de los Pueblos”, señalaba<sup>46</sup>:

*Ahora bien; de este punto de vista nace la cuestión de si lo que asignamos aquí como objeto de la Psicología de los Pueblos está separado o se debe separar de la Etnografía, de la Etnología. Sin embargo, hay que reconocer que precisamente la gran ampliación del horizonte de la moderna Etnología, unido al aumento y la profundización de sus temas excluye necesariamente la consideración psicológica implicada en la Psicología de los Pueblos. Debo recordar aquí a un hombre que ha contribuido más que ningún otro de los modernos geógrafos a esta ampliación de los asuntos etnológicos: refiérome a Federico Ratzel. En su Antropogeografía y en muchos estudios particulares sobre los productos culturales de los pueblos, ha mostrado que la Etnología, no sólo debe dar razón de las cualidades y habitación de los pueblos, sino que ha de investigar cómo han nacido los pueblos y cómo han conseguido sus hábitos básicos y espirituales de hoy. La Etnología es una ciencia del origen de los pueblos, de sus cualidades y de su expansión sobre la tierra. Los caracteres psicológicos desempeñan en la conexión de estos temas papel relativamente subordinado. (..) Por esto la Etnología ha venido a ser disciplina esencialmente auxiliar de la Historia, especialmente de la Prehistoria de la Humanidad. El problema capital de la Etnografía es la determinación, no sólo de cómo los pueblos son en la actualidad, sino de cómo han venido a ser, de cómo han cambiado y se han diferenciado. Sobre tales resultados debe apoyarse la Psicología de los Pueblos cuyo interés propiamente psicológico se encuentra del lado de la evolución espiritual. En ésta pueden, pueblos de distinta procedencia, en virtud del grado espiritual en que se encuentren, influirse mutuamente. Y hasta pueden darse pueblos, parientes en el orden etnológico, que aparezcan, según los caracteres psicológicos, en grados completamente diversos en la formación*

<sup>46</sup> Aunque la cita es extensa, transcribo el párrafo en su totalidad por la riqueza de las descripciones y apreciaciones del autor, que muestran la variedad de matices que conectan a su pensamiento con las corrientes filosóficas idealistas alemanas tales como las de Kant y Hegel así como la consonancia con la concepción alemana de “ciencias del espíritu” en alusión a las fronteras disciplinares de la Psicología de los Pueblos con la Etnología.

*espiritual. Para el etnólogo son, por ejemplo, los magiares y los ostiacos del Obi, pueblos de la misma procedencia, en tanto que psicológicamente pertenecen a distintos dominios: los unos con un pueblo culto, los otros se encuentran en un estado relativamente primitivo. Lo "primitivo" significa para el psicólogo de los pueblos, muy otra cosa que para los etnólogos, atentos siempre a la genealogía. Si la Psicología de los Pueblos nótrese de la Etnología, ésta debe consultar a aquella en la consideración de las cualidades espirituales, no obstante tener ambas, materias de estudio fundamentalmente diversas. (Nuestro énfasis) (Wundt [1926]2003:4-5)*

La frontera disciplinar que Wundt plantea respecto del tratamiento de los fenómenos específicos que corresponderían a cada disciplina se apoya en las "consideraciones psicológicas" y "las cualidades espirituales" de la cual debía dar cuenta la psicología de los pueblos y no la etnología, abocada a ser una "ciencia del origen de los pueblos, de sus cualidades y expansión sobre la tierra". Es decir, circunscribe el estudio de la etnología a la **difusión** y recomposición histórica del proceso, de "cómo los pueblos han venido a ser". Sin embargo, esto difiere de la propuesta de Lehman Nitsche, quien distingue varios niveles de diferenciación al interior de la antropología, definida más abarcativamente ("estudio del género humano") partiendo de dos ámbitos fundamentales: "físico y psíquico".

L. Nitsche incluye ambas dimensiones para la "antropología", aunque define los límites de los estudios de carácter psicológico a "pueblo", distintivo de las "razas", relacionando el término "pueblo" con "ethnos" y así ligándolo a la etnología de la cual se desprenderán dos sub-líneas: "etnología zoológica y etnología de los pueblos". Aquí la intersección con "psicología de los pueblos" podría plantearse sobre la afirmación de Wundt de que sería sobre los resultados de la etnología que debería trabajar la psicología de los pueblos. Así, separa los dominios "físico y psíquico" planteados por Lehman Nitsche, y circunscribe e interés al "desarrollo espiritual". Asimismo destaca que es Ratzel el que ha contribuido ampliamente al desarrollo de la Etnología a partir de la Antropogeografía, y argumenta que en los estudios etnológicos los "caracteres psicológicos desempeñan un papel relativamente subordinado" para la etnología.

Interpreto aquí que Wundt no desconoce que la etnología da cuenta de "hábitos básicos y espirituales" de los pueblos, pero circunscribe el dominio de los "desarrollos espirituales" a la nueva disciplina que presenta, donde predomina el carácter filosófico y psicológico. Esto refuerza una diferenciación entre "Psicología Fisiológica" y "Psicología Filosófica", ésta última más relacionada con la "de los pueblos".

Por otra parte, Lehman Nitsche interesado en diferentes temáticas, elaborará un conjunto de trabajos que articularán sobre la idea de la existencia de una esencia cultural propia de cada nación, que tiene que ver con su pasado y con los grupos que la integran:

*en el Museo de La Plata hallé la oportunidad de dedicarme entre otras cosas, inmediatamente al estudio del folklore nacional, el que debía empezar con la recolección de la correspondiente materia prima (...) pues la antropología se ocupa de las peculiaridades físicas y morales del género humano y (...) busca escudriñar la psicología étnica<sup>47</sup>.*

Las intersecciones conceptuales muestran aquí una confluencia en torno a lo antropológico/etnológico que se relaciona estrechamente con diferentes concepciones alemanas sobre cuestiones psicológicas y espirituales “del pueblo”, sin escindir las de la noción de “lo étnico” e imbrincadas (de manera que los límites se tornan difusos), con “las esencias nacionales”, con una historicidad diferencial según los recortes disciplinarios que orienten las investigaciones particulares sobre objetos específicos.

Ahora bien, es significativo que el carácter “psicológico” aparezca ligado a la cuestión “étnica” tanto en Ambrossetti (“psicoetnografía-psicología étnica”) como en Lehmann Nitsche (“psicología étnica”) cuando describen sus observaciones en torno a lo folklórico. Si bien ninguno de los dos utiliza literalmente el concepto “psicología de los pueblos”, en Lehmann Nitsche la relación ethnos-pueblo y la orientación psicológica de tales estudios los ubicaría en una misma línea. Sucede lo mismo con Ambrossetti al relacionar la psicología étnica con las “formas embrionarias de la lógica social”.

Donde Wundt se esforzó por separar las fronteras disciplinares circunscribiendo la etnología al devenir histórico de los pueblos separándola del dominio de lo psicológico-espiritual y proponiendo una inter-relación con la etnología, en Ambrossetti y Lehmann Nitsche esos dominios se entranan en el campo del Folklore al fusionar los términos.

#### **Antecedentes disciplinares en el estudio de creencias/devociones populares: la configuración del campo del Folklore.**

Ahora bien, hemos planteado que la reacción “antipositivista” en nuestro país en lo que respecta a la antropología, se desarrolló en el período de entreguerras permitiendo el advenimiento de tendencias idealistas. La antropología argentina adhirió a estas nuevas

---

<sup>47</sup> Robert Lehmann Nitsche, s/fuente, s/fecha, citado por Arenas (1991) Arenas P. (1991) “Antropología en Argentina. El aporte de los científicos de habla alemana”. Institución cultural Argentino-Germana. Museo Etnográfico “J.B. Ambrosetti”. Facultad de Filosofía y Letras. pp.75.

concepciones, sin embargo, la disciplina se especializaba en el trabajo sobre el terreno, lo que implicaba continuar adscribiendo a técnicas y métodos clásicos, constituidos bajo el paradigma positivista. (Perazzi 2003:42). De aquí la “hibridez” observada en ciertos trabajos antropológicos.

En este sentido y en relación al caso específico de las creencias/devociones populares, Ambrosetti es uno de los primeros investigadores que hacen referencia a la temática<sup>48</sup>, lo cual lo ubica en un lugar de importancia en cuanto a antecedentes<sup>49</sup>. Por ejemplo dentro del capítulo de “Folklore de la región misionera” el autor destaca :

*...dos de los santos mas curiosos, aunque fabricados con diversas materias y de creación netamente popular son: **San Son**, hecho con la punta de un cuerno de toro, como animal de fuerza, para conseguirla, pues creen que Sanson, el héroe hebraico, es un santo, descomponiendo la palabra. El otro es un santo mas serio: **San La Muerte**, que suele hacerse de plomo, flaco y cabezón, con apariencia de esqueleto, fabricado también en viernes santo, excelente contra la bala y el cuchillo; es también muy delicado: hay que hacerlo dormir afuera y no pelear con el sino en los casos graves, pues la muerte de contrario es infalible ([1917] 1976:10-11).*

A través de las observaciones del autor, es muy interesante notar que en el siglo XIX existían prácticas relacionadas a la religiosidad popular, que muestran la creación y resignificación de creencias por parte de los grupos observados. Ambrosetti describe su hallazgo como “santos de los más curiosos”, “de creación netamente popular.” Asimismo, y en un tono irónico, describe las prácticas en torno a la figura de “San Son” explicando el “equivoco” gramatical en el que incurren los creyentes al reinterpretar un héroe bíblico. La ironía se acentúa al describir el caso de “San la Muerte” como un “santo más serio” aunque “también muy delicado” en razón de las creencias y prácticas asociadas al tratamiento del mismo.

El carácter de “santo-popular” estaría dado por los apócope de ambos personajes (“San”), lo cual articularía una visión religiosa católica con una “popular”, lo que a Ambrosetti le resulta “curioso”.

En este sentido, es oportuno recordar que Tylor articula las investigaciones folklóricas sobre el campesinado europeo con las observaciones antropológicas acerca de la persistencia de creencias y supersticiones en las sociedades modernas, teniendo en

---

<sup>48</sup> Otro de entre estos primeros aportes fue “Londres y Catamarca” de Lafone Quevedo en 1888. Este autor, formado en Inglaterra es quien trae al país el término folklore para delimitar un área de enseñanza. (Martín et al. 2008)

<sup>49</sup> Teniendo en cuenta que el viaje de exploración fue realizado en 1865, aunque fue editado póstumamente en 1917

cuenta que la Antropología se avocaba a las sociedades primitivas. En el caso de Ambrosetti este eje de recuperación de costumbres, creencias y formas de vida de comunidades que todavía parecían persistir en un estadio social y cultural previo a la cúspide de la civilización, signará las primeras producciones teóricas tendientes a recopilar lo antes posible tales expresiones, antes de su desaparición (Martín 2005):

*...Además, como los datos obtenidos no fueron totalmente publicados, creo oportuno darlos a conocer, a fin de que puedan servir para estudios posteriores. La falta material de tiempo hace que las libretas de viaje queden en gran parte, casi siempre, inéditas; con ello todo el trabajo de recopilación y de observaciones concluye por perderse y muchas veces de un modo irremplazable, sobre todo los de este género; las nuevas poblaciones, por motivo del progreso, van olvidando o desusando las creencias de las viejas, o modificándolas por contactos exóticos que concluyen por modificar sensiblemente un significado primitivo...([1917] 1976:8)*

El tono nostálgico se hace presente, para remarcar los peligros que encierra el progreso y los “contactos exóticos” que atentan contra los “significados primitivos”, urgiendo al investigador a recuperarlos. En contraposición, es notorio el posicionamiento del investigador respecto de los fenómenos que observa y describe, por ejemplo, en cuanto a “creencias religiosas” de los Valles Calchaquíes:

*El cerebro poco educado, infantil casi de los indios que me ocupan, demasiado influido por la herencia de sus costumbres primitivas, no podía entrar de lleno en una evolución progresiva hasta poder comprender el ideal religioso sin tropezar en ese camino con los mil obstáculos que le oponía la fuerza regresiva del atavismo de supersticiones que pesaba sobre ellos. Este empaquetamiento intelectual, diremos, no es un fenómeno muy raro; por el contrario, todos los días lo observamos aún entre nosotros, en los individuos cuya educación ha sido limitada o carece de una base sólida. La senda de la evolución religiosa es sumamente difícil de ser recorrida sin una preparación que preste a la mente una serenidad tal que le evite caer en la superstición. (Nuestro énfasis) (Ambrossetti [1917] 1976: 83)*

Mientras con nostalgia Ambrossetti lamenta el progreso que borra las costumbres y creencias, por el otro excluye de la “*evolución progresiva*” para la comprensión del “*ideal religioso*” a los indios, merced a su “*cerebro poco educado, casi infantil*” y su “*atavismo de supersticiones*”. Lo significativo es la homologación de la descripción a “*entre nosotros, los individuos cuya educación ha sido limitada*”, lo cual traslada el planteo a las ciudades y a sectores específicos de la población. Además, en las palabras de Ambrossetti la religión tampoco escapa a la “*senda de la evolución*”, que requiere de “*preparación y serenidad*” para evitar “*caer en la superstición*”.

El carácter casi peyorativo circunscribe las creencias a supersticiones propias del cerebro infantil de los indios, comparándolos con los de los individuos sin educación, lo

cual no difiere de las orientaciones evolucionistas que para este momento estaban vigentes en los centros de producción metropolitanos.

De esta forma, el estudio del Folklore, (a partir de las supersticiones y leyendas americanas como vía de acceso a las “formas embrionarias de la lógica social” y como “un interesante capítulo de psicología étnica americana”), trasunta la influencia de una ambigüedad teórica presente en un campo de estudios incipiente.

Por su parte, R. Lehmann-Nitsche incursionó en muchos y variados ámbitos: desde la antropología física y la paleontología, hasta la lingüística y la mitología indígena, pero en cuanto al ámbito del folklore, su “Biblioteca Criolla” y las publicaciones que integran la serie de “Folklore Argentino” tienen la particularidad de centrarse en el estudio de los motivos “criollistas”. “Adivinanzas Rioplatenses” fue publicado en 1911 en el marco de los festejos por el Centenario, y es el primer título de su serie “Folklore Argentino” en el cual estudia la narrativa oral popular, ofreciendo el resultado de la recolección y clasificación de 1.200 adivinanzas y sus variaciones. Lehmann Nitsche identificó las adivinanzas “tradicionales” o “populares” sudamericanas como aquellas derivadas de motivos hispanos, diferenciándolas de las originadas en otros países europeos. Allí, el autor advertía al folklorista que el reducido número de adivinanzas encontradas en Sudamérica se debía al “abandono durante siglos de las colonias por la madre patria” lo cual había sin dudas empobrecido el idioma, y remarcaba la influencia negativa de la inmigración, dado que más de la mitad los habitantes argentinos eran extranjeros, y que sus hijos, escolarizados en el idioma castellano “no reciben los tesoros folklóricos como los chicos de los países antiguos y de población homogénea”. (De Jong 2005: 419)

Con Lehmann Nitsche se abre una orientación de estudios de recolección y análisis de tipo comparativo entre expresiones culturales emparentadas de los cuales podía deducirse el camino de difusión de un motivo narrativo desde su origen. Con este enfoque realiza el análisis del origen de motivos de la vestimenta y la narrativa gauchesca que serán publicados como capítulos de la serie de Folklore Argentino, como El retajo (1915), El Chambergo y La Bota de Potro (1916), Santos Vega (1917) y La Ramada (1919). (Blache 1991: 60)

Aunque Ambrossetti fue el primero en delimitar el “folklore argentino”, Lehmann Nitsche termina por consolidar los vínculos que el pensamiento nacionalista se esforzaba por establecer entre la literatura gauchesca, los símbolos criollos y los orígenes hispánicos. (De Jong 2005)

*L. Nitsche*

La elite operaba en la búsqueda de sentar una tradición literaria culta, de la que emergieran los *mitos fundacionales del ser nacional*: por ejemplo, Martín Fierro, fue emblema de la creación de una imagen nacional del gaucho. Lehmann Nitsche, por su parte, acompañó la construcción de mitos nacionales con el análisis “científico” de la leyenda de Santos Vega<sup>50</sup> (1917) que revalorizaba la obra de Rafael Obligado y los orígenes europeos de la leyenda.

El interés se centra en abordar fenómenos estrechamente ligados al sentimiento de nacionalidad, (la literatura criollista es un ejemplo emblemático), y a la vez la distancia puesta en el estudio “científico y objetivo” de tales elementos, que fue común a estos investigadores. La recolección sistemática de datos y sus eruditos análisis comparativos conviven con afirmaciones de tono emocional sobre la nación argentina, sobre su **esencia** y su **tradición**. La asunción de los presupuestos nacionalistas acerca de la “esencia cultural argentina” no implicó una ruptura con la metodología positivista, ni con ciertas posturas liberales, ambigüedad que forma parte de estos años. Se advierten aquí las influencias del modelo prusiano de desarrollo nacional admirado por muchos miembros de la elite, asociadas a las tesis románticas del *Volkgeist* que sostenían que a cada nación le correspondía una raza nativa, a través de la cual se manifestaba la índole específica de su genio, que excluía lo diferente o lo anulaba por absorción (De Jong 2005: 424).

Las tesis post-románticas encontraron suelo fértil en varios pensadores asociadas al “rescate patriótico de lo nacional”. Como parte de la generación del centenario (en 1909), R. Rojas reclamaba fortalecer la conciencia histórica de la nación y concebía al folklore como instrumento para ello:

*/El folclor/ define la persistencia del alma nacional, mostrando cómo, a pesar del progreso y de los cambios externos, hay en la vida de las naciones una substancia intrahistórica que persiste. Esta substancia intrahistórica es la que hay que salvar, para que un pueblo se reconozca siempre a sí mismo*<sup>51</sup>

Preocupados por la cantidad y calidad de inmigrantes, las autoridades gubernamentales concibieron un proyecto para inculcar a través de la educación el sentido argentino de nacionalidad. Rojas publica en 1909 “La reestructuración nacionalista” que posteriormente se editó con carácter oficial y fue distribuido entre los maestros del país,

<sup>50</sup> Eximio payador al que sólo el diablo pudo ganarle

<sup>51</sup> Ricardo Rojas, s/fuente “La restauración nacionalista. Crítica de la educación argentina y bases para la reforma en el estudio de las humanidades modernas”, Buenos Aires, La Facultad, [1909], 1922, p. 83. citado por Martha Blache (1991:59)

donde pregonaba una crítica a la educación europeizante vigente hasta entonces y planteaba la necesidad de imprimir un carácter genuinamente nacional a la enseñanza. Rojas adhería a las tesis herderianas románticas y reclamaba la necesidad de recuperar el amor a las tradiciones sustentadas en valores ancestrales que cohesionaran al pueblo “conociendo su alma”, marcando así una continuidad entre el pasado y el presente.

Juan P. Ramos, vocal del Consejo Nacional de Educación e inspirado en las ideas de Rojas, impulsará en 1921 una encuesta folklórica con la colaboración de maestros de todo el país (Blache 1991: 59-60).

*Encuesta 1921*

De esta forma, el interés por el estudio de creencias, ritos, festividades y costumbres populares se encarnará en un antecedente específico ligado estrechamente a la consolidación del Estado Nación: la *Encuesta Folklórica Nacional de 1921* que manifiesta la inquietud por parte del Estado de consolidar las bases de una identidad nacional que hundiera sus raíces en el “folklore nativo” a la vez que intentaba la normalización del Sistema educativo para todo el territorio. Las creencias y costumbres descritas en la Encuesta incluyen una gama variada de narraciones y narrativas, presentadas a través de la escritura de los maestros rurales encargados de relevarlas de los testimonios recogidos de sus alumnos, padres e informantes diversos. Allí se registran algunas de las primeras menciones escritas específicas sobre *leyendas, devociones populares y ánimas milagrosas*, incluida la *leyenda de la Difunta Correa*, y el testimonio de su devoción y culto, fundamentalmente (aunque no de manera exclusiva) en las provincias de Cuyo. (G. Pedemonte 2008).

Aunque en esos años no fue retomada como tal, la leyenda de la Difunta Correa, que gira en torno a la *narrativa del conflicto unitario-federal*, representa para nosotros un ejemplo de construcción de sentido histórico que puede ser interpretado en tanto significación de la construcción de la nacionalidad ya no exclusivamente por parte de las elites, sino por aquellos sujetos o sectores que se identifican con ella como símbolo religioso a partir de la devoción y el culto. Profundizaremos este tema más adelante.

Entre las indicaciones y comentarios sobre la Encuesta de 1921, se declaraba la necesidad de que los maestros recuperaran la “memoria del pueblo” en expresiones folklóricas aún vigentes pero en vías de desaparición ante el inexorable avance del “cosmopolitismo”. Los maestros del interior eran los indicados para hacerlo porque prestaban servicios en regiones del país que “conservan todavía intacta la noble tradición del pasado” contribuyendo así a “la obra patriótica”; sin dejar de aclarar que

no debía recopilarse “ningún elemento exótico” como creencias o canciones nacidas en pueblos extranjeros y transplantadas recientemente al país por influjo de la inmigración, con lo que se establecía que la tradición a salvaguardar del olvido se vinculaba exclusivamente a la herencia hispano-indígena, excluyendo a los inmigrantes. (Blache 1991, Palleiro 2004)

### **Radicación y conformación de la Escuela Histórico-Cultural: Imbelloni**

En la primera mitad del siglo XX, varios antropólogos italianos y centroeuropeos arribaron al país profundizando líneas de investigación que también abrevaban en la influencia germánica, aunque determinarían orientaciones mucho más consolidadas y estables en años posteriores, como la Escuela Histórico-Cultural.

En 1930 llega el antropólogo italiano José Imbelloni. Otro italiano, Marcelo Bórmida, llegará en 1946, convirtiéndose en su discípulo y parte de esa camada de investigadores extranjeros que más fuertemente signarían el destino de la creación de la Carrera de Antropología en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.

En 1936, pocos años después de su llegada, José Imbelloni publicó *Epítome de Culturología*. Este exhaustivo tratado teórico echaba una bocanada de aire fresco a la antropología argentina que, tal como lo hemos desarrollado, desde fines del siglo XIX había abierto las puertas al vocabulario y y las propuestas de las corrientes idealistas. En este sentido, la adecuación de la escuela histórico-cultural a los problemas de la casuística americana vino a descomprimir el abigarrado panorama de la antropología vernácula. Las corrientes difusionistas se instalan en la Argentina entre 1920 y 1930. (Perazzi 2003:42)

*La postulación de criterios “objetivos” (forma y cantidad) para estimar la difusión de elementos raciales y culturales de pueblo a pueblo permitía a la antropología superar los agotados principios de la teoría de la evolución cultural. En ese contexto, el surgimiento de cuerpos doctrinarios bien estructurados instruía la infaltable brújula que la disciplina, aun huérfana de modelos, andaba buscando.<sup>52</sup>*

Según Madrazo (1985) en *Epítome de Culturología* se reproducían las críticas más cáusticas del difusionismo al evolucionismo cultural, la ideología del progreso y al racionalismo, considerándolos teorías y principios puramente especulativos. Imbelloni exaltaba, en cambio, “la idea romántica de la especificidad de cada cultura “. El centro

<sup>52</sup> Perazzi, Inédito.

de la teoría estaba puesto en definir cada cultura a través del patrimonio de sus bienes con un fuerte criterio de inventario, para lo cual se ponía énfasis en la intuición histórica y morfológica. El mismo Imbelloni señalaba “la superioridad de la etnología como ciencia inductiva y filosófica y no práctica ni normativa”. Esta afirmación, se asentaba sobre la noción de “humanismo” que se orientaba a “reafirmar en América la importancia de las culturas llamadas inferiores”, apartándose de cualquier idea etnocentrista. Imbelloni pregonaba la falsedad de la inferioridad de los pueblos salvajes a partir de “la gran cantidad de conocimientos que posee el etnólogo” para demostrar la falacia de la aseveración, impregnada por sentimiento de *comprensión no exenta de afectividad* ante “la familiaridad adquirida con las expresiones y producciones de numerosos miembros de la familia humana”. Esa “convicción objetiva sumada a la cálida unión afectiva” formaban la base de ese humanismo.<sup>53</sup> (Madrazo 1985:30)

En este sentido, la influencia de la escuela alemana es explícita en Imbelloni, quien aclara en el prólogo del libro:

*El tomo con que se inaugura la Biblioteca: Epítome de Culturología, es la llave maestra de todo el edificio. Estimo innecesario resumirlo, puesto que ya lo tiene en sus manos el lector. Constituyen su nervadura los principios del Kultur-historische Methode, llamada también Kulturmorphologie o Ethnologie Culturelle, denominaciones que he adaptado a nuestro romance con el nombre de Culturología (Imbelloni 1952: 11)*

También se establece una relación con la escuela difusionista francesa, representada en por la obra de Montandon, único representante del difusionismo en Francia, quien adhería a los principios de la escuela alemana. Uno de los seguidores de dicha escuela, Paul Rivet, también tendrá una gran influencia en los trabajos etnográficos en nuestro país, fundamentalmente a partir de las investigaciones de Métraux<sup>54</sup>, y a través de éste, Palavecino<sup>55</sup> (Madrazo 1985:27)

A la distinción clásica entre “ciencias físicas y humanas”, Imbelloni propuso la “antropología morfológica y antropología cultural”. Cada división incluía estudios y

<sup>53</sup> Es significativo que, dado el momento en que publica su artículo Madrazo, recién establecida la apertura democrática, después de una somera descripción de la escuela planteó: “*Los detalles de la concepción teórico-metodológica histórico-cultural son suficientemente conocidos y no serán comentados aquí*”. Casi 30 años después, esa omisión nos habla de lo sensible del tema en relación a la formación y en la necesidad de los que estamos en el presente de entenderla.

<sup>54</sup> Métraux nació en Suiza, pero creció en la provincia de Mendoza. Sus trabajos etnográficos sobre el Gran Chaco son pioneros en la región y su obra es vastísima respecto a la etnografía sudamericana. Para más información sobre el trabajo de Rivet y Métraux en Argentina ver Arenas (1999, 2003).

<sup>55</sup> El enfoque etnográfico fue anticipado por Imbelloni, pero materializado por su discípulo, Enrique Palavecino. Este último a su vez, fue discípulo de Métraux, quien recomendado por Rivet, funda en Tucumán en 1928 El Instituto de Etnología de Tucumán. (Perazzi 2003:37)

métodos específicos asociando a la primera por ejemplo, antropometría, craneología, somatología, etc, y a la segunda estudios etnográficos, arqueológicos, prehistóricos, etc. La etnología y la antropología cultural eran, más que sinónimos, partes indivisas de un mismo proceso. A la primera le estaba destinado “descubrir las leyes que determinan a formación y la vida en las *Etnías*”, para luego evaluar “el poder asimilatorio, rechazos y adaptaciones funcionales”. A la culturología le cabía el objetivo de trazar la historia de las culturas consideradas como entidades vitales autónomas, definir los ciclos respectivos, y clasificarlos en grupos: “primarias, constitutivas, compuestas y complejas”<sup>56</sup> (Perazzi 2003:49)

De esta forma, se “nacionalizó” el método histórico-cultural y se adecuaron sus intereses a la casuística americana reconfigurando la agenda de la disciplina. Como se mencionó, el americanismo tuvo un rol central en este proceso dado que enmarcó el nacimiento del enfoque etnográfico, anticipado por Imbelloni y materializado por Palavecino<sup>57</sup>.

Para mediados de la década del 40' se produjo el arribo al país de nuevas camadas de investigadores centroeuropeos: Marcelo Bórmida quien se integró al Museo Etnográfico en 1946, el húngaro Miguel de Ferdinandy quien se integró al Instituto de Arqueología y Etnología de Cuyo, el yugoslavo Branimiro Males (formado en filosofía y “fisiología racial”) fue al Instituto de Etnología de la Universidad de Tucumán, y el emblemático Oswald Menghin, quien sería uno de los máximos representantes de la escuela histórico-cultural en Prehistoria, fue a la Facultad de Filosofía y Letras. Este último, había sido funcionario del nazismo en Austria. (Perazzi 2003: 65-69).

*Entre 1946 y 1955, la práctica antropológica permaneció bajo la estricta observancia de un reducido grupo de especialistas, vinculados entre si por su adhesión al Kulturistorische Methode, su condición de emigrados [ y ] su formación naturalista (Perazzi 2003: 68)*

En 1946 Imbelloni asumió la dirección del Museo Etnográfico y el Instituto de Antropología dependiente de la Facultad de Filosofía y Letras. Al mismo tiempo, Marcelo Bórmida escaló rápidamente posiciones: en 1951 alcanza el rango de “ayudante mayor” en el Instituto de Antropología, en 1952 obtiene el título de profesor de Historia, en 1953 el de licenciado con especialización en Antropología y Etnología General. Cinco meses después se doctora en Filosofía y Letras y en 1954 se convierte en el profesor adjunto de la cátedra de Antropología de la que Imbelloni era titular.

---

<sup>56</sup> Para más información sobre Imbelloni ver Perazzi (en prensa).

<sup>57</sup> Para más información sobre los alcances de la Escuela histórico Cultural ver Perazzi (Inédito).

## La Escuela Histórico-Cultural y el Folklore

Si a principios de siglo el nacionalismo había acompañado la producción de los investigadores nucleados bajo una determinada idea de nación, ahora los nuevos proyectos iban a institucionalizar las producciones en torno a reparticiones estatales, que avanzaban sobre ideas de nación con otros matices. El objetivo seguía siendo el mismo: “recuperar las raíces hispano-indígenas”.

En 1943, el Estado propició la creación de Institutos de investigación orientados a relevar las “raíces étnicas” de la nación, tales como el Instituto Nacional de la Tradición (INT) en 1943, (siendo su primer director Juan Alfonso Carrizo<sup>58</sup>, en torno al cual se formó un equipo que analizó la Encuesta Folkórica de 1921 y se abocó al estudio de la cultura tradicional (Blache 1911: 61).), y el Instituto Étnico Nacional (IEN<sup>59</sup>) en 1946, dependiente de la Dirección General de Migraciones.

A principios de la década de 1940, Imbelloni y Augusto R. Cortazar comienzan a abordar la cuestión <sup>de</sup> las fronteras disciplinares: el folklore debía tomar distancia de la etnografía, la historia, la literatura, la sociología y el arte. Si bien Cortazar aceptaba la autoridad de Imbelloni, sus inquietudes iban en otra dirección: ofrecer definiciones complejas, pautas metodológicas y consejos prácticos para el investigador de campo. En un medio principalmente dominado por las escuelas antropológicas centroeuropeas, Cortazar utilizaba los aportes de Arnold van Gennep y Robert Redfield y en 1948 tradujo *Una teoría científica de la cultura* de B. Malinowski.

Ante la influencia de Imbelloni, la incursión de Cortazar en las vertientes funcionalistas significó todo un avance en cuanto a la disciplina Folklorica. Si bien, como veremos, Cortazar adhería al método histórico-geográfico y era difusionista en ese sentido, al sumar los aportes del funcionalismo producía una novedad metodológica, que sumaba

<sup>58</sup> Carrizo intensifica las investigaciones de campo en folklore y publica sus exhaustivos “Cancioneros” entre 1926 y 1942, entre otros trabajos. También se destacan a partir de este período los trabajos de Carlos Vega en música folklórica, a través de recopilaciones en música y danza, que se profundizan con la fundación del Instituto Nacional de Musicología del cual fue director en 1944 (Blache 1991: 61-62).

<sup>59</sup> Garbulsky plantea siguiendo a Menendez, que la actividad de este Instituto giró en torno a ópticas políticas y teóricas que implicaban una “suerte de antropología aplicada” justificando una política de migración discriminatoria. Entre sus funciones se destaca la “formación del pueblo de la nación y preparación de los planes para solucionar todo lo concerniente al problema “pueblo argentino” (..) y por medio de la cultura y el ejército esparcir y arraigar la cultura propia, formando mentalidad propia”. Garbulsky (1992: 16-17). Para más información sobre este y otros Institutos ver Lazzari (2004) y Perazzi 2003.

“rigor científico al folklore”, ligándolo a otras visiones de antropología. Esta diferencia hará sentir sus efectos en la futura formación profesional.

Imbelloni publicó la compilación “Folklore Argentino” en 1959, año del comienzo del dictado de la carrera de antropología en Buenos Aires, donde agrupó los trabajos de algunos de los más prestigiosos investigadores de folklore vigentes en ese momento, incluidos aquellos con los que tenía “diferencias de visión”, (explícitas en el prólogo del libro) como Palavecino y Jacovella.

La lectura de los artículos muestra que existía un común denominador de criterio, arraigado en la idea de *difusión*. Existe una paridad de conceptos, más allá de las variantes que, incluso en el caso del artículo de Cortazar, los incluye en los lineamientos del difusionismo.

En el primer capítulo “*Concepto y praxis del folklore*”, el tono patriarcal de Imbelloni se imbrinca con lo elíptico del desarrollo: la narrativa está teñida de una benévola pero concienzuda exhortación al folklorista para que esté atento a las falsas premisas del evolucionismo, los sociologismos (sobre todo durkheimnianos) y las modas anticuarias. Constantemente está marcando límites respecto de la etnografía y otras disciplinas antropológicas y haciendo gala de la erudición que el “*etnólogo humanista debería tener*” (Imbelloni 1959: 7-37). La “*reconstrucción de patrimonios*” sobre la cual gira la etnología será un tema central para el folklore, pero al interior de las “naciones civilizadas”, la correcta definición del término Folklore (Imbelloni realiza una extensa exposición sobre esto) será la que proviene de las escuela inglesa. Cambia el término “*supervivencia*” por el de “*pervivencia*” ligándolo al de *tradición*, siendo la tradición lo que es transferido, y pervivencia la propiedad de lo heredado por esa vía (Imbelloni 1959:40-41). Además, para rescatar aspectos positivos del folklore, luego de una extensa diatriba en la que trata “*las dificultades peculiares del trabajo folklórico*”, el autor plantea:

*Justo es agregar que, como compensación a los peligros del Folklore americano, que es acaso más difícil que el de los otros continentes, se presentan también todos los atractivos de esta indagación con un grado superlativo de “lo nostálgico, lo pintoresco y lo romántico” que son los resortes afectivos del Folklore en general (Imbelloni 1959: 61)*

Este comentario contemplativo se halla dentro de la sección *Problemas inherentes a la interpretación* en el que la *función mitopoyética* entendida como *la tendencia a engendrar narraciones y expresiones de esa clase* importa un interés principal dado que se encuentran en las *capas inferiores o substrata*. Explica que el mito no es privativo

del folklore hablado, cantado o escrito en tanto su acción rige en torno al "patrimonio" en general. Asimismo señala diferencias respecto del *mito* - compuesto por "una idea arcana, un motivo genético y una intuición del mundo" -, el *cuento* - relacionado "con la vida diaria" - y la *leyenda*, siendo ésta *el recuerdo de un señalado suceso, conservado por el pueblo y de generación en generación transformado con mayor o menor arbitrio por el poder de la fantasía, hasta adquirir el aspecto de lo maravilloso*. Pero advierte que lo beneficioso es valorar el significado culturoológico de las tres formas con respecto al "ciclo" o el "ámbito" o "área de difusión", no sin dejar de alertar al folklorista que cuando se enfrente a una narración vernácula que presente caracteres de mito "exija de su atención las precauciones más intensas porque tiene por delante el derivado de una actividad preclara del ingenio humano" y que "ningún esfuerzo interpretativo ... lo pondrán a cubierto de apreciaciones arbitrarias o insuficientes" (Imbelloni 1959:62-63). La exhortación parece dirigirse en una dirección que aliente al folklorista a dejar los mitos para el etnólogo, que según Imbelloni en todo el desarrollo del capítulo, pareciera perfilarse como "mejor pertrechado" para la tarea. El recuerdo de sucesos que el pueblo conserva y que transforma a través de la fantasía como los otros géneros nombrados, comportan una "función mitopoyética" que es especialmente visible en "substrata inferiores".

Mitos  
Cuento  
Leyenda

La importancia de estos artículos radica en su riqueza y en su contexto de publicación en el marco de la colección Humanior dirigida por Imbelloni, pero fundamentalmente porque en este libro se presenta la labor de una muy joven Susana Chertudi, quien daba sus primeros pasos en el método histórico-geográfico en el país.

Los artículos incluyen a Bruno Jacovella, Augusto Cortazar, Felix Coluccio, Armando Vivante, María D. Millán de Palavecino, Enrique Palavecino, Ricardo Nardi y a Susana Chertudi. Esta última será la investigadora que llevará los estudios folklóricos sobre leyenda y en especial sobre creencias y devociones populares a su máxima expresión, ya en la década del 70' y establecerá su influencia en los programas de estudio. En este libro, es la primera vez que Chertudi menciona a la *Difunta Correa* e intenta una clasificación del relato dentro de las incipientes sistematizaciones. Sin embargo, varios otros investigadores en diferentes capítulos hablarán de "canonizaciones populares", como Jacovella y Colluccio, aunque desde diferentes ángulos.

## Chertudi

En esta publicación, Susana Chertudi, quien había trabajado en el mencionado Instituto Nacional de la Tradición junto a Alfonso Carrizo tomando contacto con la Encuesta Folklórica de 1921, esboza por primera vez su interés por la sistematización y consideraciones teóricas sobre las narrativas populares, específicamente sobre la leyenda<sup>60</sup>. (Blache 1991:60) Significativamente, Imbelloni en el prólogo hace una mención a la escuela finesa y a continuación presenta a Susana Chertudi:

*En mi libro de 1943 no creí oportuno mencionar la actuación de la escuela de Helsinki (..) en rigor de verdad, nada se había hecho que tuviese atinencia con el terreno de esa especialización. (..) Veo ahora con júbilo que se perfilan entre nosotros los primeros síntomas de interés y este volumen brinda festiva acogida a un esbozo de clasificación del cuento argentino, del cual es autora Susana Chertudi, joven investigadora, auxiliar técnica del Instituto de Filología y Folklore. Le auguramos que tenga la suerte de seguir este camino sin vacilaciones, con creciente interés y discernimiento, ahondando su resorte metódico mediante la clasificación siempre más acuciosa ya del tipo ya de los motivos, no sin ampliar contemporáneamente el horizonte territorial y el bibliográfico (veo por ejemplo que el "tipo" o "ciclo" de San Pedro, que ya ha sido elaborado por Horacio G. Rava, no figura en su lista). (sólo el subrayado es mío) (Imbelloni 1959: 79).*

La última aclaración de Imbelloni, es, a nuestro entender, francamente representativa de la personalidad del autor, y de su visión de lo que aconteciese en el campo de la antropología, dado que rápidamente incluye los avances de Chertudi (y de los demás investigadores) dentro de la égida de la escuela histórico-cultural. Por otra parte, la primera frase de Imbelloni (como marca de autoridad) da cuenta de que es la primera vez que el método finés es aplicado teóricamente e incluido dentro de las consideraciones folklórico-etnológicas argentinas.

El capítulo de Chertudi, "Las especies literarias en prosa" intenta sistematizar los diversos órdenes de las narrativas. La autora diferencia "Cuentos", "Leyendas", "Casos o sucedidos", "Tradiciones" y distingue al interior de los grupos varios subgrupos que ajustan la clasificación. Por ejemplo, "cuentos maravillosos, animistas", etc. o "relatos explicativos o etiológicos", también llamados "mitos" que es un género común a todas las especies.

<sup>60</sup> Palleiro (2004) realizó un análisis de un grupo de colecciones de narrativa folklórica y sus revisiones por parte de diversos folkloristas, entre las que se encuentran las sistematizaciones de Susana Chertudi (1960-1964) sobre la Encuesta Folklórica de 1921. También se encuentran las de Vidal de Battini (1982-1995) y Blache (1991) entre otras.

Es interesante observar cómo la incipiente sistematización de Chertudi, agrupa en esta primera aproximación a las “canonizaciones populares”, dentro de la especie narrativa c) *Casos*” y nombra a *La Telesita* y *La Difunta Correa*:

*Difunta*

*Las supersticiones proporcionan un rico material para estos relatos. Los casos supersticiosos son los más numerosos; los relacionados con el animismo tienen siempre una intención moralizadora, más o menos evidente y (...) presentan conexiones con los cuentos de espanto...*

*Un caso muy conocido, sobre todo en Santiago del Estero, es la Telesita. Cuentan que Telésfora Santillán era una joven “inocente” que vivió en la región del Salado y murió trágicamente; existen diferentes versiones sobre la forma de su muerte. Actualmente es un ejemplo típico de **canonización popular**, pues se la estima como milagrosa.*

*La misma fama tiene la **difunta Correa**, cuyo caso se refiere en la región andina: Mercedes Correa murió al atravesar el desierto, mientras procuraba alcanzar al ejército en el que marchaba su hijo como soldado (en otras versiones, el marido).*

*En los dos ejemplos citados, al caso originario se han ido agregando otros referentes a los **milagros** realizados por las respectivas “**santas**”. (Mi énfasis) (Chertudi en Imbelloni 1959:154)*

Respecto de la clasificación, es significativo que el personaje *Martina Chapanay* sea ubicado en el grupo d) “*tradiciones*”, dado que a diferencia de los casos, los acontecimientos o personajes que aparecen en las tradiciones están registrados por la historia; el relato puede ser igualmente fabuloso. En ambos órdenes, el pueblo cree en su veracidad (Chertudi en Imbelloni 1959:155). El relato de *Martina Chapanay* la presenta como una aguerrida mujer que capitaneaba una partida de salteadores. En este último caso no existirían elementos que aseguren la veracidad de la existencia de *Chapanay*, al igual que en los casos de la *Telesita* y la *Difunta Correa*, sin embargo son sistematizadas de manera diferente, y ubicadas dentro de “casos”, más afines a la noción de **superstición**.

Por otra parte, Chertudi distingue entre la especie “b) Leyendas” (referidas a algún suceso pasado, extraordinario o fantástico en el que se precisan época, lugar o personajes, y que se considera realmente acontecido”) a las “1. Leyendas religiosas” de las que dice: **Muchas son universales; interesa más destacar las locales, relacionadas con santos que se veneran en todo el país o en algunas regiones. De las distintas advocaciones de la Sma. Virgen existentes en el país, una de las más veneradas es Ntra. Sra. De Luján.** Luego enumera varias advocaciones de la virgen, cristo o la cruz.

En esta primera presentación sistematizada, las canonizaciones populares son presentadas como “casos”, sin embargo, éstos no parecen encajar con la definición del subgrupo. De todas formas, aquí están asociadas a la **superstición**, a diferencia de las **leyendas religiosas** que compendian figuras católicas a partir de advocaciones y de las tradiciones relacionadas con “sucesos que se consideran realmente acontecidos”.

Chertudi introduce incipientemente aquí la cuestión de la “creencia” aunque no lo desarrolla, cuestión que signará sus estudios más adelante, al igual que la problemática del género “leyenda”. Pero comienza a distinguir “casos especiales” a partir de la particularización de ejemplos de canonizaciones populares, siendo relevantes según su ejemplificación, *la Telesita* y *la Difunta Correa*. Sin embargo aquí se manifiesta la cuestión que será resuelta por la autora en estudios posteriores, relacionada con el extraordinario crecimiento y la relevancia del fenómeno *Difunta Correa* en las próximas décadas a este estudio. Al clasificarlas como “casos”, le da más relevancia a las “leyendas religiosas relacionadas con santos que se veneran en todo el país”. Esto implica que en ese momento las canonizaciones populares no eran consideradas -o no habían sido abordadas- como fenómenos extendidos en todo el territorio ni como leyendas, cuestión que sí será presentada como tal en la primera publicación sobre la *Difunta Correa* que hará junto a S. Newbery una década después.

La postura general hacia los fenómenos es la de la descripción-sistematización con un marcado alejamiento del investigador de aquello que describe, un discurso anclado en la cientificidad. Lejos del tono romántico o nostálgico, en esta presentación de Chertudi predomina un discurso que se estructura a partir de una pauta de objetividad. Si bien el uso de ciertos términos como “supersticiones” o “del vulgo” revela los supuestos subyacentes a su pensamiento, de todas formas, continúa ciertos aspectos asociados a una visión romántica, que perpetúa una visión reificada de los fenómenos descriptos. Es importante recordar que Chertudi está introduciendo una nueva corriente de análisis de narrativa popular, el método finés o Histórico-Geográfico y a la fecha de publicación estaba concluyendo su profesorado en Letras.

Otros autores dentro del libro hacen referencia a creencias/devociones populares: Félix Coluccio en su capítulo *Las fiestas tradicionales* menciona *Las Telesiadas* como *fiestas ocasionales de origen pagano que se hacen en homenaje a la Telesita* aclarando en nota al pie:

*Nombre popular de Telésfora Castillo, muchacha campesina nacida en Tolojona (?) (sic), según cuenta la tradición era de una belleza poco común. Su vida transcurría poco más o menos de baile en baile y un día amaneció quemada en su rancho. La “canonización” fue imeditata a su muerte por parte de las mujeres y hombres de la región Saladina, que siempre alabaron su bondad.*

Asimismo, Coluccio advierte que las telesiadas fueron “prohibidas oficialmente en 1950 (Coluccio en Imbelloni 1959:236-237).

Con observaciones como ésta se expresa una cuestión que será constituyente en todos los estudios sobre canonizaciones populares posteriores, dada por la tensión entre la

doctrina de Iglesia Católica y la existencia de estos fenómenos. La visión “científica” de los análisis trasluce esa tensión en los supuestos de los investigadores al describirlos y se hace visible en marcas discursivas y apreciaciones.

Jacovella, en su capítulo “Las supersticiones”,<sup>61</sup> menciona que la religión (católica), junto a la magia y el animismo es una de las fuentes de la superstición, por su propensión

*... a reducir los hábitos paganos profundamente arraigados en lugar de extirparlos. La disposición a ver milagros (.), forjar oraciones, a canonizar “mártires” o “inocentes”, ... se observa por doquier, y los mismos santos son sometidos corrientemente a manipulaciones mágicas. En la vida concreta de la comunidad, magia, animismo y religión se interpenetran ... (Jacovella en Imbelloni 1959:244).*

Esta “interpenetración” remarcada por Jacovella es vista de manera negativa. El fenómeno se explica por la ignorancia y la ineficacia de la Iglesia Católica que alentaría la superstición al permitir prácticas relacionadas a la canonización popular.

Asimismo, en el apartado “Magia Popular”, subapartado “Cosas artificiales” menciona “..una imagen pequeña de San Son (el hercúleo juez bíblico canonizado por los campesinos de Corrientes)”. (Ibid. p. 253)

Aún más significativa es su descripción del subgrupo definido dentro de “Animismo Popular”: “IV. Cultos Supersticiosos” donde hace mención a la *Difunta Correa*<sup>62</sup>:

*Las comunidades iletradas y desprovistas de asistencia religiosa – como son casi todas las nuestras rurales- propenden a creer que el individuo muerto en circunstancias trágicas, después de pasar por el “martirio”, se purifica de sus faltas y llega a integrar las heroicas huestes celestiales. Entonces se le tributa culto: se depositan limosnas y ofrendas en su tumba, se le encienden velas, se le piden gracias, se le reza, etc. (..). La Difunta Correa es otra canonización popular, en San Juan, localidad de Vallecito, sobre el camino que va de esa capital La Rioja por Caucete: allí murió hace muchos años de hambre y sed una pobre mujer que viajaba sola, o con un hijito, en busca de su marido; muchos de los que hacen ese camino le dejan limosna, para que les vaya bien en el viaje o aparezca la hacienda perdida... Los cultos a santos falsos, como San Son y San La Muerte, en Corrientes, ambos con sus*

---

<sup>61</sup> Jacovella se despacha con tono cáustico y despliega todas sus críticas a los folkloristas (a los que desalienta de intentar como el etnólogo, de seguir los sucesos hasta su forma originaria), a la etnografía argentina (donde de evidencian sus críticas a Imbelloni) y a las supersticiones en sí mismas: “Si se buscan sistemas o rastros de sistemas en el conjunto de esas supersticiones, desde ya habrá que eliminar algunos familiares a los etnógrafos y los filólogos”. Esta es apenas una de sus frases más controvertidas (Jacovella en Imbelloni 1959:243)

<sup>62</sup> Como referencia, Jacovella también apunta que B. Canal Feijóo publicó en 1937 “Ensayo sobre la expresión popular artística en Santiago” donde estudia *dos de esas canonizaciones: la de Carballito, un ciego asesinado en un camino de Tucumán, y la de la Telesita, una muchacha oligofrénica calcinada en un incendio del bosque santiagueño*” a los que como ofrenda común se les enciende un cabo de vela o se deja su equivalente en monedas. Asimismo Jacovella menciona que en Tucumán “se venera nada menos que a un famoso bandolero, un tal Bazán Frías, baleado por la policía hace unos treinta años (Jacovella en Imbelloni 1959:259-260)

*respectivas imágenes de bulto – muy pintorescas por otra parte –, corresponden también a este género de supersticiones. Lo mismo ocurre con el culto a la Pachamama (Mi énfasis) (Jacovella en Imbelloni 1959:259-261).*

Los supuestos catolicocéntricos y el sugerente tono despectivo de Jacovella, acompañan la descripción de los fenómenos, que se realiza, aunque con pocas referencias conceptuales que sólo alcanzan la mención al concepto de “*canonización/santo popular*” y que también indican Chertudi y Coluccio. Los fenómenos se explican a partir de la “ignorancia” y “falta de asistencia religiosa de las comunidades rurales” – estableciendo así una diferencia entre comunidades rurales (“iletradas”) y urbanas, por lo que las canonizaciones populares constituirían para este autor una tergiversación del discurso religioso por parte de las primeras, fosilizando las creencias populares. Esta cuestión ya se había esbozado en Ambrossetti, como lo mencionamos antes en el capítulo.

Por su parte, Cortazar en su capítulo “*Usos y costumbres*”, se aboca a la descripción minuciosa de costumbres subdivididas en categorías tales como “*Vivienda*”, “*Vida doméstica*” y “*Costumbres funerarias*”, donde no hace mención a canonizaciones populares, salvo una referencia al “*velorio del angelito*” dentro de ésta última. La descripción de costumbres comienza inmediatamente en el texto, sin explicitar categorías ni marcos conceptuales, listando y encadenando unas con otras con apenas algún comentario explicativo que en general tiene un tono omnisciente. En este y en todos los artículos, predominan la descripción exhaustiva, la referenciación geográfica, el celo taxonómico o inventarial y un tono objetivista valorativo.

En cuanto a las *devociones/canonizaciones populares* observamos luego de este desarrollo que a través del Folklore, fueron incluidas como objeto de estudio en el contexto más amplio de las concepciones imbellonianas de la “*Culturología*” o Escuela Histórico Cultural, adaptada a la casuística americana y argentina. Esto último sin embargo, no implicó una homogeneidad total de abordajes en lo particular, dado que diferentes investigadores hacen mención de este objeto a partir de diferentes ángulos, Coluccio las observa en tanto que celebraciones como “fiestas tradicionales, “ocasionales de origen pagano”; Jacovella como “supersticiones”, “*Magia Popular*”, “*Animismo popular*”, “*Cultos Supersticiosos*”, “*Santos falsos*”. El encuadre de Susana Chertudi es el más “novedoso” por el marco teórico que intenta clasificar las especies narrativas, consideradas como “supersticiones”, y agrupadas en “*Casos*” y “*Tradiciones*”. Los tres autores utilizan el concepto “*canonización popular*” para

referirse a fenómenos de características similares y establecen definiciones en torno al concepto de “superstición”. La *Difunta Correa*, se destaca en las narrativas junto a *La Telesita* como ejemplo de estos fenómenos.

### La construcción de un objeto: “canonizaciones populares”

A lo largo del capítulo hemos hecho un recorrido de cómo se fueron perfilando las corrientes de pensamiento filosóficas y políticas en el entramado histórico de nuestro país en relación con la conformación del campo de la antropología, las disciplinas asociadas y sus abordajes en cuanto a las creencias/devociones populares. Hemos visto, siguiendo el curso de algunas producciones 1) que a fin del siglo XIX y principios del XX se expresó el interés de algunos investigadores de la disciplina por el Folklore (como Ambrossetti y Lehmann Nitsche) y 2) que desde ese marco se observaron y analizaron leyendas y devociones populares constituyendo las primeras aproximaciones a estos fenómenos 3) que esto se realizó aplicado a la antropología bajo encuadres afines a corrientes idealistas alemanas, de las cuales tomaron conceptos y categorías descriptivas o explicativas que se articularon con teorizaciones de la escuela evolucionista en forma ambigua o híbrida 4) y entendemos que estas características son propias de un período transicional en la trayectoria de la antropología argentina, que ya poseía espacios institucionales específicos.

que  
disciplinas  
el interés  
X el  
Folklore.  
las formas  
populares

También observamos cómo el contexto histórico y político que enmarcó estas trayectorias se caracterizó por los sucesos en torno al Centenario, la inmigración planificada asociada a un proyecto de nación, y que el ingreso al país de académicos europeos que renovaron y transformaron significativamente el campo disciplinar. Asimismo observamos la reversión de la idea primigenia de nación lo que originó, por un lado, la redefinición de “Folklore Nacional” con contenidos diferenciales, y por el otro su redireccionamiento hacia la normalización educativa para todo el territorio utilizando específicamente materiales y dispositivos conceptuales basados en el campo del Folklore. En las décadas posteriores (entre las de 1930 y 1950) observamos la entrada de nuevas figuras a la disciplina que profundizan las líneas de pensamiento centroeuropeas y que se asocian a cambios histórico-políticos a nivel local e internacional. Estas figuras serán centrales para implantar definitivamente el método histórico-cultural en antropología articulando las producciones disciplinares bajo esa orientación.

Las actividades antropológicas girarían en torno a tres grandes enfoques presentes en la conformación del campo disciplinar: Arqueología, Folklore y Etnología o Antropología Cultural, con predominio de la escuela histórico-cultural.

Los estudios sobre creencias de tipo religioso se nuclearán en dos áreas: por un lado en un enfoque etnográfico, (que se consolidará a partir de los trabajos de Rivet, Metraux, Imbelloni y Palavecino (Perazzi 2003, Lewin 2006)), ligado en este caso a la “mitografía” antes que a las creencias populares, y por otro un enfoque folklórico tendiente a recopilar y describir las tradiciones, usos y características de los grupos campesinos que se materializará en obras como las de Carrizo, Cortazar y Chertudi (Martín 2005). Dentro de este último se ubica la construcción del objeto creencias/devociones populares.

Cortazar, a mediados de la década del 50' profundiza la renovación teórica para el Folklore acercándose a los postulados de la antropología social y alejándose en algunos puntos clave de los planteos histórico-culturales. Los nuevos aportes metodológicos incluían la implementación del concepto de función malinowskiano y la caracterización de la sociedad folk bajo los postulados de Redfield y Foster. Si bien esto no implicó el abandono de teorías-base como el método histórico-geográfico y el arraigo a la idea de *difusión*, las variantes respecto de la escuela-histórico cultural representarían, como veremos en el próximo capítulo, una gran diferencia en la formación profesional. En 1954, Cortazar impulsó la licenciatura en Folklore en la Universidad de Buenos Aires, que poco tiempo después fue absorbida por la Licenciatura en Ciencias Antropológicas. (Blache 1991: 62). La creación de la carrera en 1958 supuso la división de incumbencias profesionales, áreas de trabajo específicas, la estructuración del plan de estudios y la creación de una visión programática de la formación antropológica. A través de los programas de estudio las trayectorias se tornan visibles en cuanto a la selección de contenidos, mostrando el camino de los objetos de investigación, de cómo se tornan objeto de enseñanza y se establece su vigencia y abordajes posibles. En el próximo capítulo, seguiremos la trayectoria del estudio y enseñanza de nuestro objeto, las devociones populares, ya dentro de la formación universitaria en antropología.

## CAPITULO 5:

### Análisis de las fuentes: Inicios de la carrera y primer plan de estudios

La década del 60' es significativa en cuanto a los cambios producidos en las perspectivas de las ciencias sociales y en nuestro país en particular. Desde fines de la década del 50, se producen transformaciones en la formación académica en el ámbito de las ciencias humanas. En las universidades nacionales se crean las carreras de Antropología, Sociología y Psicología. La carrera de Antropología en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires se institucionaliza en 1958 con tres orientaciones: Etnología, Arqueología y Folklore. El Primer plan de estudios se extiende de 1958 a 1972. En 1958 se crea también la Licenciatura en Antropología en La Plata, y la licenciatura en Historia con Orientación Antropología en Rosario en 1959. Durante los gobiernos de Frondizi (1958-1962) y el de Guido (1962-1963) la clave en la que se sucedieron los procesos políticos fue el *desarrollismo*, que revirtió las tendencias nacionalistas del peronismo hacia una apertura de la influencia de los modelos externos, especialmente de Estados Unidos, que emergía como potencia occidental a raíz del reordenamiento mundial. La tendencia reformista se orientaba a una modernización de la enseñanza en ciencias sociales con el propósito de hacer participar a la universidad en el proceso de desarrollo. (Madrazo 1985: 33-34).

Con la intervención de las Universidades en 1955 la permanencia de figuras representativas de la escuela histórico-cultural sumada al desplazamiento de Imbelloni, dio continuidad al método aunque con ciertas diferencias. El espacio comenzó a ser tomado por su discípulo, Marcelo Bórmida, quien al igual que otros profesionales participaría activamente en la creación de la carrera tales como Ciro Lafón, O. Menghin y Marquez Miranda.<sup>63</sup>

A través de algunas de esas figuras como Bórmida, Palavecino y Marquez Miranda, se ensayaron revisiones teóricas tendientes a renovar el "anquilosamiento conceptual" en que estaba sumida la escuela histórico-cultural. En el caso de los dos últimos, los esfuerzos por discutir e impulsar las reformas al método profundizando los estudios etnográficos en el país con nuevas concepciones, se vieron interrumpidos por la muerte

<sup>63</sup> Representantes de la escuela como Marquez Miranda, profundizarían las vertientes francesa y norteamericana de esa escuela, hasta entonces liderada por la vertiente centroeuropea. (Garbulsky 1991, Perazzi 2003)

de Marquez Miranda en 1961 y de Palavecino en 1966, lo que allanó el camino de Bórmida para centralizar la reconfiguración teórica histórico-cultural. La variante teórica elaborada e introducida por Bórmida alrededor de los años 70', se basó en su particular visión de la fenomenología a la que denominó "tautegórica" relacionándola con la etnología histórico-cultural.<sup>64</sup>

En la carrera, profesores como Chertudi y Cortazar reunían valores intelectuales que eran muy apreciados por los alumnos. Ambos conectaron a los estudiantes con las primeras experiencias de campo y alentaron las solicitudes de becas y subsidios para llevarlos a cabo. (Perazzi 2003:96-97). El "Método Integral" de Cortazar, que incluía los aportes del funcionalismo, se basaba asimismo en conceptos histórico-culturales, integraba los conceptos de *difusión*, *patrimonio*, *estrato* y *área* (o *ciclo*) sumada a una "visión de conjunto" inicial que tenía a Imbelloni por antecedente. A pesar de la diferencia de matices se podría argumentar que las *líneas teóricas* en sí no representaban facciones *enfrentadas* al interior de la carrera.

Entrada la década del 60', el interés de los primeros egresados, en cambiar el rumbo de la disciplina desde la concepción *humanista* hacia la *antropología social*, intentaría poner en primer plano el rol político del investigador y su preocupación por los problemas latinoamericanos, la puesta a tono con la realidad social de las comunidades con las que se realizaban los trabajos de investigación (grupos campesinos y urbanos) y la militancia.

### **Las "creencias" en los Programas de Estudio: orientaciones, objetos.**

El Folklore dentro de la enseñanza se destaca como una orientación específica, donde la delimitación de metodologías e incumbencias subdisciplinares será un tópico importante en los programas de enseñanza.

A través de la lectura de programas y guías de estudio, podemos suponer que los *fenómenos de religión* estaban incluidos dentro de dos enfoques diferentes: el etnológico y el folklórico.

---

<sup>64</sup> Por ejemplo *Etnología y Fenomenología. Ideas acerca de una Hermenéutica del Extrañamiento* de 1976. El método se concentraba fundamentalmente en analizar la mitología y simbología de los grupos que estudiaba en breves incursiones etnográficas, por ejemplo Mashko o Ayoreo, con métodos cuyo objetivo era "registrar" antes de la "inevitable proceso de extinción de las culturas etnográficas, cuya muerte es la de una parte del *espíritu humano*". (Bórmida 1976:7)

Las creencias populares, se ubicaban entre las incumbencias del Folklore, dado que comparativamente, la Religión suponía todo un sistema dentro de una cultura, abordable desde la investigación etnográfica, mientras que las creencias populares eran un fenómeno “del pueblo”, un grupo de creencias de las cuales debía dar cuenta la ciencia folklórica. De hecho, se realizan distinciones teórico-metodológicas donde se establecen delimitaciones de campos entre la Etnografía y el Folklore con métodos diferenciados y específicos. Podemos citar un ejemplo: En los esquemas de clases de la materia “Introducción a las Ciencias Antropológicas” cuyo Profesor Titular era el Profesor **Ciro René Lafón**, del año 1962, se pueden apreciar lineamientos tales como:

- Esquema nro. 3 (2do. Cuat. 1962) 3.- *“Las Categorías culturales. Concepto y sistematización. Contenido (tecnología, economía, organización social, **religión**, simbolismo, etc.) (...).”* (Mi énfasis)

- Esquema 7 (2do. Cuat 1962)

2.- *“Algunas caracterizaciones sobre el proceso de **estratificación cultural**. La sociedad y cultura argentinas. Cambio, Transculturación y dinámica cultural en el folklore. **Papel de las élites y de las clases bajas**. Los centros renovadores y los centros conservadores. La costumbre y la tradición. El “pueblo modelo”. “El folklore es una cosa seria”.* (Mi énfasis)

3.- *...Amalgama de lo funcional y lo histórico. El trabajo de campo y el trabajo de gabinete. Guías para la obtención y clasificación de datos culturales. **Folklore y Etnografía: delimitación de campos**. ...* (Mi énfasis)<sup>65</sup>

De esta manera, podemos sugerir que *distintos tipos de creencias*, se asociarán a *distintos campos disciplinares* dentro de la Antropología como *dominios específicos*<sup>66</sup>.

La división de campos entre Folklore y Etnografía es un tema que recorre todos los programas de la materia “Introducción a las Ciencias Antropológicas” hasta 1970 en que entra el Profesor **Bórmida** a la materia. La diferenciación de incumbencias se remarca constantemente: en 1959 (el primer programa de la asignatura) el profesor **Palavecino** era el titular y **Lafón** el profesor adjunto. De los puntos dentro de los “esquemas conceptuales” se observa:

. *Campos y métodos de la Antropología Cultural – La Etnografía, sus contenidos, enfoques antiguos y modernos – El método funcional – La Etnología – La escuela histórico cultural y la historia de la cultura – Cultura, ciclo cultural, área de cultura, área de co-tradición. Técnicas del análisis cultural.*

<sup>65</sup> 1962. Esquema de clases 1-12. Introducción a las Ciencias Antropológicas. 2do. Cuatrimestre. Comisión de Publicaciones de los alumnos de Cs. Antropológicas. Apunte 41. Archivo de la Biblioteca del Museo Etnográfico.

<sup>66</sup> En este sentido es interesante observar, por ejemplo, las temáticas de dos monografías del Seminario de Folklore de 1961: “Adoratorios de Reyes en el N.O.” de **Mirta Lischetti**, y “Estudio preliminar sobre encantamiento afectivo en la ciudad de Buenos Aires” de **A. G. Austral**. También una tesis de licenciatura de **Josefa L. Santander**: “La fiesta de la Candelaria en el Folklore de la Pcia. de Jujuy de 1964. Archivo de la Biblioteca del Museo Etnográfico. Docs. s/n.

“El Folklore – *Folklore y Etnografía* – Folklore y cultura folk. (Mi énfasis)<sup>67</sup>”

Esta delimitación se mantiene en el programa hasta 1969<sup>68</sup> con el agregado a partir de 1962 “*Folklore y Etnografía. Concepto y posibilidades. Delimitación de campos*”.

A partir de ese año las guías de clase muestran un aumento significativo de los contenidos y mayor especificidad en la descripción de los mismos. Pasados los primeros años de dictado de la carrera, y ya egresando “la primer camada”, podemos suponer que la experiencia adquirida y el afianzamiento institucional de contenidos y profesores incidió en esto. Así, el profesor Lafón (ya el único que aparece como profesor a cargo de la materia) presenta la Guía nro. 7 de 1964, específica del tema “Folklore”:

1. *Folklore: Una definición como punto de partida – (Imbelloni-Thoms) – general para llegar al problema central: la estratificación de patrimonios. Perfeccionamiento de esa definición. (..). Convención final.*
2. *Nuestra concepción actual del Folklore: La actitud del estudioso del folklore frente a la realidad. Importancia del proceso de integración de nuestra nacionalidad. Necesidad de rigor científico y metodológico en el estudio de la realidad folklórica. El papel del Folklore en las Ciencias Antropológicas. Folklore y Etnografía. (..) Delimitación de campos. La tradición. Conflicto entre las viejas y nuevas formas. Otros problemas.*
3. *La recolección de materiales: El trabajo previo. El viaje de estudio. Primeros contactos. Los informantes. La actitud del investigador. Los resultados. Elaboración de datos. (..).*
5. (..). *Estudios recientes del folklore en nuestro país:*
  - a) *Imbelloni y su Teoría y praxis... (sic)*
  - b) *Cortazar: Método Integral. (..)*
  - c) *Vega: “La ciencia del folklore”*
  - d) *Vivante: Niveles referenciales... (sic)*
  - e) *Palavecino: Áreas de cultura folk... (sic)*
  - f) *Jacovella: Regiones folklóricas. (Sólo la negrita es mía)*

Además de indicar la división de incumbencias entre Folklore y Etnografía como en los programas anteriores, Lafón amplía la descripción agregando algunos detalles que nos dan la pauta de que también la metodología específica de cada orientación se construye a partir de imágenes diferentes: en el punto 3, “La recolección de materiales” introduce una diferencia: No es lo mismo “recolectar” datos o materiales, ni “un viaje de estudio” que hacer trabajo de campo, o una etnografía. La diferencia es sutil, pero significativa, y si se observa que, del listado sobre “estudios recientes del folklore en nuestro país”, el

<sup>67</sup> Programa 1959, primer cuatrimestre. “Introducción a las Ciencias Antropológicas”. Archivo de la Biblioteca de la Facultad de Filosofía y Letras.

<sup>68</sup> Programas de 1960; 1961; 1963, 1966, 1967, 1968. “Introducción a las Ciencias Antropológicas”. Archivo de la Biblioteca de la Facultad de Filosofía y Letras. Programas de 1962. (Op. Cit); 1964, 1965, 1969. Guías y Bibliografía. Introducción a las Ciencias Antropológicas. Apuntes 57, 76, 62, 316. Archivo de la Biblioteca del Museo Etnográfico.

que encabeza la lista es Imbelloni y que de los 6 citados sólo Cortazar representaría una alternativa teórica, la visión de Lafón es consistente con su herencia Imbelloniana para describir y delimitar al Folklore dentro de la orientación histórico-cultural. Además, remarca la vigencia de las definiciones de Folklore de Imbelloni junto a la de Thoms, enfatizando el objetivo centrado en la reconstrucción patrimonial. La cuestión de la “integración nacional”, por otra parte, reafirma la relación entre Folklore y Nacionalismo tal como la pensaba el profesor por su “importancia”.

En el mismo año (1964) la profesora Chertudi, por su parte, en el programa de “Folklore Argentino”<sup>69</sup> no hace mención a una división entre Folklore y Etnografía. Más bien, presenta una visión integradora, o “de conjunto”:

*“3. Los estudios recientes. La enseñanza universitaria.  
El panorama del folklore argentino a través de la obra de conjunto dirigida por J. Imbelloni.  
Las investigaciones en equipo.  
La cátedra universitaria. Otros centros de estudiantes folklóricos. Orientaciones teóricas.”* (Mi énfasis)

La bibliografía obligatoria que la profesora consigna para este punto está integrada por el compendio de “Folklore Argentino” de Imbelloni (1959) citado en el capítulo anterior, “Aportes de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Bs.As. al estudio, investigación y enseñanza del Folklore”, de Cortazar (1960) y Renca (1958) “Folklore peruano”.

Pero este programa resulta por demás importante para nosotros, porque aparece por primera vez mencionado el concepto “*canonizaciones populares*” dentro de los programas de enseñanza:

**7. Creencias. Supersticiones.**  
*Conocimientos empíricos: medicina, agronomía, veterinaria, etc. populares.  
Deidades, “señores” o “dueños” (del agua, animales, pozos bosques, etc.); otros seres fabulosos.  
Canonizaciones o santos populares.* (Mi énfasis)

Es importante el criterio de clasificación temático: “Creencias. Supersticiones”, ya que la primera clasificación que realizara Chertudi en la compilación “Folklore Argentino” (cuyo criterio era más afín al campo de la literatura y estaba centrado en “las especies narrativas en prosa”) cambia aquí poniendo a las *canonizaciones populares* en el terreno

---

<sup>69</sup> 1964. Programa analítico del curso Folklore Argentino, primer cuatrimestre. Comisión de Publicaciones del Dto. de Cs. Antropológicas Apunte 46. Archivo de la Biblioteca del Museo Etnográfico.

de las creencias (o de las supersticiones) sin clarificar más, con un criterio más cercano a la Antropología.

De hecho, el punto 10 del mismo programa vuelve a introducir la clasificación publicada en 1959, pero habiendo previamente particularizado a las canonizaciones populares como objeto, que trasladó (en el punto 7) al campo de las creencias (y supersticiones):

*"10. El cuento y otras formas narrativas.*

*Cuento, leyenda, tradición, caso.*

*Los tipos de cuentos en la Argentina.*

*Las leyendas locales y universales. (Mi énfasis)*

Las canonizaciones populares no están descriptas ya como "casos" o "tradiciones" en el programa, su individuación en el apartado "creencias-supersticiones" muestra una diferencia de encuadre y una individuación del objeto, lo que lo jerarquiza como contenido específico.

También es interesante recordar, que entre 1960 y 1964 Chertudi analizó y sistematizó la Encuesta Folklórica de 1921 mencionada en el anterior capítulo. Podemos suponer que ese trabajo influyó en la nueva caracterización de la profesora al avanzar en la aplicación del método histórico-geográfico y del Índice de tipos y motivos de Arne-Thompson distinguiendo en la Encuesta el número de casos relacionados a las canonizaciones populares.

La totalidad de la bibliografía de este programa pertenece a autores de habla hispana, y casi todos los autores son argentinos.

### **La apertura teórica de Chertudi: la especificidad de las *canonizaciones populares***

Una lectura general del documento de la asignatura "Folklore General" de 1965<sup>70</sup>, da cuenta de que la propuesta es presentar los encuadres generales de la disciplina recorriendo los aspectos introductorios más importantes para enseñar a los alumnos: Por ejemplo "*I. Folklore como ciencia: Antecedentes y Concepto*" (donde se comienza por el "*movimiento romántico*" y su "*interés por el pasado nacional*", "*la creación de la palabra folklore*", el folklore y sus corrientes en diferentes países, entre otros).

---

<sup>70</sup> 1965. Folklore General. Facultad de Filosofía y Letras. Instituto de Cs. Antropológicas Apunte 66. Archivo de la Biblioteca del Museo Etnográfico.

La delimitación de campos no se da en el sentido que lo enfoca Lafón en su materia, más bien Chertudi resalta la vinculación con otras disciplinas, que se establece en el ítem 4 de este punto: “4.- *El folklore y su relación con otras disciplinas culturales. Los enfoques filológicos y literario.*”.

Podemos suponer que al resaltar los enfoques filológicos y literarios la relación está más orientada hacia esos campos, teniendo en cuenta la formación de Chertudi en Letras, y todavía formándose en Antropología, título que obtendrá en 1968. (Blache 1988-91: 5-13). Pero en el punto “II. *Metodología Folklórica*” la profesora se explaya vinculándola específicamente con la antropología utilizando categorías del método etnográfico, con una agudeza descriptiva que nos da la pauta de su visión, y la compleja interrelación de enfoques que pensó para la enseñanza:

“5.- *El trabajo de campo. Su preparación: tipos de viajes. El rol del investigador; participación y observación total de la vida en una comunidad.*

6.- *Técnicas del trabajo de campo. Entrevistas. Informantes. El informante clave. La observación participante. Encuestas. Cuestionarios; sus tipos. Formas de registro.*

7.- *El análisis de los datos. Su elaboración y clasificación. Modos de archivo. El trabajo individual y el trabajo en equipo.*”

La bibliografía obligatoria para este punto es, por lo mencionado, muy significativa también: De Martino (1954) “*Introduzione allo Studio dell’Etnologia*”, Imbelloni (1959) “*Concepto y praxis del folklore*” en “*Folklore Argentino*”, Dorson (1960-61) “*Una teoría para el folklore americano*” y Herskovits (1952) “*El hombre y sus obras*”. Chertudi, según entendemos, está integrando en la metodología una red compleja y rica para el estudiante en ese momento: no sólo arraiga firmemente el trabajo folklórico a la etnografía detallando aspectos importantes para encarar el trabajo de campo, sino que asimismo agrega “encuestas y cuestionarios”, “formas de registro” y lo que asimismo resulta muy importante: “análisis, elaboración y clasificación de datos” remarcando los “modos de archivo”, además de “el trabajo individual y en equipo” que le aporta un detalle de realidad a la modalidad en que se puede llegar a dar la actividad. El espectro metodológico que cubre la profesora es amplio y detallado e integra la Etnografía, el Folklore, la Literatura y también la Historia, al detenerse en la cuestión de que las fuentes orales constituirán un archivo, que deberá ser apropiadamente organizado.

La bibliografía es consistente con esto ya que Imbelloni, Herskovits y De Martino aportarían la parte etnológica, con la salvedad de que el último es un autor considerado gramsciano (Menendez 2008), el primero histórico-cultural, y el segundo particularista

histórico norteamericano. Dorson, por su parte sería la “avanzada” del folklore norteamericano, encuadrado en folklore y antropología.

¿? *Bas?*

Los restantes puntos del programa completan la orientación de la materia: “III. Problemas y enfoques contemporáneos” incluye: “la geografía folklórica, su relación con la lingüística y las normas areales, los atlas folklóricos lingüístico-etnográficos” y también “Cultura y sociedad folk (los trabajos de Redfield con “críticas a su tipología”)", y “la sociedad campesina, estudios de pequeñas comunidades, análisis cultural y sociológico”.

Finaliza el programa con el punto “El estudio del cuento folklórico” donde incluye y detalla “el método histórico-geográfico finés”, sus propios estudios sobre “formas narrativas: cuento mito, leyenda” haciendo énfasis en los “conceptos de tipo, motivo, versión, variante” y su clasificación por índices. Chertudi completa la última unidad con los contenidos: “el enfoque antropológico en el estudio de las narraciones. La escuela de Boas. La teoría étnica de Von Sydow. El análisis historicista de V. Propp (..)” y “el concepto de estructura aplicado al análisis de formas narrativas” a partir de “la morfología del cuento popular de la escuela formalista rusa” y “el cuento folklórico en América Latina”.

Da la sensación al recorrer el programa, de que Chertudi, con eclecticismo y apertura, no dejó “nada afuera”.

Sin embargo, es llamativo que Cortazar no aparezca en la bibliografía. Su influencia, no obstante, se podría deducir del uso de categorías metodológicas asociadas al funcionalismo. El único autor relacionado con el ámbito local es Imbelloni. En donde la bibliografía de Cortazar aparece repetidas veces es en la materia “Folklore Argentino”.

En la asignatura “Folklore Argentino” de 1965, también a cargo de Chertudi, observamos cambios en el programa: se reorganizan los contenidos y varios puntos desaparecen, entre ellos “Creencias. Supersticiones” y “Canonizaciones populares”.

Es interesante destacar que en este año, (a mitad de la década del 60'), comienza a aumentar el número de publicaciones relacionadas a canonizaciones populares. A las de principio de la década<sup>71</sup> se suman a partir de 1965: “San La Muerte” de R. Cerrutti, “Olegario Alvarez, un “santo” correntino”, de C. Dellepiane, “La difunta Correa” de F. Coluccio, “Difunta Correa, la leyenda de Vallecito” de N. Massa, “La Difunta

<sup>71</sup> “Los nichos en las vías públicas”, (Draghi Lucero, 1960); “Martina Chapanay: realidad y mito”, (Estrada 1962); “Prácticas mortuorias en el Departamento de Malargüe”, (Agüero Blanch 1963); “Leyendas y supersticiones del Iberá” (Perkins Hidalgo, 1963) “San La Muerte” (Miranda 1963),

*Correa: entre la superstición y los milagros*” de Ablin y Williams y *“Supersticiones calchaquíes; ensayo e interpretación”* de Pablo Fortuny<sup>72</sup>.

El tratamiento de la *Difunta Correa* es notorio, al igual que la orientación folklórica de los estudios. El ~~que~~ abordaje que predomina respecto de los fenómenos es el de la *creencia como superstición*, aunque se ensayan -además de la utilización de la categoría “santo popular”, o “ánima milagrosa”- descripciones que intentan dar cuenta del “origen profano” de las canonizaciones explicado a partir del sincretismo entre la Iglesia Católica con elementos aborígenes o “del pueblo”.

La publicación más importante, será realizada por dos folkloristas de la carrera. En la Revista “Cuadernos del Instituto Nacional de Folklore” (nro. 6 1966-67), S. Chertudi y S. Newbery publicarán por primera vez en conjunto, un artículo específico sobre la *Difunta Correa* con nombre homónimo<sup>73</sup>. Desde nuestra perspectiva, este artículo marca el primer “gran avance” en el estudio de las canonizaciones populares y su sistematización por parte de la antropología en nuestra carrera.

Retomado y citado prontamente en otros trabajos posteriores sobre el tema<sup>74</sup>, presenta el primer encuadre antropológico abordado a partir de su definición como *complejo cultural*<sup>75</sup> -concepto de filiación histórico-cultural- y tres categorías conceptuales -o *clases de elementos culturales*- tomando en consideración la *leyenda* -“una narración que da cuenta de un suceso considerado como realmente acaecido”-, la *creencia* -“un conjunto de verdades desde el punto de vista del actor, de carácter sacro, relativas a la Difunta Correa (vida, muerte, milagros, poderes)”- y el *culto* -“expresión humana, externa y pauta de la creencia tal como ha sido registrada desde el punto de vista del observador”-. Las autoras clasifican 41 versiones de la leyenda, sobre las cuales distinguen elementos comunes -tipos y motivos- tales como la *muerte trágica*, la ubicación del hecho en *medio de un desierto* y atravesarlo con un *niño de pecho* en brazos. También analizan la localización temporal y geográfica -a partir de las variantes en los relatos-; milagros asociados -de diferente tipo-, las ofrendas (con “rubros especiales” como dinero, agua, exvotos), las promesas y las imágenes relacionadas al culto. Pero aún más importante que esta complejización conceptual presentada en el

<sup>72</sup> Bibliografía citada en Chertudi y Newbery (1978: 225-234), Revista “Cuadernos del Instituto Nacional de Folklore” (1963, 1966-1967) y Revista Selecciones Folklóricas, Codex. (1965, 1966)

<sup>73</sup> Sara Newbery había sido alumna de Chertudi en un Seminario de Folklore dictado en la carrera en 1964. El tema de su monografía final era “Canonizaciones populares: la Telesita, la Difunta Correa”. Aunque permaneció inédito, figura en la bibliografía citada en el libro que junto a S. Chertudi editaron posteriormente (en 1978) donde compendiaron las investigaciones que por más de diez años realizaron sobre canonizaciones populares, incluida la reelaboración de este artículo.

<sup>74</sup> Por ejemplo “¿Magia, religión o cristianismo?” del sacerdote y sociólogo Aldo Büntig en 1970.

abordaje, es que las autoras presentan una *definición sistematizada de “canonizaciones populares”*:

*Se denominan canonizaciones populares-en un país de tradición católica-, aquellas que tienen como objeto de culto personas que han sido canonizadas por el pueblo, es decir, personas en cuyo proceso de canonización no ha intervenido la Iglesia como institución. A estas personas se las denomina “santos” utilizando el lenguaje de la Iglesia (Chertudi y Newbery 1966-67: 95-178)*

Observamos en primer lugar, que esta definición ancla el concepto a la doctrina católica y es a partir de esa relación que se analiza todo el fenómeno. La contraposición instala una diada oficial-no oficial, o institucional-no institucional polarizada en “lo popular-la Iglesia”; que busca entender fundamentalmente la **causa** de la canonización (y la creencia) en un “país de tradición católica”, hecho que estaría dado por la **muerte trágica**. A pesar de partir de la relación de elementos -tal como lo indica el uso del concepto “santo- popular”- el predominio de significados vinculados con la Iglesia obstaculiza el análisis de otros aspectos del fenómeno, que quedan subsumidos en una visión acotada por significados “catolicocéntricos”. Esto implica que un santo es “profano” o “canonizado popularmente” exclusivamente porque no está reconocido por la Iglesia, quien detenta los mecanismos estandarizados para la canonización. Sin embargo, el haber sistematizado una definición, abrió el campo a estudios futuros, que discutirán la religiosidad popular en torno a estos supuestos.<sup>75</sup>

Peirano (2006), podemos decir que la aparición de una palabra no significa que ésta sea utilizada como concepto. La autora, siguiendo a Canghilem, plantea que “*lo que define a un concepto es su capacidad de generar problemas*” a la vez que puede implicar un “ruptura epistemológica” que consiste la potencialidad de generar la adopción de criterios radicalmente opuestos a los de sus predecesores (Peirano 2003:50,78). En este sentido, la definición de Chertudi y Newbery es claramente problematizadora, al *comenzar a sacar el foco de la creencia popular como superstición*. Esto no significa una ruptura con líneas de pensamiento anterior -la creencia se sigue definiendo por “lo que no es”- aunque metodológicamente produjo avances en otros sentidos.

<sup>75</sup> En algunos casos la definición aún sigue siendo retomada tal cual fue hecha, como se observa por ejemplo, en Migale L. y de Hoyos, M. (2006) “Un breve camino al cielo: los santos populares en la Argentina del fin de milenio”. En: Balazote A, Ramos M y Valverde, S (Eds). *La Antropología y el estudio de la cultura 1. Fundamentos y Antecedentes*. Buenos Aires: Biblos.

Lo que las autoras no resuelven en el artículo, es la cuestión de la *creencia* como parte de la leyenda, por la problemática que expresa en tanto que “narración con un contenido que se cree verdadero”, no totalmente ficcionalizado como sucede en un *cuento*. Esto recién comienza a ser tratado como problema en los centros académicos metropolitanos por esos años<sup>76</sup>. Esta discusión será abordada en 1975 por Chertudi en su artículo “La leyenda folklórica en la Argentina” y con la publicación posterior “La Difunta Correa” de las mismas autoras en 1978, sobre las que volveremos al final de capítulo.

### **Apogeo de la “cultura (nacional y) popular”. Esplendor del objeto.**

Según Garbulski (1991, 2003) la situación internacional influyó fuertemente en la visión de los antropólogos formados en la década del 60' y en todas las carreras sociales en medio de un clima de convulsión política que atraviesa toda la década. “*La Revolución cubana, Vietnam, Guerra Fría, descolonización, nueva izquierda, movimientos de liberación, violencia política, fueron tópicos que, directa o indirectamente, cruzaron de un extremo al otro el devenir de la disciplina.*” Perazzi (Inédito)

Desde 1962, cuando algunos alumnos hacían las primeras incursiones en la política universitaria, se vislumbraba una perspectiva generacional compartida donde urgía distinguir la práctica profesional de “la clásica antropología de las potencias coloniales” orientándola hacia la “antropología social”. (Perazzi, Inédito, Garbulsky 1991, Guber 1997, Arenas 2003).

El año 1966 representa un momento de inflexión en la historia de la Universidad.<sup>77</sup> La intervención de Onganía signó un cambio radical en la política universitaria: la movilización política del estudiantado y el viraje en la orientación de la investigación

---

<sup>76</sup> En 1963 se acuerda en Budapest en un comité internacional de especialistas una “Clasificación Internacional” de carácter provisorio durante la “Sesión de Comisión de Leyendas” de la International Society for Folk-Narrative Research (Ortutay 1964, en Palleiro 2004, Chertudi 1975). Autores como Linda Degh avanzarán en torno a esta discusión (Degh 1971 en Chertudi 1975).

<sup>77</sup> La “Noche de los Bastones Largos” del 28 de junio de 1966, en la que son desalojados violentamente docentes y estudiantes de la Facultad de Ciencias Exactas, produce una reacción generalizada de una gran parte de los investigadores, profesores y estudiantes de las universidades del país, que renuncian a sus cargos docentes en oposición a la Intervención. A ésta le siguen cesantías, éxodos, limitación de la libertad de cátedra, y represión estudiantil. Las dimisiones fueron percibidas, por un sector, como un acto de honestidad intelectual y responsabilidad académica, mientras que por otro sector, sería considerada una actitud política y estratégicamente inconducente. (Perazzi, Inédito, Garbulsky 1991, Nastri 2005, Menendez 2008).

por parte de los jóvenes graduados, así como el ascenso de corrientes políticas que expresan preocupación por definir el significado del nacionalismo.

A fines de la década del 60' y principios del 70', surgen movimientos políticos –como la independencia de Argelia, la derrota norteamericana en Vietnam, y la reconfiguración y diversificación disciplinar en los centros metropolitanos a partir del proceso de descolonización- y trabajos de antropólogos como Fanon y Balandier en torno a la *Fanon* “teoría de la dependencia” que fueron especialmente representativos en este sentido, e influyeron en la formación en la carrera y en el país. Las ciencias sociales para el “Tercer Mundo” y las “Cátedras Nacionales”<sup>78</sup> propondrán una mirada “desde abajo” hacia los sujetos y objetos de investigación, aunque con intencionalidades diversas. Será una orientación fuertemente anclada en la militancia de izquierda, aunque con divergencias políticas muy complejas, y otras múltiples divisiones al interior del peronismo. Las orientaciones de derecha, a su vez, también estaban fuertemente movilizadas<sup>79</sup>.

Los cambios en las nóminas de profesores, programas y contenidos son notorios. Esto se observa en el programa de Introducción a las Cs. Antropológicas con una marcada reducción de contenidos de 1966 a 1967.<sup>80</sup>

Cortazar fue llamado en 1968 a reintegrarse a las cátedras de Folklore de la carrera de las que se había retirado en 1960 (Cortazar 1975). Hasta ese momento la orientación Folklore había quedado a cargo de Berta Vidal de Battini, experta en folklore y filología. Susana Chertudi era profesora en varias materias de la orientación. Una vez vuelto Cortazar a la carrera, este quedó a cargo de las materias “Folklore General” y Folklore Argentino”; Chertudi pasó a ocuparse de los seminarios de la especialización<sup>81</sup>. Pero también el proceso implicó la entrada de nuevos docentes a diferentes cátedras

---

<sup>78</sup> De difícil encuadre, las “cátedras nacionales”, cuyo apogeo se extendería entre 1967 y 1971, emergieron de las alianzas entre un sector del estudiantado y un grupo de profesores que había accedido a cargos universitarios una vez producida la intervención. En términos intelectuales, implicaba la introducción de teorías marxistas y del revisionismo histórico –por oposición a la historiografía liberal- (Perazzi, Inédito)

<sup>79</sup> Para más información sobre este tema ver Perazzi, Inédito.

<sup>80</sup> Programas de Introducción a las Cs. Antropológicas. Archivo de la Facultad de Filosofía y Letras.

<sup>81</sup> En 1967, gana una beca del Fondo Nacional de las Artes y viaja a Chile para profundizar su especialización sobre la escuela histórico-geográfica, la implementación de modelos estructurales y los estudios comparativos del cuento folklórico, tarea que cumplió durante seis meses. (Blache 1988-91: 5-6)

mergadas por la intervención, lo que significó que la visión de algunos jóvenes egresados encontrara cauce en algunas cátedras nodales de la carrera<sup>82</sup>.

La “cultura popular” se convirtió en un campo de estudios privilegiado<sup>83</sup>. Sus objetos, incluidas las *canonizaciones populares*, tuvieron durante la década del 70’ un protagonismo sin precedentes. Hugo Ratier publica en 1971 *El cabecita negra y Villeros y villas miseria*, y en 1972 *La medicina popular*, donde abordó las canonizaciones populares de *Pacho Sierra* y *La Madre María*. El influjo de *Antropología de la pobreza* de Oscar Lewis en tales estudios ofrecían una perspectiva diferenciada de los análisis sobre comunidades folk auspiciados por *Ciro Lafón*, a los que Ratier calificaba como “una serie de experiencias subjetivas dignas de insertarse en un obra literaria” (Ratier, en Perazzi 2009)

que re-actualizaron el horizonte temático de la disciplina y abrieron un camino alternativo a los enfoques culturalistas tradicionales.

A partir de 1972 se observa en los programas el “apogeo” de las canonizaciones populares en la enseñanza. Los documentos muestran un despliegue temático y teórico en torno a estos conceptos, que nos da la pauta de su especificidad como objeto.

A la vez, esta situación coincide con otros factores de mucha importancia: desde la Historia, el “revisionismo histórico” impulsó nuevas lecturas sobre el pasado nacional<sup>84</sup>.

La recuperación de la figura de Juan Manuel de Rosas, oculta o demonizada bajo las narrativas liberales, dominantes en la Historia Argentina hasta ese momento, se relacionó con las canonizaciones populares en tanto éstas intersectaban las leyendas de algunos personajes populares santificados en el siglo XIX, en el marco del conflicto

<sup>82</sup> En 1966, se realizó en nuestro país el XXXVII Congreso Internacional de Americanistas. Muchos antropólogos no asistieron en repudio a la situación política reinante. (Garbulsky 1991, Menendez 2008). El folklorista mexicano **Américo Paredes** (1967) sostuvo una discusión en torno a las divergencias sobre el concepto de folklore con los folkloristas norteamericanos a raíz de su participación en este Congreso, dado que según el autor, insistían en “limitar su definición de folklore a las especies literarias, excluyendo el arte popular y artesanías, baile, música, alimentación, juegos y hasta las creencias populares.” (Paredes en Blache 1991:154)

<sup>83</sup> En ese sentido, los trabajos de Hugo Ratier en 1971 (“*El cabecita negra*” y “*Villeros y villas miseria*”) re-actualizaron el horizonte temático de la disciplina y abrieron un camino alternativo a los enfoques culturalistas tradicionales. El influjo de *Antropología de la pobreza* de Oscar Lewis en tales estudios ofrecían una perspectiva diferenciada de los análisis sobre comunidades folk auspiciados por *Ciro Lafón*, a los que Ratier calificaba como “una serie de experiencias subjetivas dignas de insertarse en un obra literaria” (Ratier 1970: 25). (Perazzi, Inédito). En 1972 (“*La medicina popular*”) de Ratier abordó las canonizaciones populares de *Pacho Sierra* y *La Madre María*.

<sup>84</sup> Por ejemplo “*Rosas nuestro contemporáneo*” de José María Rosa (1970).

unitario-federal<sup>85</sup> (G. Pedemonte 2008). Los intertextos resultantes incluyeron múltiples expresiones artísticas en la música, la literatura y el cine, en torno a las canonizaciones populares. La *Difunta Correa*, fue una leyenda especialmente investigada en antropología y retomada en esos intertextos en esta década, por su relevancia, magnitud, complejidad y popularidad. Por ejemplo en 1974, se edita el disco *La Difunta Correa, el milagro de San Juan. Disco Music Hall* (serie súper lujo nro. 13.066 LP. de P. Castro Hardoy y El Chacho Arancibia, interpretado por Los Changos de Anta), auspiciado por la *Escuela superior de conducción política del Movimiento nacional justicialista* como parte de la *Serie: Argentina: historia, mito y testimonio* (Buenos Aires. Sicamericana v. 2.)<sup>86</sup>

Asimismo, los movimientos afines a la causa “tercermundista” y la Teología de la Liberación incursionaron en las ciencias sociales y la filosofía para abordar la cuestión del “**catolicismo popular**”. No fueron sin embargo, los únicos, ya que desde el catolicismo nacionalista de derecha se produjeron trabajos en el mismo sentido, conjugando orientaciones diversas.

El profesor Lafón, por ejemplo, escribió junto a Enrique Dussel en 1969 el “*cuaderno antropológico*” de “*El catolicismo popular en la Argentina*”<sup>87</sup>, una colección dirigida por Aldo Büntig, sacerdote y sociólogo de la religión, afín a la causa tercermundista

---

<sup>85</sup> El siglo XIX fue el marco histórico en el cual surgieron y se desarrollaron las leyendas de una gran cantidad de canonizaciones populares argentinas, tales como Martina Chapanay, Ceferino Namuncurá, Pancho Sierra y La Difunta Correa. También surgió la figura del “gaucho alzado” o “bandido rural” como el Gauchito Gil, Bairoletto, el Gaucho Cubillos, Bazán Frías, entre otros. (Chertudi y Newbery 1978, Coluccio 2003). Las versiones de la leyenda de la Difunta Correa, la presentan en algunos casos como víctima de los unitarios, y en otros, de los federales, al ser un bando u otro el que recluta a la fuerza en una leva a su marido. (G. Pedemonte 2008). La singularidad de todos estos personajes convertidos en leyenda, es la narración de sus historias de vida y muerte en condiciones de sufrimiento, y de su solidaridad y resistencia a diferentes situaciones de injusticia. En algunos casos trascendieron el plano terrenal a través de sufrimientos y/o un milagro, pasando a ser objetos de culto, principalmente (aunque no de forma exclusiva), por parte de sectores populares.

<sup>86</sup> También en 1968, por ejemplo, José Larralde graba la canción “*Pobrecita la Deolinda*” con letra de Ofelia Zúcoli Fidanza. (S/fuentes citadas en Chertudi y Newbery 1978:116). Asimismo en 1974 se emitían diariamente en la radio cordobesa “LV2 La Voz del Pueblo” los episodios del radioteatro “*¡Pobre Difunta Correa!*” interpretados por la Compañía de Radioteatro de Oscar Cloner. (S/fuente citada en Chertudi y Newbery 1978:232) (Mi énfasis). En 1975, se estrenó la película “*Difunta Correa*” dirigida por Hugo R. Mattar, escrita y protagonizada por Lucy Campbell. La película no se centra en el fenómeno de la canonización popular (que sólo se evoca al final de la película), sino que la trama gira en torno al fragor de las luchas entre unitarios y federales., Deolinda Correa es presentada como “una rosa federal”, quien sana a los heridos actuando como voluntaria en la *resistencia de las tropas de Nazario Benavidez (caudillo federal) a la invasión de San Juan por parte del Gral. Acha y el Gral. Lamadrid (unitarios)*. Las escenas de batalla fueron toda una novedad para la época. La película logró un gran éxito, sobre todo en el interior del país y en menor medida en Capital Federal.

<sup>87</sup> C.R. Lafon y E. Dussel. *El catolicismo popular en la Argentina*. Cuaderno Antropológico. Bonum 1970, reeditado en 1972.

(Büntig 1970: 59), aunque inscripto claramente en lo que podríamos llamar “la comprensión para el encauzamiento”.

*El catolicismo popular es el fruto de una conciencia todavía infantil e ingenua. No puede permitírsele que crezca. Es necesario conducirlo a formas más humanas, superiores, sea en la ciudad secular, sea en una comunidad cristiana adulta, conciente. El catolicismo popular no es, entonces, un signo de “incultura”. Muy por el contrario. Es expresión “cultural”. Pero de una cultura en evolución (Lafon y Dussel 1969:241-242) (Mis énfasis)*

El “humanismo” de la cita, deja en claro que los ubicuos postulados del evolucionismo subyacen en esta particular visión del catolicismo popular por parte de la “Antropología Filosófica”, que parecen, a nuestro entender, una actualización estilizada de los postulados de Ambrossetti sobre el mismo tema.

Con prólogo del Arzobispo Vicente Zaspé y de Aldo Büntig, la primera parte del libro expone el “*encuadre antropológico*”, escrita por Lafón. Se trata de una caracterización de aborígenes del territorio por “*áreas de investigación-áreas de cultura criolla*”, luego se analiza la llegada de los españoles y el proceso de “*hispanización*” y “*aculturación*”, con un capítulo especial denominado “*Panorama racial y lingüístico*” (Lafon y Dussel 1969:17-139). La segunda parte, escrita por Dussel<sup>88</sup> se denomina “*El catolicismo popular a la luz de la antropología filosófica y cultural*”. Dentro de las conclusiones el autor destaca:

*Siendo el hombre un ser que se temporaliza, su cabal realización se alcanza con la muerte (..) Esta dimensión ontológica puede ser trivializada o puede recubrirse al nivel de la conciencia cultural y simbólica de mitos, por ejemplo San La Muerte (..) No puede entonces juzgarse rápidamente o negativamente la peregrinación anual a un santuario de la Virgen de Itatí, la veneración de un camionero de camino hacia Córdoba o San Juan de la Difunta Correa. Estos comportamientos incomprensibles para una conciencia secularizada en la ciudad moderna o para una fe cristiana adulta que ha superado las limitaciones de la Cristiandad, no dejan por ello de tener una profunda significación human (Lafon y Dussel 1969:239)*

La cuestión de “encauzar”, “controlar”, y “dirigir” las creencias y expresiones de religiosidad popular a partir del maridaje entre ciencias sociales y la Iglesia, no arraigaron, en todos los casos, en una visión destinada a comprender o integrar estos fenómenos, sino a redefinirlos en el marco de profundos cambios en el país y el mundo que interpelaba a todos los órdenes establecidos.

Un capítulo especial a la *Difunta Correa* dedicará el sacerdote Büntig en “*¿Magia, religión o cristianismo?*” de 1970. En el marco de un análisis sociológico sobre las múltiples reconfiguraciones políticas e históricas del país y la Iglesia, el autor expone

---

<sup>88</sup> En el momento en que escribe esto, Dussel estaba licenciado en Ciencias de la Religión y doctorado en Filosofía e Historia.

su objetivo (“fundamentalmente comparativo”) al analizar “el mundo religioso” de la Difunta Correa: “*Nos interesa descubrir hasta dónde los valores, motivaciones y actitudes de los devotos que allí acuden difieren o se asemejan de aquellos que asisten a los centros culturales institucionalmente reconocidos y promovidos*” (Büntig 1970:67).

La “marca de autoridad” en su exposición está dada por el primer trabajo publicado por Chertudi y Newbery (1966-67) (que desarrollamos más arriba): “*Se trata de la mejor investigación que conocemos al respecto; a su vez, es la que mejor se adapta a nuestros objetivos, a saber: ofrecer un cuadro tal del fenómeno que haga comprensibles los datos de nuestra investigación de campo allí realizada*”. (Op.cit: 71). Büntig sigue al pie de la letra las categorías propuestas por las antropólogas (complejo cultural, leyenda, creencia y culto): “*Para el análisis antropológico del fenómeno nos guiaremos fundamentalmente por la exhaustiva y detallada investigación realizada por S. Chertudi y S. Newbery. A ello agregamos los datos que surgen de la observación participante del autor y de sus colaboradores en la tarea de campo*. (Op.cit: 71). Lo que el autor agrega es una discusión centrada en la existencia real o no de la Difunta Correa: “*¿Se trata de la “real historia” o no? Resulta muy difícil comprometerse.*”. El sacerdote optará por centrarse en la dimensión de la creencia dada por la muerte trágica y en las conclusiones reafirmará el interés por las motivaciones de los sujetos -“*carentes de educación y adecuada formación religiosa*”- que acuden “*a este complejo sacro-cultural (..) en el que dialogan valores míticamente ancestrales y supersticiones populares revestidos de un exuberante ropaje “religioso”*” (Op.cit 73-82).

El uso de las categorías propuestas por las antropólogas por parte de otros autores da la pauta de que se establecía una línea de investigación con base en los conceptos de Chertudi y Newbery. Esta línea concordaba con las inquietudes de otros investigadores expresando motivos de interés común en el fenómeno creciente de las *canonizaciones populares*, especialmente en la *Difunta Correa*, en el clima de movilización de los temas y las causas populares que se intensifica a fin de la década del 60 y se despliega en la del 70.

Este apogeo en el estudio de las canonizaciones populares, coincide a la vez con los imbrincados procesos en torno al cambio del plan de estudios en la carrera.

## La traducción de estos cambios a programas y planes de estudio

Algunas monografías de los alumnos de las materias y seminarios de Folklore en la carrera en el período que venimos desarrollando muestran el ascenso del interés por los fenómenos asociados a creencias y canonizaciones populares. He contabilizado 7 en el año 1969<sup>89</sup>. Estas monografías comienzan a citar algunas de las publicaciones de mediados de la década presentadas más arriba, de entre ellas, la de Chertudi y Newbery. También se observa en algunos trabajos, la mención a estos fenómenos en las ciudades, sobre todo en el tema de las canonizaciones populares, lo que indica el interés de los alumnos por analizar los fenómenos que veían más allá de lo estrictamente rural, lo cual no era generalmente alentado desde las orientaciones teóricas en los programas. (Por ejemplo Agnoletti (1969))

Se observa asimismo, un auge de publicaciones en diarios y revistas sobre el fenómeno “Difunta Correa” dado el aumento significativo de visitantes al Santuario Cementerio Vallecito en San Juan, epicentro del fenómeno <sup>90</sup>.

En el programa de “Folklore General” de 1970, el profesor Cortazar presenta los “Ejemplos de especies folklóricas ordenadas según la Clasificación Decimal Universal”.<sup>91</sup> Como “ejemplos de clasificación de forma” observamos los puntos (tal cual están presentados):

**“398.1 De carácter mágico y supersticioso.**

398.13 Animismo. Magia. Supersticiones. Creencias. Daños. Encantos. Hechizos. Fantasmas. Maleficios.

**398.2 De carácter religioso.**

**398.24 Culto Popular. Ritos.**

398.29 Mitología. Mitos. Religiones no cristianas. (..)

**398.572 De carácter etnográfico. Supervivencias.(..)**

398.8-3 Folklore narrativo. Cuentos, leyendas, relatos (..) casos.

**398.93 De carácter histórico. Tradiciones.”(Mi énfasis)**

---

<sup>89</sup> “La procesión de la virgen del valle en la gruta de Anjullón (Pcia. de La Rioja)” de Fortich Baca, Virginia (1969) “Mitos del Noroeste” de Canaly, Edmundo (1969), “La quema del Judas” de Andrés, Norma (1969), “San La Muerte” de Santini, Susana (1969), “Canonizaciones populares” de Agnoletti, Irene (1969), “El melero” de Galvez, Elda (1969) “Licantropía: El Lobisón” de Goniadzki Lidia (1969). Monografías de la Cátedra de Folklore Argentino. Prof. Cortazar. Archivo Biblioteca del Museo Etnográfico. Apuntes 455, 428, 489, 433, 440.

<sup>90</sup> “Primera Plana” y “Siete días ilustrados” en abril de 1969. (S/ fuente citada en Búntig (1970:76-81)). También en “La Prensa” de 1970, donde escribió Néstor Palma “Dos Santos populares de Salta” (agosto) y Dellepiane, Carlos “Transfiguración de Olegario Alvarez” (marzo). (S/fuente citada en Chertudi y Newbery 1978: 229-230)

<sup>91</sup> La Clasificación Decimal Universal o CDU es un sistema de clasificación del conocimiento internacional para la organización de la documentación en las bibliotecas. Cortazar era también Bibliotecario Nacional, (CAEA 1985).

*Bolilla 1. El Folklore y otras disciplinas: I. Criterios para deslindar los campos y valorar relaciones entre el Folklore y disciplinas afines. (...) La relación del Folklore con otras ciencias destacando, más que lo exclusivo y diferencial, puntos de coincidencia y recíprocos aportes.*

Si bien se habla en la “*Bolilla 2 de la concepción dinámica del fenómeno folklórico*”, los 3 esquemas siguientes se centran en “*lo que no es folk*”, “*la sociedad folk*”, “*el continuum folk-urbano*” y “*transmisión sincrónica, personal y directa*” entre otras.<sup>92</sup>

Tal como lo vemos, y coincidiendo con A. Martín (et.al 2008), el método de Cortazar constituye un verdadero “bricolage”: Empezando el programa por la Clasificación Decimal Universal, allí ubica objetos específicos a partir de una “*clasificación de forma*” (criterio afin a los postulados histórico-culturales) donde se observa una distinción sobre los de “*Carácter religioso*” y “*Culto popular. Ritos*”, y por otro lado una articulación de la “*superstición y las creencias*” y por el otro “*las supervivencias*” con el “*carácter etnográfico*”.<sup>93</sup>

Luego, a la preocupación por el deslinde conceptual remarcando un potencial conflicto de incumbencias (que oscilará entre el Folklore y la Etnografía), suma extensamente el aporte de la escuela funcionalista. Aunque un tanto “desconcertante”, el panorama es variable y, podríamos decir, muy abarcativo. Los esquemas didácticos, por otra parte, son muy completos y proveen muchas herramientas y consejos al alumno.

En 1972 se crea la carrera de Antropología de la Universidad de Mar del Plata, dirigida por Eduardo Menendez. En ese mismo año en la carrera en Buenos Aires se produce un cambio de plan de estudios. Se agrega la orientación “Antropología Social y Aplicada”, aunque por haber sido creado bajo la influencia de Bórmida y durante el gobierno ilegítimo del general Lanusse, se habría impulsado nuevamente el cambio de plan al año siguiente, bajo el proyecto de la “Universidad Nacional y Popular de Buenos Aires”.<sup>94</sup> A partir de este momento, los cambios de profesores y contenidos de un año a otro en las materias analizadas, son vertiginosos<sup>95</sup>. El programa de “Folklore Argentino” de

<sup>92</sup> 1970. Programa Folklore General. Archivo de la Biblioteca del Museo Etnográfico. Apunte 565.

<sup>93</sup> Esta es, llamativamente, una inversión de los términos originales de Tylor.

<sup>94</sup> Para más información sobre este tema ver Perazzi (Inédito).

<sup>95</sup> En 1972, el profesor titular que figura en el programa de “Introducción a las Ciencias Antropológicas”<sup>95</sup> es Juan Manuel Suetta (en reemplazo de Bórmida y a cargo de la “Parte General”), el adjunto es Edgardo Cordeu (a cargo de “los universales de la cultura” y “Antropología Social”) y como ayudantes Claudia Forgione de Pellisero (a cargo de la parte de Folklore) y J.P. de Martínez Soler (Antropología Física). (1972. Programa “Introducción a las Ciencias Antropológicas”. Archivo de la Biblioteca de la Facultad de Filosofía y Letras).

1972<sup>96</sup> nos muestra que los profesores eran: Cortazar (Titular), Dora Jimenez de Pupareli (Adjunta Interina), Ethel Ortiz de Gadler (JTP) y Alicia Quereilhac de Kussrow y Marta Blache (Ayudantes). El programa está planteado como "*Guía para el estudiante*", y definitivamente lo es. Con 36 páginas, es un compendio de información, actividades complementarias, esquemas de clase, indicaciones para monografía, información bibliográfica y la mención de materiales audiovisuales a utilizar en clase provenientes del Fondo Nacional de las Artes (que dirigía Cortazar).

Los "*Temas para monografías*" son un extenso listado temático que se ofrece a modo de ejemplo para la confección de la monografía por parte del alumno quien debía elegir tres temas y desarrollarlos. Entre ellos encontramos:

"(...) 27. **Canonización popular**; 49. **Creencias**; 54. **Culto de los muertos**; 64. **DIFUNTA CORREA**; 92. **Leyenda**; 131. **Folklore Religioso**; 139. **San Baltasar**; 140. **San La Muerte**; 142. **San Son**; 143. **Santos Vega**; 146. **Supersticiones**; 147. **Supervivencias**; 150. **La Telesita**". (Mi énfasis)

Las canonizaciones populares, según observamos aquí, están individualizadas como objeto de estudio, al ser propuestas como tema posible de investigación. Éstas se distinguen de otros conceptos que, antes asociados, aparecen separados: "creencias", "culto a los muertos", "leyenda", "folklore religioso", "supersticiones", "supervivencias". La diversificación nos da la pauta del trabajo de profundización intelectual en el folklore y del interés por las creencias y canonizaciones populares. A la vez nos muestra que conviven, aunque separadas, concepciones relativas a la creencia, de diverso origen. También la *Difunta Correa* junto a otras expresiones de religiosidad popular se distinguen como temas posibles e individuales.

Asimismo, la caracterización de fenómenos folklóricos específicos por "ámbitos" es un tema importante en el programa. Por ejemplo:

"**Terma 6 - Esquema 9: Ámbito Central: III. - Culto a los muertos, -Mundo mágico y legendario** (...) *La Telesita* (...), *la Salamanca*.  
**Ámbito Cuyano** (...) III. -*Leyenda y fiesta del Señor de Renca* (...) - **Difunta Correa**  
**Ámbito Mesopotámico III - fiestas: Nuestra Señora de Itatí, San Baltasar, - aspectos religiosos:**  
(...) *seres míticos, San La Muerte, Santa Liberada, - aspectos mágicos y supersticiones: payé, el lobisón, (...) "Lega" Alvarez.* (MI énfasis).

La puntualización de fenómenos específicos también muestra aquí la caracterización de las *creencias y canonizaciones populares* encuadradas en *ámbitos* geográficos precisos, presentadas como "fenómenos típicos de un lugar" y en relación a la división del

---

<sup>96</sup> 1972. Programa Folklore Argentino. Archivo de la Biblioteca del Museo Etnográfico. Apunte 905.

territorio por “áreas folklóricas” o “áreas de cultura folk”. Sobre esto es interesante mencionar una aclaración del profesor en este programa respecto a los sistemas de clasificación de los datos: Se revisarían también

*los mismos datos según otros sistemas como la **Guía Murdock para la clasificación de los datos culturales**”, la adaptación del Folklore a la **Clasificación Decimal Universal** llevada a la práctica por A.R. Cortazar, aprobada por el Congreso Internacional de Folklore de Buenos Aires (1960) y aplicada en la **Bibliografía de Folklore Argentino**, publicada por el Fondo Nacional de las Artes bajo su dirección ...*

Esto coincide con lo planteado por Blache (1988-1991, 1991) en cuanto a la renuencia de Cortazar de renovar o modificar sus postulados teóricos, teniendo en cuenta que por ejemplo, Susana Chertudi para ese momento, había avanzado en la aplicación y análisis de otros métodos que enseñaba en el Seminario de Folklore:

*Fue la primera folklorista argentina que incorporó a su cátedra universitaria el estudio de la leyenda urbana en un medio que veía con cierto recelo esta innovación, ya que hasta entonces había prevalecido la idea de que el folklore era patrimonio exclusivo de las comunidades campesinas. En sucesivos seminarios de folklore para estudiantes de antropología de la Universidad de Buenos Aires abordó el estudio sistemático de las leyendas (Blache 1988-91:6).*

En efecto, algunas monografías de alumnos del Seminario de Folklore de 1972 y 1973 dictado por Chertudi dan cuenta de esto, y del marcado interés por las canonizaciones populares: “*Canonización y culto popular*” de Muscariello, G. (1972), “*Bairoleto en la leyenda popular*” de Soto, E. M (1972), “*Juana Figueroa, una “santa” popular salteña*” de Perez Zerda, J. (1973)<sup>97</sup> y “*De la Telesita: un ensayo sobre Santiago del Estero*” de Malchiodi, M. I. (1973).<sup>98</sup>

Ahora bien, hemos planteado que el apogeo del estudio de las canonizaciones populares en los programas de estudio coincide con un momento de especial interés en la cultura popular por parte de los investigadores y con el clima de convulsión y movilización política en el país y las universidades entre 1972 y 1973. Observemos entonces lo sucedido en nuestra carrera para comprender el curso que tomaron los estudios posteriormente.

Justamente el año 1973 fue un momento de renovación política y profundizaciones teóricas en la Universidad. En 1973 y 1974 surgieron, respectivamente, las carreras de

---

<sup>97</sup>Fuentes inéditas citadas por Chertudi (1978:230-231).

<sup>98</sup> Monografía del Seminario de Folklore. Archivo Biblioteca del Museo Etnográfico. Apunte 1192.

antropología en la Universidad Provincial de Salta y la Universidad Nacional de Misiones.

Durante la presidencia de Héctor Cámpora en 1973, asumió como Rector de la Universidad Rodolfo Puiggrós, quien designó a Justino O'Farrel como delegado interventor de la Facultad Filosofía y Letras. Cambió nuevamente el plan de estudios<sup>99</sup>. Se siguió en 1973 con el plan de 1972 hasta efectivizar la implantación del nuevo plan, que se produjo en medio de marchas y contramarchas político-administrativas a principios de 1974, en este intenso y efímero proceso.

En junio de 1973, Bórmida y Cortazar, presentaron sus respectivas renunciaciones. A diferencia de Cortazar, quien conservó la materia a su cargo, Bórmida fue removido de sus cátedras, se instaló en el CONICET y ese mismo año creó el Centro Argentino de Etnología Americana (CAEA).

El profesor Lafón pasó a desempeñarse en el Museo Etnográfico.

Según el programa de "Folklore Argentino" del primer cuatrimestre de 1973, Cortazar no está consignado como profesor titular. Si bien en este programa se observa la permanencia de los encuadres de estudio por ámbitos, -incluidas las canonizaciones populares- tal como figuraban el año anterior, salen todo el resto de los contenidos<sup>100</sup>.

El segundo cuatrimestre de 1973 fue "declarado de Transición y Reestructuración de la Carrera" bajo un nuevo esquema docente que contemplaba la inserción de *nombres vinculados a la izquierda peronista, a la revista Antropología del 3er. Mundo y a la izquierda nacional* que explicitaban un compromiso con la "problemática nacional y popular" y con "la antropología como herramienta de transformación social". Los cambios políticos en la práctica y en los contenidos de la enseñanza serían radicales, al punto que en el verano que medió entre 1973 y 1974 la Facultad permaneció abierta, dado que políticamente no era conveniente que se cerrara. Se dictaron cursos de verano, entre los que se destacó el "Seminario de Vivienda popular" dictado por Hugo Ratier.

Para 1974 de las tres orientaciones del plan de 1958 y de las cuatro del de 1972, solo quedaban dos: sociocultural y arqueológica<sup>101</sup>.

---

<sup>99</sup> Un tratamiento extenso de estos temas fue analizado por Pablo Perazzi en su Tesis Doctoral (Inédito) y de aquí en adelante utilizo muchos de esos datos que contribuyen a dilucidar la trayectoria de los acontecimientos. Utilizo asimismo datos aportados por Madrazo (1985).

<sup>100</sup> 1973. Programa Folklore Argentino. Archivo Biblioteca del Museo Etnográfico. Apunte 1013.

<sup>101</sup> La implementación del ciclo de iniciación general para todas las carreras generó desavenencias con los planes preexistentes, lo cual implicó problemas de equivalencias de materias para los alumnos que habían comenzado en diferentes planes.

En este sentido, es llamativo el hecho que haya desaparecido la orientación Folklore, lo cual representa un gran interrogante que deberá ser tratado en futuras investigaciones. Una interpretación posible podría ser que la intención fue nuclear las anteriores orientaciones aparte de la arqueológica en la de "Antropología Social".

El nombramiento de Oscar Ivanissevich como ministro de Educación determinaba el inicio de una etapa caracterizada por los cierres, la represión y la expulsión. En septiembre de 1974, el interventor de la UBA, Alberto Ottalagano, nombraba al presbítero Raúl Sanchez Abelenda delegado interventor de la Facultad de Filosofía y Letras. El segundo cuatrimestre de 1974 la facultad permaneció cerrada. En ese mismo año murió Augusto Cortazar.

La purga en la universidad dispuso en 1975 el cierre de la carrera Sociología y el virtual cierre de la carrera de Antropología, transformada en una "especialidad" del profesorado de Historia; medida que ayudó a propiciar Marcelo Bórmida quien fue nombrado "director interino" del proyecto. La medida fue resistida por el Colegio de Graduados de Antropología a través de intensas gestiones, lográndose volver al esquema convencional, aunque imponiéndose un restrictivo sistema de ingreso por cupos. La situación se repitió en 1981 cuando se cerró el ingreso a la carrera con el propósito de transformarla en un curso de posgrado.

En la carrera en la Universidad de Mar del Plata, la intervención desplazó en 1975 al equipo de Menendez. La inscripción se cerró y con ella la carrera en 1978.

El año 1975 marcó el comienzo de la mayor represión política en el país, bajo el accionar de la "Triple A" comandada por López Rega, a la que le siguió la toma del poder por los militares en 1976 y el período más nefasto de nuestra historia nacional.

Estas frases no pretenden ahondar en un tema que merece un tratamiento mucho más exhaustivo por su complejidad y su relación con fenómenos que se encuentran fuera de la órbita de esta tesis. Lo que se desprende en medio de una complejidad tan grande es la "interrupción" de la "vida normal" académica. Todo fue transformado por el vaciamiento. Con esta información histórica vuelvo entonces a mi objeto.

### **Cenit de las canonizaciones populares: investigaciones**

Los sucesos mencionados explican la ausencia de muchos programas de enseñanza entre 1974 y 1975 en los archivos consultados, dependientes de la Facultad. También en 1979 y 1980, y en todo el período de la Dictadura Militar los archivos son intermitentes.

Sin embargo, la publicación de 1975 "*La leyenda Folklórica en la Argentina*"<sup>102</sup> de Susana Chertudi nos ayuda a comprender cómo siguió el curso de los estudios respecto de nuestro objeto.

En este trabajo la autora plantea la necesidad de divulgación del Método de Clasificación de leyendas acordada en Budapest (planteado más arriba) por la *International Society for Folk-Narrative Research* en 1963, dado que sólo se había realizado "*en el caso restringido de publicaciones de cátedra para uso de alumnos de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires*". (Chertudi [1975] 1991:165).<sup>103</sup>

Luego aplica la clasificación a casos argentinos entre los que ubica diferentes a personajes legendarios asociados a *creencias y canonizaciones populares* en diferentes categorías. Por ejemplo distingue a *Santos Vega* y a *Martina Chapanay* en el grupo II (*Leyendas históricas*) subgrupo E (II.E) "*Personalidades destacadas*". A *Pancho Sierra* y la *Madre María* en el subgrupo II.L: "*Personas que poseen dones y fuerzas sobrenaturales o mágicas*". A la *Difunta Correa* (junto a las advocaciones de la *Virgen María*) en el grupo autónomo "*IV: Leyendas religiosas*" con una individualización propia:

*...Otro sector destacado de las leyendas religiosas está formado por las historias sobre personajes a los que el pueblo ha canonizado sin intervención de la Iglesia Católica y a los que le rinde culto semejante al de los santos católicos. Estos relatos podrían incluirse también en la sección III, bajo el subgrupo L, Personas que poseen dones y fuerzas sobrenaturales o mágicas, pero en razón de las creencias y el tipo de culto asociados, preferimos consignarlos en el grupo IV. Los personajes (...) poseen una característica que los asemeja: la muerte violenta...*(Chertudi [1975] 1991: 169-170)

A partir de la clasificación de Budapest, las versiones consideradas y los rasgos comunes a las narraciones, Chertudi propone una definición propia y abarcativa de "Leyenda",<sup>104</sup> señalando, acorde con la bibliografía internacional, las fallas en cuanto a

<sup>102</sup> Originalmente publicado en la *Revista Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología* (Tomo IX, 1975, p. 69-75), fue reproducida en la compilación de Blache "*Introducción al Folklore*". Blache (1991:165-173).

<sup>103</sup> Explica que dicha clasificación se realiza en cuatro grandes grupos (*I. Leyendas etiológicas y escatológicas, II. Leyendas históricas e histórico-culturales, III. Seres y fuerzas sobrenaturales/Leyendas míticas y IV. Leyendas religiosas/Mitos de dioses y héroes*), y que el grupo II y III tienen varias divisiones al interior. (Op.cit).

<sup>104</sup> "*Una narración tradicional anónima de acciones consideradas verdaderas por el actor y el grupo. No son rasgos unánimes el tipo de transmisión (puede ser oral, escrita o coexistir ambas formas) los elementos de localización témporo-espaciales, el carácter (sagrado o profano), ni la función cumplida por el relato (que varía generalmente en relación con el contenido, manifiesto o latente), aunque es elevado el número de temas en los que se transparenta la intención didáctica.*" (Chertudi [1975] 1991: 170-171)

la recopilación de documentos y análisis en la investigación de estas narraciones<sup>105</sup>. Plantea, a la vez, que los estudios realizados sobre leyenda en Argentina son muy escasos y que existen muchos aspectos cuyo análisis no se ha encarado:

*En sucesivos seminarios de folklore para estudiantes de antropología de la Universidad de Buenos Aires (1964, 1971, 1972, 1973) hemos abordado el estudio sistemático de las leyendas de nuestro país. (...) Hay además, monografías (casi todas inéditas) que constituyen valiosos aportes para el conocimiento de temas singulares ((..) Juana Figueroa, la Telesita) (...). Lo expuesto en este breve contribución es, en gran medida, resultado de los estudios realizados en esos cursos ... (Chertudi [1975] 1991:172)*

Su aporte finaliza con una propuesta: la división en dos grandes grupos para los relatos que hayan sido calificados como leyendas según el método de Budapest: 1) Narraciones que den cuenta de un suceso verdadero acaecido una única vez y nunca repetido (Aquí incluye leyendas históricas, religiosas y etiológicas). 2) Narraciones referidas a seres sobrenaturales cuyos poderes actúan en tanto se crea en ellos, con un poder sobrenatural activo y presente. Aquí Chertudi ubica las “leyendas de creencia” (*belief legends*) puesto que “*la creencia constituye el núcleo y la razón de ser de la narración*”. Citando a Linda Degh explica que este tipo de leyendas está entrelazada con otras manifestaciones complejas de creencias folklóricas vivas y que en Argentina no es exclusiva de grupos campesinos o rurales “*pues se registra igualmente en el seno de comunidades urbanas*” (Chertudi [1975] 1991:172-173)

Este texto es el antecedente inmediato del libro “*La Difunta Correa*” de Chertudi y Newbery de 1978 en el que aplicarán teóricamente estos postulados, sumados al análisis de un extenso trabajo de campo.

Por otra parte, en 1976, en el programa de “Introducción a las Ciencias Antropológicas”<sup>106</sup>, observamos que Bórmida estaba a cargo de “Conceptos Generales”, Marta Pastore de “Antropología Física” Osvaldo Chiri en “Arqueología y prehistoria”, Andrés Pérez Diez en “Etnología y Etnografía” y Rodolfo Merlino en “Folklore”. En las guías de clase de Bórmida la tendencia dominante y autores de la bibliografía son los de la escuela histórico-cultural, donde por sólo citar un ejemplo, la definición de “ciclo cultural” que se proporciona es la Schmidt. La orientación general está llamativamente desfasada cronológicamente respecto de las teorías antropológicas vigentes en ese momento en antropología social.

<sup>105</sup> Chertudi ejemplifica esto con la Colección Folklórica de la Encuesta Nacional de 1921, cuyos documentos poseen muy poco datos sobre el contexto.

<sup>106</sup> 1976. Programa y guías de clase de “Introducción a las Ciencias Antropológicas”. Archivo Biblioteca del Museo Etnográfico. Apunte 1150.

En el apartado “4. Las ciencias antropológicas que estudian las culturas vivientes” observamos: “b. El folklore: el límite sociológico de la barbarie”. La guía nro. 4 está íntegramente dedicada a “La Hermenéutica de la cultura” sobre el análisis de Religión. Merlino, por su parte en un escueto punteo de su área (Folklore) propone: “1. Definición, delimitación de su campo y su articulación con el pensamiento de las llamadas ciencias antropológicas” (Mi énfasis).

En el programa de la misma materia al año siguiente, (1978)<sup>107</sup> cuyo único profesor consignado es Andrés Perez Diez, es la primera vez que en la asignatura, en la sección “Folklore” aparece mencionada “la religiosidad popular”:

“5. Cómo se manifiesta lo folklórico. a) Las fiestas folklóricas. b) **La religiosidad popular.**”

Sin embargo, se mantiene la estricta distinción respecto del enfoque etnológico-etnográfico al resaltar:

“c) Religión. Definiciones del fenómeno religioso y su aplicación a manifestaciones mítico-religiosas de los pueblos primitivos.

No obstante, el hecho de que el concepto “religiosidad popular” aparezca en el área especializada de una materia introductoria general, implica, según entendemos, que éste había cobrado en este momento una relevancia tal que le proporcionó la suficiente jerarquía y autonomía como para ser mencionado en tanto que una variante de la “manera en que se manifiesta lo folklórico” a la vez que relacionado con fenómenos de religión. Podemos suponer que el “eco” del concepto en otra materia, abstraído a la categoría “religiosidad popular” implicaría también la homogeneización de sus variantes, ya que no se menciona como “folklore religioso” o “canonizaciones populares”. “Religiosidad” es un concepto mucho más abarcativo, aunque más difuso.

En este año (1978) se edita el libro “La Difunta Correa” de Chertudi y Newbery, después de la temprana muerte de Susana Chertudi en 1977. Una larga enfermedad había quebrantado su salud impidiéndole ver publicado el trabajo de más de diez años estudiando las canonizaciones populares en general y a la Difunta Correa en particular (Blache 1991: 6-7). También en 1978 muere Marcelo Bórmida.

---

<sup>107</sup> 1978. Programa. “Introducción a las Ciencias Antropológicas”. Archivo Biblioteca Facultad de Filosofía y Letras.

El libro es una “*nueva elaboración del tema con el agregado de renovados materiales de muy variada procedencia*” respecto de el artículo monográfico de 1966-67, en donde se ofrece documentación de campo registrada en numerosos viajes realizados entre 1956 y 1977 en distintas provincias del país. También se agregaron en un apéndice los legajos de la Colección de Folklore de 1921 específicos sobre la *Difunta Correa*. (Chertudi y Newbery 1978:8-9). Si bien se centran en ese fenómeno en particular, compendian asimismo, una extensa caracterización de canonizaciones populares argentinas agrupadas por provincias. (Chertudi y Newbery 1978:27-62)

Las autoras reafirman el encuadre conceptual realizado en el trabajo anterior, abordando el fenómeno como “complejo cultural” a partir de los elementos “leyenda”, “creencia” y “culto” y volviendo a presentar la definición de “canonizaciones populares” que Chertudi había utilizado a su vez, en su trabajo en 1975. El análisis de la leyenda está enriquecido con nuevas versiones que se distinguen entre narraciones orales y escritas y aquellas recogidas por las mismas autoras de las proporcionadas por diversos informantes. También se agrega como variante del análisis las versiones escritas a partir de creaciones que abrevan en la tradición oral, como novelas, obras de teatro, música, poesía, etc. (intertextos). (Chertudi y Newbery 1978:109-118)

El análisis teórico de “la leyenda” integra los aportes de investigadores que se especializan en narrativa folklórica y/o leyenda como Van Gennep, Von Sydow, Bascom, Hand, Halpert, Stith Thompson<sup>108</sup>, Degh y Dorson. Las autoras remarcan que los estudios sobre leyenda se intensificaron en los últimos años y que el motivo central del interés en esta especie particular gira en torno a la importancia de la *creencia como parte fundamental del relato*, dado que determina diferentes mecanismos culturales asociados, y por ello convierte a la leyenda en un relato aparte del cuento folklórico tradicional. (Chertudi y Newbery 1978:61-63).

En este sentido, el carácter articulador de la creencia como forma de verdad (o no) sostenida por quienes transmiten el relato se constituye en un problema teórico fundamental por la amplia gama de aspectos a ser tenidos en cuenta.

Uno de los principales aportes a nuestro entender, de este trabajo, radica justamente en que presenta esa problematización en base a los modernos abordajes en ese momento

---

<sup>108</sup> Para abordar el análisis de los elementos comunes que las autoras encuentran en los relatos utilizan la clasificación de tipos y motivos según el *Motif-Index of Folk Literature* de Stith Thompson. (Chertudi y Newbery 1978:96-106).

teniendo en cuenta aspectos nunca tratados hasta ese entonces en la disciplina en nuestro país.

Aunque las autoras no lo analizan así, desde nuestra perspectiva, se visibiliza “cierto eco” de un aspecto fundamental introducido por el Romanticismo alemán (tal como lo expusimos en el segundo capítulo) dado por el tratamiento de la “creencia como verdad”, que nunca había sido problematizado en nuestra disciplina desde el folklore, en estos términos. Las *canonizaciones populares*, por su extraordinaria manifestación como fenómeno social en nuestro país, fueron individualizadas como un “sector destacado de las leyendas religiosas” (Chertudi 1975) que proporcionó una vía “ejemplar” para esto, constituyéndolas como objeto. En este sentido, Chertudi y Newbery (1978) articularon los modernos avances teóricos en el tema a sus propias teorizaciones a partir del análisis de narrativas y el trabajo de campo etnográfico desde la carrera en Buenos Aires y en el país.

Las autoras plantean que es en torno al carácter indisociable de otros aspectos que la *creencia* articula en la *leyenda*, que los elementos (leyenda, creencia y culto) no pueden analizarse si no es de manera integrada en esta *canonización popular* dado que todos los elementos se interrelacionan y convergen en prácticas de distinta naturaleza en la realidad social:

*Por imperativos del orden que exige el análisis, se han presentado sucesiva y separadamente los materiales que informan acerca de los aspectos considerados en este trabajo. Empero, tal como se adelantó en la introducción, y como habrá podido apreciarse a través de la documentación aportada, las tres clases de elementos culturales tratados (leyenda, creencia, culto) en relación a la Difunta Correa se hallan en estrecha vinculación. (...) En la actualidad, los elementos más fácilmente documentables corresponden a la creencia y a las prácticas culturales. La leyenda también vive en la tradición oral, pero el conocimiento de los poderes de la “santa” y el ejercicio del culto asociado se hallan más difundidos y tienen mayor vigor (Chertudi y Newbery 1978:201-202).*

Sin embargo, las autoras basándose en aspectos del análisis formal de la narrativa, optan por encuadres “más tradicionales” estableciendo el caso como “leyenda religiosa”, desestimando la inclusión de la leyenda de la Difunta Correa dentro de la clasificación de Budapest como “Leyenda histórica” basada en “personajes notables” y como “leyenda de creencia” (concepto planteado por Degh 1971) dado que:

*Los materiales que hemos presentado acerca de la Difunta Correa y de otros personajes objeto de veneración, nos permiten concluir que estamos en presencia de “santos” populares y no héroes populares (algunos de los bandoleros canonizados como Bairoletto, por ejemplo, tiene también características de héroe popular). Las leyendas sobre su vida y muerte pueden ser propias de ambas categorías, pero la veneración y el culto reciben, así como los poderes que se*

*les asignan, corresponden a la esfera de la religión popular; por ello preferimos la primera denominación* (Chertudi y Newbery 1978: 135)

*Hemos propuesto clasificar los relatos estudiados en el capítulo respectivo como leyendas religiosas, remitiéndonos a su contenido y a la vinculación existente con las creencias y el culto popular asociado. También cabría denominar estas narraciones con el rótulo conocido en las clasificaciones y estudios sobre tales relatos: leyendas de creencias, pero preferimos la denominación adoptada* (Chertudi y Newbery 1978:203)

La preocupación está dada por la *forma narrativa* en que se expresa el fenómeno y esto refuerza la esquematización, pero el problema del "contenido" en esta propuesta de análisis (la creencia en un "santo" popular) y el culto asociado, según las autoras lo analizan, comporta un problema más complejo: la definición de canonización popular explicada en base a la oposición "santo oficial-santo popular" anclada en la distinción "*santos que en cuyo proceso de canonización no ha intervenido la Iglesia Católica como Institución*" (Chertudi y Newbery 1978: 9)

La búsqueda del motivo de la canonización popular se realiza en base a argumentos históricos centrados en 1) "La predicación de la Iglesia Católica en América" y 2) "la historia de la Iglesia en Argentina en el siglo XIX y principios del XX."

Sobre analogías respecto de la doctrina católica, dicen las autoras, tales como las fiestas patronales a los santos "oficiales", las peregrinaciones, los votos y promesas, la veneración al alma de los difuntos, la creencia en milagros y fundamentalmente el *martirio o sufrimiento como causa de santificación*, "el pueblo católico" no distinguiría "entre santos canonizados por la Iglesia y por el mismo". (Chertudi y Newbery 1978:11-20)

La otra razón histórica está dada por la "crisis" religiosa que ocurre con la Independencia de nuestro país en 1810 y el aislamiento consiguiente de la "Santa Sede" por parte de los religiosos asentados en el territorio, que determinó la escasez de parroquias y representantes del clero por 40 años. Los "santos canonizados por el pueblo" dicen las autoras, habrían surgido en ese momento (Chertudi y Newbery 1978:22-26).

Chertudi y Newbery citan a varios autores ligados al ámbito eclesiástico, entre ellos a Búntig (1970), sobre los aspectos del catolicismo popular. Esta referencialidad enmarca los aspectos más importantes del análisis y desde allí se explica el fenómeno. Esa dimensión explicativa se desliza hacia sentidos ambiguos que lo asocian a la Institución de la Iglesia, anclados en una visión esencializada de "lo popular" o "el pueblo católico".

Por otro lado, las autoras presentan en este trabajo un aspecto importante de la leyenda explicando que había comenzado a ser discutido entre otros, en las producciones norteamericanas a partir de los trabajos de W. Hand (1971), R. Georges (1971), H. Halpert (1971) y R. Dorson (1968): la creencia en algo como verdadero por parte de los sujetos y la “confiabilidad de la historia oral”:

*Los estudios sobre la leyenda se han intensificado en los últimos años (...). Recordemos que Richard M. Dorson, al ocuparse de confiabilidad de la historia oral tradicional, ha llamado la atención sobre un aspecto muy importante: “la cuestión no es de hechos versus ficción, sino de la aceptación social de la historia tradicional. (p.34) Sin embargo, para muchos autores la creencia en la verdad de los hechos relatados es uno de los aspectos definitorios para clasificar, de modo amplio en esta clase de relato (Chertudi y Newbery 1978:63-64)*

Las autoras no avanzan sobre el tema de la creencia en la leyenda y la “aceptación social de la historia tradicional” sino que dirigen su atención a la importancia de la clasificación del relato y sus implicancias en la praxis religiosa de los sujetos en torno a las canonizaciones populares.

El trabajo termina con otra propuesta: “El enfoque antropológico” (Op.cit.:201). Es allí donde las autoras explican por qué desde su posición la leyenda es “religiosa” y no “de creencia”, basándose en el “*complejo de elementos analizados en torno a la Difunta Correa.*” El carácter religioso del fenómeno se basa en la definición de religión del antropólogo Melford Spiro<sup>109</sup> (1968): “*Una institución que consiste en la interacción culturalmente pautada con seres sobrehumanos postulados culturalmente*” donde “*las creencias relativas a la existencia y a los atributos de estos seres y a la eficacia de ciertos tipos de comportamiento (ritual por ejemplo) para influir sobre sus relaciones con el hombre, constituyen un sistema de creencias*” (Spiro en Chertudi y Newbery 1978: 204-205)

Sobre esta base y respecto a la posición de la Iglesia, que había declarado ilegítimo el culto a la Difunta Correa en 1976<sup>110</sup>, las autoras plantean:

---

<sup>109</sup> Antropólogo cultural, discípulo de Herskovits.

<sup>110</sup> En marzo de 1976 los “Obispos de la República Argentina” firman una carta publicada en la revista católica *Criterio* donde declaran a la Difunta Correa “*una desviación del culto de los santos*”, (...) “*cuyo culto ilegítimo se ha extendido desde Vallecito en San Juan a lo largo y a lo ancho de la República (...)* Por lo tanto recordamos: *Que a los católicos sólo es lícito honrar con culto público a aquellos que la autoridad de la Iglesia ha inscrito en el elenco de los santos Beatos. Que, por consiguiente, el culto a la llamada “Difunta Correa” no está dentro de estas condiciones, y es ilegítimo y reprobable. La Conferencia Episcopal Argentina pide a los verdaderos católicos que se abstengan de practicar dicho culto.* (S/fuente citada en Chertudi y Newbery 1978: 211, Revista *Criterio* nro. 1739, p. 247-248, 13 de marzo de 1976).

*Nuestra consideración sobre la posición de la Iglesia en relación al fenómeno Difunta Correa será hecha desde un enfoque antropológico: El antropólogo estudia al otro en cuanto otro, en cuanto diferente; estudia sus costumbres y creencias dentro de su contexto cultural para poder comprenderlas y valorarlas de acuerdo a su cosmovisión. Para llegar a esta observación del otro, aplica el método de la observación participante, buscando una comunicación que permita entrar en el mundo del otro para valorar sus actitudes y creencias; de acuerdo con la escala de valores con la que el otro mira al mundo que es su mundo (Mi énfasis) (Chertudi y Newbery 1978: 212)*

Después de posicionarse claramente en el relativismo cultural y citando a Herskovits, explican que la magia a diferencia de la ciencia, -que trabaja en un sistema cerrado mecánico, causal y relacionado con la fuerzas naturales materiales- sería un sistema abierto que se aleja de lo natural para incluir y aplicar fuerzas sobrenaturales. De allí que lo que normalmente se llaman “supersticiones” no sería más que

*la expresión que empleamos para designar las prácticas mágicas que llevamos a efecto sin reconocer que las estamos practicando. Las llamamos supersticiones y luego ampliamos el significado de la palabra para que abarque toda forma de creencia con la cual no coincidimos o que no está oficialmente reconocida por un particular cuerpo de doctrina religiosa en la cual encontramos satisfacción. Las supersticiones no son, sin embargo, otra cosa que creencias que, en la actualidad, no son aceptadas realmente. (...). Una vez reconocido que la magia constituye una parte integral de la mayor parte de los sistemas de creencias, podemos diferenciarlas de otras formas de religión, para de ese modo comprenderlas mejor (Herskovits en Chertudi y Newbery 1978: 212-213)*

En este sentido, para las autoras la devoción popular a la Difunta Correa puede ser considerada supersticiosa tanto como el culto a la Virgen de Luján, San Cayetano o la Virgen de Itatí. “Pero en el fondo es fe y religión porque es la manera en que el pueblo trata de comunicarse con Dios”. (Chertudi y Newbery 1978:213)

Chertudi y Newbery plantean que están analizando el fenómeno antropológicamente, basándose en dos autores fuertemente ligados al paradigma culturalista norteamericano. Esto implica que las creencias y prácticas de los sujetos se circunscribe a una “explicación” de la naturaleza de sus creencias, que en articulación con el enfoque y las definiciones propuestas se orientan a distinguirlo como un “otro cultural”, miembro de “otra cultura”. El distanciamiento resulta contradictorio al partir de categorizaciones ligadas a la Iglesia Católica y un vocabulario que por un lado homegeneiza las creencias en “nuestro país”, de “nuestro pueblo católico” y por otro las distingue como formas culturales diferenciadas de “otro”. El tono resulta “excusatorio” al contraponer las prácticas en torno a las canonizaciones populares a la opinión de la Jerarquía Eclesiástica. En este sentido, resulta llamativo observar que en el libro se plantearían las dos posiciones –“la posición de la Iglesia Católica” y “las canonizaciones populares

vistas desde la antropología”, que serían contrapuestas- en el mismo orden jerárquico de validez. Por todo esto, la praxis de los sujetos y su complejidad, se ve opacada por una concepción paternalista de las autoras, que considera a las canonizaciones populares subsumidas a la normatividad religiosa “oficial” sin cuestionarla. La visión del conflicto en este enfoque no se expresa sino a partir de que “el pueblo” canoniza por su cuenta a ciertos personajes, por fuera del poder de la Iglesia que detenta los mecanismos oficiales de santificación, lo cual tampoco es cuestionado. Sin embargo, es interesante notar que existen argumentos que podrían interpretarse como orientados en este sentido, a través de la referencia intertextual a la producción de autores y movimientos relacionados a la “Iglesia del 3er. Mundo”, por ejemplo Büntig, y declaraciones de la CELAM<sup>111</sup>, que se esgrimen para quitar el foco de la creencia como superstición. (Chertudi y Newbery 1978: 14-22). Por otro lado, la importancia otorgada a la clasificación narrativa y la preocupación por establecer taxonómicamente su status (“leyenda de creencia”/“leyenda religiosa”) refuerza una visión esquemática de un fenómeno social complejo.

Como hemos mencionado, este trabajo es según entendemos, el más importante realizado desde la antropología sobre el tema canonizaciones populares en general y la Difunta Correa en particular. También es el último de esta magnitud. La confluencia de aportes teóricos presentes en el análisis da cuenta de la importancia otorgada al fenómeno y a lo particular del tratamiento como objeto específico. Esos aportes abrieron múltiples interrogantes y líneas posibles de análisis que fueron retomadas posteriormente desde otras disciplinas.

Los primeros años de la década siguiente, de cara a la apertura democrática y a una profunda renovación de la antropología en nuestra carrera, muestran que paulatinamente, este objeto va saliendo de los programas de estudio.

---

<sup>111</sup> Consejo Episcopal Latinoamericano.

## CAPITULO 6

### La Orfandad de los objetos

Entre 1981 y 1984 todavía podemos observar en los programas de folklore la mención a fenómenos de religiosidad popular. El trabajo de Chertudi y Newbery fue recogido después de su publicación en los programas de las materias de Folklore, aunque desde orientaciones diversas.

En 1981 por ejemplo, Rodolfo Merlino, a cargo de Folklore Argentino y Americano I<sup>112</sup> citaba a *“La Difunta Correa”* para el tema *“Ámbitos Folkloricos”*, mientras que Dora Jiménez de Pupareli, a cargo de Folklore Argentino y Americano II<sup>113</sup> tomaba el marco conceptual de uno de los autores introducidos por Chertudi y Newbery en su libro: la problematización del concepto *“Folk Religion”* de Don Yoder (1974)<sup>114</sup>.

Por su parte, Mario Califano (discípulo de Bórmida) en el Programa del “Seminario de Folklore”<sup>115</sup> transitaba otros senderos conceptuales con temas como *“El problema de la realidad de la magia sobre la base de un concepto cultural de realidad”* o *“Lo radicalmente otro y el ciego desposeer, horrorizar del numen como riesgo de la presencia”*.

En 1984, luego del retorno a la democracia, se impulsa el cambio de plan y con ello, el de los contenidos.

La materia “Folklore”<sup>116</sup> muestra a través de las guías de clase de ese año, un amplio tratamiento del *“estudio del Folklore Religioso”* a partir del mismo artículo de Don Yoder y un apartado especial para *“Cultos a ánimas milagrosas no aceptados por la Iglesia Católica (Difunta Correa), el caso particular de los rebeldes sociales”*.

---

<sup>112</sup> Estas materias pertenecen al plan de estudios instalado en el año 1976.

<sup>113</sup> 1981. Programa. Folklore Argentino y Americano II. Archivo Biblioteca de la Facultad de Filosofía y Letras.

<sup>114</sup> La mención en este programa de *“Concepto de Religión Popular. Religiöse Volkskunde y Folk Religion”* nos llevó a darnos cuenta del camino que había transitado el concepto: Chertudi y Newbery citan al autor en la bibliografía con el título en inglés. Luego, en un legajo con programas y guías de Folklore de 1984 en el Archivo del Museo Etnográfico, encontramos el texto traducido al castellano en forma de apunte junto a los programas. (Apunte 2048). En el Programa 1984 de Folklore se cita en la bibliografía al autor y se aclara entre paréntesis: *“Hay traducción en el Museo etnográfico”*. Escrito a mano, al lado hay otra aclaración: *“Ficha Tekné”*. En 1981, la profesora Jimenez de Pupareli había tenido acceso a ese texto en inglés. El título del artículo se tradujo como Yoder, Don. (1974). *“Hacia una definición de Religión Popular”*. Western Folklore Vol XXXIII. Jan. N° 1.

<sup>115</sup> 1981. Programa. Seminario de Folklore. Archivo Biblioteca del Museo Etnográfico. Apunte 1714.

<sup>116</sup> 1984. Programa. Folklore. Archivo Biblioteca del Museo Etnográfico. Apunte 2048.

También ingresan contenidos y autores como *“El Folklore y la cultura subalterna”* de Lombardi Satriani (1979).

En 1985, el cambio en los contenidos es radical. El quiebre con las antiguas visiones recorre toda la carrera ante la urgente necesidad de reconfigurar la disciplina una vez producida la apertura democrática.

Martha Blache, titular de la materia “Folklore”<sup>117</sup> es quien introduce para la cátedra la moderna bibliografía sobre los nuevos paradigmas en Folklore. La selección de los temas, incluye por ejemplo:

*“1...Propuesta del Folklore como estudio de comportamientos identificadorios en los que se articulan mensaje, código y grupo...”*

3. *“La ocurrencia del comportamiento folklórico: “actuación”, “competencia” y contexto. Tipos de contexto. Procesos de transmisión.”*

El giro que tomaron los estudios folklóricos, así como en toda la carrera implicó que se organizaran las prioridades de enseñanza en torno a todo aquello que había sido exiliado de la academia: personas, nuevas y viejas teorías y contenidos. La urgencia por recuperar el tiempo perdido durante la parálisis que ocasionó la dictadura militar y el desfasaje teórico de la disciplina respecto de las teorías antropológicas en otros países, direccionó la selección de los contenidos de enseñanza, enfrentando una tarea de reconstrucción que recorrió a todas las ciencias sociales.

En este sentido, a fines de los 80' y principios de los 90' se empieza a observar en las publicaciones académicas nuevos impulsos en diferentes áreas de estudio, entre ellas el interés de la Sociología de la Religión por temas que hasta el momento había abordado la Antropología y viceversa.

En 1991, por ejemplo Chapp (et.al) publican *“Religiosidad Popular en la Argentina”* donde plantean como presentación:

*El relevamiento bibliográfico revela que se trata de una temática tradicional en el folklore y en menor grado en la denominada antropología social; no ocurre lo mismo en sociología historia o psicoanálisis. No hay huellas de un tratamiento sistemático consolidado en una propuesta teórica, sobre todos los fenómenos de religiosidad popular (Chapp et.al 1991:9)*

Por su parte, Frigerio y Carozzi (1994) en *“El estudio científico de la Religión a fines del siglo XX”* señalaban:

*Las contribuciones a este volumen muestran, precisamente los límites –y en algunos casos el agotamiento – de la capacidad explicativa de ciertos paradigmas prevalentes en determinados momentos dentro de las disciplinas sociales (Frigerio y Carozzi 1991:10).*

---

<sup>117</sup> 1985. Programa de Folklore. Archivo Biblioteca del Museo Etnográfico. Apunte 2126.

Desde la carrera en Buenos Aires, la profundización de los estudios de Antropología Simbólica sobre problemáticas religiosas de grupos originarios en contacto con movimientos religiosos de distinto signo, se nutrió de los paradigmas sociológicos en tanto éstos poseían una tradición teórica que podía aportar nuevos elementos de análisis a los trabajos etnográficos. Por su parte la Sociología, encontró en la Antropología vías metodológicas y teorizaciones sobre la religión y la religiosidad que renovaron los estudios sobre fenómenos religiosos antes no abordados en su tradición disciplinar.

Las nuevas tendencias interdisciplinarias en nuestra carrera, produjeron el desplazamiento y/o la movilidad de objetos de estudio que se sumaron a un corrimiento del foco por parte del Folklore hacia el paradigma comunicacional y a fenómenos por largo tiempo no estudiados, fundamentalmente -aunque no exclusivamente- en el ámbito urbano. Por ejemplo, los procesos en torno a arte popular, identidades y cultura como las Murgas y el Carnaval, el Candombe, artes circenses y otros como retradicionalizaciones en torno a símbolos patrios, narrativas sobre la identidad en grupos laborales específicos y problemas en torno al patrimonio cultural. (Blache 1991, Dupey 2000, Martín 2005)<sup>118</sup>

La religiosidad popular como objeto de estudio en nuestro país, pasó a ser un tema abordado mayormente desde la Sociología por parte de autores que redefinieron, sistematizaron y enriquecieron el concepto de religiosidad popular desde diferentes orientaciones teóricas y a través de diferentes casos (E. Martín 2007).

El tratamiento del tema por parte de la Antropología ha sido esporádico<sup>119</sup>.

En 2005 M. J. Carozzi publicó el artículo "*Revisitando a la Difunta Correa*". Este es, a mi entender, uno de los únicos trabajos que rescata en la actualidad el aporte de Susana Chertudi y Sara Newbery en cuanto la apertura de un campo de estudios sobre

---

<sup>118</sup> Blache, M (1991) "Folklore y nacionalismo en la Argentina: su vinculación de origen y su desvinculación actual". *Revista de Investigaciones Folklóricas* 6, 56-62.; Dupey, A. M. (2000) "Reflexiones teóricas en torno al folklore ocupacional de los artesanos de Buenos Aires". Tema de Folklore: Tradición, Identidad y Actuación. Facultad de Filosofía y Letras Universidad de Buenos Aires, págs. 17-33; Martín, A. (2005) "Folclore en las grandes ciudades. Arte popular, identidad y cultura." Buenos Aires: Libros del Zorzal.

<sup>119</sup> Por ejemplo, Migale y De Hoyos (2006, Op.cit.) publicaron un artículo donde resumen características de algunas de nuevas canonizaciones populares surgidas en las décadas del 90' y principios del 2000. Las autoras resaltan la falta de tratamiento sobre el tema en la disciplina después del trabajo de Chertudi y Newbery.

religiosidad popular para futuros abordajes, y la especificidad de un objeto de estudio<sup>120</sup>:

*A fines de la década del 70, el libro La Difunta Correa, de Susana Chertudi y Sara Newbery (1978), marcaba los límites de un campo de estudio acotado dentro del más amplio de la religiosidad popular: el de las canonizaciones populares en Argentina. Desde entonces, el libro se convirtió en referencia necesaria para todos quienes posteriormente abordamos cualquier aspecto del culto a los difuntos milagrosos.*

*En parte, esto se debió a que, a diferencia de la mayoría de los estudios previos y muchos de los posteriores -que generalmente se limitaban a abordar las narrativas, prácticas y rituales relativos a algún difunto en particular esta obra se aventuraba por primera vez a la tarea de arrojar una mirada comparativa sobre todas las canonizaciones populares registradas en el territorio argentino (Carozzi 2005:13)*

La Antropología no volvió a estudiar a las canonizaciones populares ni al fenómeno *Difunta Correa* con ese grado de profundidad desde entonces.

La hipótesis que podemos proponer para explicar la “orfandad” de este objeto -las canonizaciones populares- después de este desarrollo, se vincula con las limitaciones severas del enfoque teórico folklórico para el tratamiento de estos temas, al no retomarlos a partir de sus tensiones. La agentividad de los sujetos y su capacidad impugnadora así como la complejidad que se plantea en la variabilidad de las prácticas sociales y discursivas en torno a estos fenómenos, no fue tomada como elemento de análisis. Dicha complejidad también se expresa en las causas esgrimidas por los sujetos respecto de la santificación y los mensajes que se viabilizan a través de ello. Las prácticas relacionadas a la institucionalización del culto en los santuarios y espacios específicos por parte de diferentes grupos de sujetos -no sólo los sectores populares- no fue tomada en cuenta en el análisis al establecer apriorísticamente la relación de este objeto de estudio a sectores populares -fundamentalmente rurales- que no se replanteó y revirtió en nuestra carrera hasta entrados los años 70'. Aunque Chertudi y Newbery plantearon la existencia de estas prácticas en el medio urbano, lo cual significó una mirada innovadora en los estudios folklóricos en ese momento, el trabajo de 1978 gira en torno a una concepción del “otro cultural” que explica el fenómeno en términos de “cultura local”, asociado a lo rural. El esencialismo que se observa, coincide con el paradigma culturalista norteamericano en el uso de categorías y definiciones, y se refuerza por el esquematismo de las escuelas formalistas que se utilizan para analizar las narrativas, lo cual comporta aspectos muy importantes en los que se centra el análisis,

---

<sup>120</sup> También Martha Blache (1991; 1988-1991) ha remarcado en varias oportunidades el valor de los aportes teóricos y humanos de Susana Chertudi al Folklore.

en detrimento de otros que están más allá de la clasificación. El horizonte teórico se limitó a esos aportes.

Finalmente, la ambigüedad presente en la definición propuesta de “canonizaciones populares” a partir de categorías relacionadas a la Iglesia Católica, representó un problema de difícil solución para expandir el horizonte teórico de la disciplina respecto de este objeto. Como mencionamos, luego el folklore no retomó esta temática.

Sin embargo, existen algunas nuevas perspectivas para las “creencias”.

Por ejemplo algunos estudios interdisciplinarios en nuestro medio han retomando actualmente los procesos de construcción de las prácticas discursivas y narrativas en relación a la *creencia* tales como los trabajos coordinados y compilados por M.I. Palleiro (2008)<sup>121</sup> donde se abordan problemáticas relativas al tratamiento del concepto de *creencia*, entendida como un concepto de naturaleza compleja que se construye subjetiva e intersubjetivamente a través del lenguaje y el discurso. Desde esa perspectiva, la creencia posee una naturaleza dual: es una modalidad cognitiva que sirve a la vez como fundamento de un saber y como una adhesión personal (e interpersonal) a la parte o al todo del universo simbólico de un grupo (Cook en Palleiro 2008).

Por otra parte, el caso de *la Difunta Correa* fue retomado desde un nuevo ángulo por *Escolar* Diego Escolar<sup>122</sup> (2007) aunque no como objeto exclusivo de investigación sino comparativamente, en relación al personaje de *Martina Chapanay* sobre el cual el autor interpreta aspectos de los procesos de etnogénesis en grupos huarpe de nuestro país. El libro analiza cómo y por qué surgieron en Cuyo las identificaciones huarpe aportando nuevas perspectivas al estudio de la relación entre subjetividad, estado, nación y memoria. La perspectiva historiográfica articulada desde la mirada antropológica, le permite dar cabida a fuentes diversas para historizar clandestinidades y emergencias, memorias y olvidos.

Todas las nuevas perspectivas proporcionan valiosos aportes al estudio de los procesos de religiosidad popular, que es necesario tener en cuenta si se pretende abordar la complejidad de los fenómenos asociados a este campo. Sin embargo, creemos que es en

<sup>121</sup> Palleiro M.I. (2008) “Yo creo, vos ¿sabés? Retóricas del creer en los discursos sociales”

<sup>122</sup> Escolar, D. (2007). *Los dones étnicos de la nación. Identidades huarpe y modos de producción de soberanía en Argentina*. Buenos Aires: Prometeo.

este último sentido, el de la Antropología Histórica<sup>123</sup>, -que no excluye el uso de fuentes literarias ni el trabajo de campo etnográfico- que puede brindar aportes significativos y encauzar nuevas miradas sobre las canonizaciones populares en particular y la religiosidad popular en general, con la ventaja adicional de incluir en el análisis a sectores populares del pasado histórico a través de sus narrativas.

## Reflexiones Finales

*“Sólo en circunstancias excepcionales la gente rompe con su experiencia local, con los valores que conforman su vida (que no son los asumidos), y plantea una desafío más general”.*  
(E. P. Thompson, “Folklore, Antropología e Historia Social”).

Hemos recorrido, desde nuestra perspectiva, la historia de las creencias y canonizaciones populares como objeto de estudio en los procesos de enseñanza e investigación en la carrera de Antropología en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.

} objetivo

También hemos incluido en el recorrido, diversos trabajos de investigación (éditos e inéditos) que complementaron la trayectoria de este objeto.

Lo que como objetivo de investigación podía parecer en un principio un ínfimo proceso dentro de las grandes trayectorias disciplinares, nos hizo confirmar que aquello que había comenzado como un problema para una aspirante a tesista, - como lo fue en mi caso - podía entrañar una oportunidad de recorrer algunos aspectos de la historia de la disciplina y de la historia de la teoría. Así ha sido este trabajo para mí al intentar entender el “por qué de la orfandad de un objeto”.

Esa oportunidad estuvo acompañado desde el inicio en el Capítulo 1, por la invitación al ejercicio histórico, crítico y reflexivo proporcionada por Peirano, Foucault y Bourdieu lo que me permitió comprender que la teoría, como *fenómeno vivo*, se hace presente para el investigador con todas sus continuidades, discontinuidades, luchas, omisiones y disrupciones en diferentes contextos históricos que complejizan hasta lo impensable la reconstrucción del curso de los procesos, sobre todo al perseguir la historia de un objeto tan particular.

---

<sup>123</sup> Desde esta perspectiva Hugo Chumbita (1999, 2000), por ejemplo, ha analizado el caso de los “bandoleros sociales” y “gauchos alzados” y la canonización popular a algunos de ellos, recogiendo los aportes de Eric Hobsbawm (1968, 1976) sobre el tema.

Los aportes de la Antropología Histórica para el tratamiento de las fuentes de archivo han sido en este sentido, fundamentales para la reconstrucción del conjunto de contextos que supone un documento. (Levi 1993). A la vez, analizar la dimensión histórica y su relación con la antropología iluminó el análisis de las posibles respuestas al problema del tratamiento de las *creencias y las canonizaciones populares*, desde sus orígenes Románticos hasta las escuelas actuales en Antropología teniendo en cuenta cómo la Historia ha significado para la disciplina una dimensión *problemática y problematizadora*.

En ese sentido, y según lo desarrollamos en el capítulo 2, el Romanticismo alemán significó históricamente, un valioso antecedente en el estudio de la cultura popular (*Volkerkunde*) al proponer una visión filosófica, histórica y política (encauzada por el movimiento *Sturm und Drang*) que tenía al espíritu del pueblo (*VolkGeist*) como protagonista esencial del proceso de construcción de la nación. La recuperación significativa de la creencia –un objeto que sólo había interesado en tanto testimonio del pasado (fósil) o de la barbarie “entre nosotros”- fue uno de los aportes del Romanticismo alemán al Folklore, la Antropología y otras ciencias sociales y humanísticas. Ese aporte signó la contraposición de esa visión empática (*verstehen*) con la del Positivismo, al tratar a las creencias desde el Evolucionismo y el Folklore académico inglés del siglo XIX como *supersticiones* o *supervivencias*. Esa “tensión de base” entre el Romanticismo y el Positivismo perdura hasta nuestros días. (Dias Duarte 2004, Roca 2008)

Uno de los interrogantes que me suscitó el tratamiento de este tema en cuanto al “carácter sociológico” del Folklore como disciplina es ¿Por qué entonces el Folklore no se asoció a la Sociología antes que a la Antropología? Creo que sería una interesante reflexión a analizar en el futuro.

En el capítulo 3, he analizado también la relación entre Antropología e Historia, lo cual implicó diferentes maneras de considerar a las *creencias y relatos folklóricos*. Una, afín a ciertos aspectos de la tradición alemana -el Particularismo Histórico-, otra, afín a las escuelas positivistas inglesa y francesa -el Funcionalismo-, deteniéndome posteriormente en la relación entre Historia y Folklore y los estudios sobre “culturas subalternas” desde los nuevos enfoques históricos marxistas. A partir de esto consideré la hipótesis de que la relación entre el Folklore y la Historia ha sido profundizada en mayor medida por parte de esta última hacia el Folklore, que a la inversa.

Esa hipótesis se orienta a la propuesta de pensar -o re-pensar- las implicancias teóricas, epistemológicas e histórico-políticas de esta relación. En tanto una de las más grandes tareas que han realizado los folkloristas ha sido la creación de vastos archivos de narrativa folklórica oral y escrita en varios países del mundo, incluido el nuestro; ese material documental, revalorizado a partir de las décadas del 60' y 70' como fuente documental por la Historia y la Antropología Histórica, podría constituir una oportunidad para el Folklore de volver sobre la cuestión de la “confiabilidad de la narrativa oral”, poco abordada, según observamos, a partir de esos años<sup>124</sup>.

Esta es una reflexión que no se agota en esta hipótesis y podría retomarse en futuras discusiones.

Una reflexión adicional que me surge después de este desarrollo, es la consideración de las razones por las cuales no intenté realizar mi tesis sobre el fenómeno *Difunta Correa* directamente desde el encuadre de la Antropología Histórica. Las respuestas se relacionan con algunos aspectos que sólo surgieron claramente después de realizar esta tesis y que encuentran su fundamento en la problemática que comenté en el Capítulo 1, y esto es la *aceptación -o no-* de una historia teórica, un “estado de cosas” particular en la disciplina. Mi no-aceptación de esa historia teórica tal cual se me presentaba me trajo hasta aquí.

La Antropología Histórica me hubiera permitido realizar mi investigación, pero sólo a partir del hecho de no haber “encontrado espacio” para desarrollarla en otras áreas de la disciplina sobre las cuales personalmente entendía que mi objeto de interés se hallaba “naturalmente” relacionado, fue que cobró mucho más sentido, “más valor”, la determinación de comprenderlo más profundamente, y eso incluye la cuestión del porqué aparecía como un “objeto huérfano” de la antropología.

Si hubiera tratado el tema desde la Antropología Histórica desde un principio, creo que habría seguido teñido, de alguna forma, de cierta “marginalidad”. En tanto mi formación me hacía sentir inclinada hacia la antropología, el “salto” hacia los nuevos tratamientos en Sociología se me hacía “abrupto”. Sólo después de entender los complejos procesos que – según he desarrollado desde mi perspectiva en esta investigación – surgen del análisis de la trayectoria sobre este objeto de estudio, es que

---

<sup>124</sup> En 1986, la antropóloga Josefina Fernández publicó un artículo en la Revista de Investigaciones Folklóricas, que se orientó en ese sentido: “Las transformaciones de una historia oral. La trayectoria de Mexcoochi entre los tobas de Buenos Aires”. *Revista de Investigaciones Folklóricas*. 1:9-12.

puedo reafirmar su importancia para la disciplina, su vigencia y sobre todo, la posibilidad de volver sobre él con importante información teórica para su eventual tratamiento. Mi hipótesis sobre la relación del Folklore-Historia y sus posibilidades, se basa también en estas consideraciones.

En el Capítulo 3, el observar las relaciones entre las teorías de las diferentes escuelas metropolitanas de antropología y el desarrollo de la antropología en Argentina en la época “pre-profesional”, me permitieron comprender aspectos muy importantes en cuanto al tratamiento de las *creencias y devociones populares* al analizar los primeros encuadres teóricos argentinos.

En este sentido, el Folklore como campo de estudios se constituye en nuestro país en el siglo XIX, articulando las visiones del evolucionismo y el idealismo alemán. Estos incluyeron en sus discursos conceptos de filiación alemana para abordar las creencias populares tales como los de “*psicología étnica*”. También pudimos observar cómo las creencias populares se constituyeron en el sustento folklórico para imaginar la Nación y cómo ese proceso se orientó selectivamente para construir una idea de pasado-presente nacional.

La influencia del pensamiento alemán, italiano y centroeuropeo a través de varios investigadores que trabajaron en el país, ha sido capital en ese proceso, aunque otras escuelas se desarrollaron contemporáneamente. La Escuela histórico-cultural se desarrolló en antropología estableciendo linajes teóricos y profesionales que continuaron durante el desarrollo de la carrera en la universidad y en el país. Sin embargo, he sostenido que las diferencias teórico-conceptuales se visibilizan al analizar la relación de esta escuela con el Folklore, donde lo que resalta es, más que los postulados generales de la escuela histórico-cultural, la articulación de diferentes encuadres en torno al *concepto de difusión*. (Imbelloni 1959)

Entender aspectos generales de la trayectoria de esta escuela en este período, a través de los autores que la han tratado -sobre todo en la actualidad- ha sido por demás esclarecedor para intentar comprender el proceso de desarrollo de la historia de la antropología en Argentina.

Luego, en el capítulo 5, a través del análisis de los programas de enseñanza una vez institucionalizada la carrera, pudimos observar detenidamente a través de diferentes contextos históricos, la constitución de las *canonizaciones populares* como un tipo particular de *creencias*, desde una concepción del fenómeno como *superstición* y/o *supervivencia* hasta su complejización en las décadas del 60' y 70' como un tipo

especial dentro de la narrativa folklórica por su contenido de creencia (*la leyenda*) y como un *complejo cultural* descripto a partir de *elementos culturales* (*leyenda, creencia y culto*).

A la vez, observamos que fue seleccionado como contenido específico en los programas, estableciéndolo como un objeto de estudio antropológico, fundamentalmente desde el Folklore.

Los sucesos históricos y políticos de la universidad y del país que enmarcaron ese proceso, se imbrican en las trayectorias discursivas de los programas a través de los cambios de plan de estudios, mostrándonos los diferentes abordajes y tratamientos de este objeto por parte de estudiantes y docentes.

Asimismo nos permitieron comprender muchos aspectos de la historia de la disciplina, plena de conflictos, sociabilidades, militancias, complejos entramados político-teóricos y la nefasta irrupción de la represión genocida de la dictadura militar. En este sentido, observamos que muchas discusiones orientadas a la profundización teórica que se habían planteado a principios de la década del 70', quedaron cercenadas por la dictadura. Muchas de ellas no pudieron ser retomadas posteriormente. De esta forma, seguir la historia de este objeto, fue seguir de alguna manera, la historia de la carrera.

Sobre este punto, quisiera hacer hincapié en una cuestión que me acompañó en todo el proceso: la necesidad del abordaje de la historia de la disciplina en la formación actual.

Si bien el campo de los estudios sobre la historia de la Antropología ha crecido mucho en los últimos años, no es sino a partir del acercamiento a esos estudios por parte de quien se proponga investigar algún aspecto de la historia disciplinar que se toma contacto con esa historia. En la formación en la carrera, por lo menos en la Universidad de Buenos Aires, el tratamiento de la historia de la disciplina es muy escaso.

Esa historia explica las trayectorias de enseñanza, las omisiones, las continuidades, los "temas o autores malditos", las filiaciones, las genealogías diversas. Necesitamos conocer esa historia para significar con más profundidad nuestras prácticas.

La "reconstrucción genealógica de saberes" como lo planteaba Foucault y los "horizontes de un concepto" planteado por Kosselleck, relacionados a la trayectoria de este objeto, nos ha permitido observar los procesos de construcción de distintos abordajes a lo largo de la producción disciplinar y las complejas tramas históricas y políticas en torno a dichos procesos.

Finalmente, hemos observado que fue fundamentalmente Susana Chertudi y luego Chertudi y J. Newbery quienes abordaron el estudio de las canonizaciones populares

¿es un desuclimicito?

argentinas, y que definieron el fenómeno de una manera particular. Esa fue la primera definición sistemática provista desde la Antropología para ese objeto de estudio.

Esa definición, vista desde el presente exhibe deficiencias por estar imbuida de conceptos que se relacionan con la Jerarquía Eclesiástica. Fue, sin embargo el resultado de un proceso de investigación y elaboración conceptual de muy larga duración por parte de Chertudi y Newbery, quienes le dieron a las *creencias y canonizaciones populares* una atención privilegiada. Ese proceso comenzó con un sucinto abordaje centrado en las "especies literarias en prosa" tratando a este objeto como "superstición", y culminó fuertemente arraigado a una visión antropológica de la creencia, "del otro en tanto otro". Si hoy esa definición ha sido superada y ampliamente problematizada para beneficio de las actuales investigaciones en el tema analizarla en perspectiva histórica esclarece los procesos y problemáticas que configuraron. Su mayor aporte, como dijimos más arriba, es el de haber abierto para otros investigadores, un campo de indagación sobre ese objeto de estudio.

ver  
siendo  
de  
ninguno

Las críticas principales que hemos mencionado después de analizar esa trayectoria, se relacionan con el enfoque de las autoras, que no tomaron en cuenta aspectos relevantes en torno a estos fenómenos, fundamentalmente la dimensión del conflicto. Un tema de discusión que se menciona es el de la creencia y la verdad de las narrativas, señalando la importancia del significado, más allá de la verdad o no del enunciado. Las clasificaciones pierden sentido al lado de esa posibilidad de investigación. Esto abre nuevas oportunidades de análisis pero fue a la vez desestimado orientándose a una mirada esencialista.

En este sentido, la Sociología se acercó a la obra de Chertudi y Newbery a través de la Jerarquía eclesiástica, lo que constituyó el primer acercamiento a las canonizaciones populares desde la Sociología hacia la Antropología, como en el caso de las investigaciones de Büntig. Entiendo que por esa razón se rescataría la obra de Chertudi y Newbery por parte de la Sociología como primer antecedente en los estudios de religiosidad popular, dados los aspectos problemáticos que presenta el abordaje del "catolicismo popular". El trabajo de Chertudi y Newbery sobre canonizaciones populares amplió la mirada para intentar una sistematización sobre el fenómeno en general con otras perspectivas, cuestión que la Sociología retomó y comenzó a discutir a fines de los 80' en nuestro país.

En este sentido, existe - según entiendo - una cuestión importante que sería interesante abordar en futuras reflexiones, respecto de la relación de las Ciencias Sociales y la

Iglesia en los años 60' y 70'. Por ejemplo, la Teología de la Liberación y las Ciencias Sociales para el 3er. Mundo implicaron relaciones contradictorias entre los profesionales representantes de estos movimientos y la Jerarquía Eclesiástica. Muchos eran a la vez, científicos sociales y sacerdotes que enfrentados con los profundos cambios sociales que se evidenciaron en ese momento, tomaron diferentes caminos respecto de su compromiso religioso, académico o militante. Ello incluyó la sumisión a la estructura conservadora de la Iglesia y/o la dualidad engañosa ciencia-religión en sus apreciaciones, u otras posibilidades, como la opción por la laicidad - en algunos casos a través de la excomunión - . Cómo la Iglesia a través de estos sacerdotes se enfrentó a los fenómenos de esa realidad social y cómo trató -y trata - contradictoriamente a los fenómenos de religiosidad popular, constituye un tema interesante para indagar más profundamente. Las consecuencias del ejercicio del poder institucional eclesial "que no puede resolver" qué hacer con las expresiones siempre vigentes de las canonizaciones populares, se hace visible constantemente en los santuarios y en el discurso de los sujetos. Donde no pudo rechazarlas o "encauzarlas" para su provecho, intenta "contenerlas" haciéndose presente a través de mecanismos realmente complejos<sup>125</sup>. Existe una tensión permanente sobre la "santificación", que gira en torno a la cuestión de "volverla legal-oficial" o no, por parte de los sujetos sobre algunas canonizaciones populares. Sería muy interesante abordar esas cuestiones en futuros análisis.

Finalmente, y volviendo a Peirano (2006), creo que la capacidad problematizadora de los conceptos es lo que permite a cualquier disciplina retomarlos y a cualquier investigador recogerlos para caminar otra vez, *la historia teórica* y así eventualmente, aportar en la construcción del conocimiento. Esta fue mi primera oportunidad para hacerlo.

---

<sup>125</sup> En el Santuario de la Difunta Correa por ejemplo, observé en 2006 que frente al predio hay una capilla dedicada a la Virgen del Carmen y una oficina administrativa de la Iglesia se encuentra en el interior del santuario. Un significativo cartel en las escalinatas que llevan a la sierra indica: "La Difunta Correa invita a Misa todos los domingos a las 11.30 hs".

## **Agradecimientos**

“La tesis es un rito de pasaje” me dijo una compañera una vez. Junto al “primer trabajo de campo”, pienso que definitivamente lo es, usando nuestra propia jerga.

El cansancio, las alegrías y duras complicaciones que implica el proceso, cobran sentido en el mismo instante que al escribir estas palabras, me doy cuenta del camino recorrido.

El camino no es sólo el de la tesis, sino el de todo mi camino en la carrera hasta aquí.

Agradecer entonces, es agradecer a todos los que me acompañaron antes y después.

Entre ellos, especialmente a Alejandra Roca, por su compromiso docente, su calidad humana y su erudición, que me impulsaron en las artes de “vuelos analíticos” sorprendentes y en la necesaria “bajada a tierra”.

A Alicia Martín, por su calidez y sus muchas enseñanzas: intelectuales, históricas y humanas. A Susana Margulies, por la oportunidad del aprendizaje en el marco del Proyecto de Reconocimiento Institucional, por su mirada aguda y aliento sobre mis inquietudes en este tema. A Pablo Perazzi por su amabilidad y predisposición generosa a responder mis inquietudes.

A Marinés Palleiro por su generosidad intelectual, entusiasmo y aliento.

A César Ceriani por la generosidad de su tiempo y conocimientos.

Al personal de la Biblioteca del Museo Etnográfico, especialmente a Mónica, por su enorme ayuda con los materiales para esta investigación. Al personal del Archivo Histórico de la Provincia de San Juan, por toda la asistencia técnica y calidez para conmigo durante la investigación, especialmente a Sandra Reta.

A toda mi familia, especialmente a mi madre, Silvia, por enseñarme del compromiso, la pasión y la lucha por lo que se quiere; y a Rodolfo quien, junto a ella me acompañaron y ayudaron en todo momento en este proceso. A mi padre, Luis, que ya no está pero está siempre, por enseñarme el amor por el conocimiento y la lectura.

A los amigos y compañeros que están siempre, y a mis “compañeras de ruta” Marina Visintín, por ayudarme con su lectura, buenos consejos para este trabajo y amistad incondicional, Soledad Castro por estar siempre y por las aventuras antropológicas vividas, y Marina Heredia y Nerina Torre por la fortuna de tenerlas de “compañeras de equipo”.

Finalmente, a mi esposo Alejandro, quien me acompañó durante toda la carrera y a quien debo el título de “antropólogo honoris causa” por compartir conmigo cada materia y paso dado. Su amor, inteligencia y sostén son lo máspreciado para mí.

## BIBLIOGRAFÍA CITADA

- Abrahams, R.D. (1993) Fantasmas del nacionalismo romántico en la folklorística. *Journal of American Folklore* 106 (419) pp. 3-37
- Arenas P. (1991) *Antropología en Argentina. El aporte de los científicos de habla alemana*. Buenos Aires. Institución cultural Argentino-Germana. Museo Etnográfico "J.B. Ambrosetti". Facultad e Filosofía y Letras
- Arenas, P. (1989-1990), La Antropología del siglo XIX y principios del XX en la Argentina, *Runa. Archivo para las ciencias del hombre* vol. 19, pp. 147-175.
- Arenas, P. (2002-2003) Alfred Métraux y su visión del mundo indígena en los trabajos etnográficos en el Chaco argentino. *Société suisse des Américanistes / Schweizerische Amerikanisten-Gesellschaft Bulletin* 66-67, pp. 127-132.
- Bartolomé, L. (1982). Panorama y perspectivas de la antropología social en la Argentina". *Desarrollo Económico*, 22 (87). Pp. 409-420
- Bascom, W.R. (1978) Folklore y antropología. En: *Introducción al Folklore*. (pp.77-89). Buenos Aires. Centro Editor de América Latina.
- Blache, M. (1991). Folklore y nacionalismo en la Argentina: su vinculación de origen y su desvinculación actual. *Revista de Investigaciones Folklóricas* 6, 56-62.
- Blache, M. (comp.) (1994) *Narrativa Folklórica (I)* Buenos Aires. Centro Editor de América Latina.
- Bloch, M. (1998) *Apología para la historia o El oficio de historiador*. FCEINAH. México,
- Boas, F. ([1896] 1993). Las limitaciones del método comparativo en Antropología. En: *Antropología cultural*. Buenos Aires Centro Editor de América Latina.
- Bourdieu, P. (2000). *Intelectuales, política y poder*. Buenos Aires. EUDEBA..
- Buchbinder (1997) *Historia de la Facultad de Filosofía y Letras*. Buenos Aires, Eudeba.
- Burke, P. (1984): El "descubrimiento" de la cultura popular, en Raphael Samuel (ed.), *Historia popular y teoría socialista*. Barcelona. Crítica.
- CAEA (1984) Centro Argentino de Etnología Americana (relator). *Antropología*. Buenos Aires. Sociedad Científica Argentina.

Calzato W (2004) Escatología y Dimensión Social. El caso de San La Muerte, Argentina. *Gazeta de Antropología*, nro 20-2004, texto 20-27. Barcelona.

Carnese, F. (et. al.) (1991-1992) Análisis histórico y estado actual de la antropología biológica en la Argentina. *Runa. Archivo para las ciencias del hombre XX*: 35-67.

Ceriani C., C. (2006) Narrativas de frontera y mito-praxis colonial en el imaginario mormón” En: Carozzi, M. J., Grimson A., Miguez, D.I, y Semán P. (Eds), *Etnografías Contemporáneas*, N° 2, Violencia Urbana, Buenos Aires, Abril.

Ceriani C., C. (2007) *Nuestros hermanos lamanitas*. Buenos Aires. Biblos.

Cirio, N. (2000) Prácticas musicales de la procedencia afro en el culto a San Baltasar. La Charada de Empedrado, Corrientes, Argentina. *Rev. Musica chilena* v.56 n.197 Santiago. 2000.

Colluccio, F. (2003) *Cultos y Canonizaciones Populares de Argentina*, Ediciones del Sol. Buenos Aires.

Chapp, M.E. (et.al.) (1991) *Religiosidad popular en argentina*. Buenos Aires. Centro Editor de América Latina.

Chaves, F. (1977) Pancho Sierra. *Todo es Historia* nro. 13, pp. 7-24

Chumbita H. (1999) Sobre los estudios del bandolerismo social y sus proyecciones. *Revista de Investigaciones Folklóricas* 14 pp. 84-90

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

Darnton, R. (1987) *La Gran matanza de gatos y otros episodios en la historia de la cultura francesa*. Mexico. Fondo de Cultura Económica.

De Jong, I. (2005) Entre indios e inmigrantes: el pensamiento Nacionalista y los precursores del folklore en la antropología argentina del cambio de siglo (XIX-XX). *Revista de Indias*, vol. LXV, núm. 234 pp.. 405-426.

Degh, L. y A. Vázsonyi. (1994) Leyenda y creencia. En: Blache, Martha (comp.) *Narrativa Folklórica (I)*. Buenos Aires. Centro Editor de America Latina.

Delgado, Manuel. “La “religiosidad popular”. En torno a un falso problema”. *Gazeta de Antropología* n° 10. Texto 10-08. Obtenido el día 15/08/2006 desde: [http://www.ugr.es/~pwlac/G10\\_08Manuel\\_Delgado.html](http://www.ugr.es/~pwlac/G10_08Manuel_Delgado.html)>

Dorson R.M. (1963) Teorías folklóricas actuales. En: *Introducción al Folklore*. (pp.91-137). Buenos Aires. Centro Editor de América Latina.

Dupey, A. M. (2000) Reflexiones teóricas en torno al folklore ocupacional de los artesanos de Buenos Aires. *Tema de Folklore: Tradición, Identidad y Actuación*. Facultad de Filosofía y Letras Universidad de Buenos Aires, págs. 17-33.

Escolar, D. (2007). *Los dones étnicos de la Nación. Identidades huarpes y modos de producción de soberanía en Argentina*. Prometeo. Buenos Aires.

Fígoli, L. (2004) Origen y desarrollo de la antropología en la Argentina: de la Organización Nacional hasta mediados del siglo XX. *Anuario de Estudios de Antropología Social 2004*. CASIDES. Pp. 71-80.

*folklórica II*, Martha Blache compiladora. Buenos Aires. Fundación Argentina de

Foucault, M. (1979). *Microfísica del Poder*. Madrid. Las Ediciones de La Piqueta

Foucault, M. (1983) El sujeto y el poder. En: Dreyfus y Rabinow: *Michel Foucault: beyond structuralism and hermeneutics*. Chicago. University Press.

Foucault, M. (1996). *Genealogía del Racismo*. La Plata. Col. Caronte. Editorial Altamira.

Frigerio, A y M.J. Carozzi (comp.) (1994) *El estudio científico de la religión a fines del siglo XX*. Buenos Aires. Centro Editor de América Latina.

Gadamer, H. (1995) La historicidad de la comprensión como principio hermenéutico. En: *Verdad y Método*. Buenos Aires. Sigüeme. Pp.331-353.

Garbulsky, E. (1992) La antropología social en la Argentina. *RUNA*, 20. FFyL-UBA. Pp. 11-33.

Garbulsky, E. (2003) La antropología argentina en su historia y perspectivas. El tratamiento de la diversidad desde la negación/omisión a la opción emancipadora. *Primeras Jornadas sobre Experiencias de la Diversidad*. Facultad de Humanidades y Artes, UNR. Rosario, 9 y 10 de mayo.

Garbulsky, E. (2000). Historia de la antropología en la Argentina. En: Taborda. M. (comp.) *Problemáticas antropológicas*. Rosario, Laborde editor. Pp.11-43

Garbulsky, E. (2004) La Producción del Conocimiento Antropológico-Social en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional del Litoral, entre 1955-1966. Vínculos y relaciones nacionales. *Cuadernos de Antropología Social*, 20. Sección de Antropología Social, FFyL-UBA. Pp. 41-60.

Geertz, C. (1973) *La Interpretación de las Culturas*. Barcelona, Gedisa.

Gil, G. (2006) Ideología, represión e investigación de campo. La carrera de Antropología de Mar del Plata (1971-1977). *Anuario de Estudios en Antropología Social 2006*. CAS-IDES. Pp. 53-73.

González Pedemonte, M, Nerina Torre y Marina Heredia (2009 Noviembre 12-14) *Modos de producir antropólogos. Los vaivenes de las trayectorias de enseñanza en la dinámica de la construcción de legitimidad del campo disciplinar*. En: VI Encuentro Nacional y III Latinoamericano. La universidad como objeto de investigación. "Universidad, conocimiento y sociedad: innovación y compromiso. Universidad Nacional de Córdoba.

Gonzalez, A. R. (1982). Teoría antropológica: integración y colapso. *Cultura-Casa del Hombre* II (3-4): 4-8.

Good, B. (1994) *Medical Anthropology and the problem of belief*. En: *Medicine, rationality and experience. An Anthropological perspective*. UK. Cambridge University Press.

Guber, Rosana y Sergio Visacovsky. (1998) Controversias filiales: la imposibilidad genealógica de la antropología social de Buenos Aires. *Relaciones*, 22/23. Sociedad Argentina de Antropología. Pp. 25-53.

Guber, Rosana y Sergio Visacovsky. (1999) Imágenes etnográficas de la Nación. La antropología social argentina de los tempranos años setenta. *Série Antropologia*, 251. Departamento de Antropologia, Universidade de Brasilia. Obtenido el día 10/01/2008 desde: <http://www.unb.br/ics/dan/Serie251empdf.pdf>

Guber, Rosana y Sergio Visacovsky. (2000) La antropología social en la Argentina de los '60 y '70. Nación, marginalidad crítica y el 'otro' interno. *Desarrollo Económico*, 40 (158). Pp.: 289-316.

Guber, Rosana. (2008) Antropólogos-ciudadanos (y comprometidos) en la Argentina. Las dos caras de la "antropología social" en 1960-70. *Journal of the World Anthropology Network*, 3. Red de Antropologías del Mundo. Pp-67-109.

Guber, Rosana. (2009). Política nacional, institucionalidad estatal y hegemonía en las periodizaciones de la antropología argentina. *Cuadernos del IDES*, 16. Julio 2009. pp. 3-28.

Guber, Rosana; Sergio Visacovsky y Raquel Gurevich (1997) Modernidad y tradición en el origen de la carrera de ciencias Antropológicas de la Universidad de Buenos Aires. *Redes*. 4(10). Pp. 213-257.

Harris, M. (1975) *El desarrollo de la teoría antropológica. Historias de la Teoría de la cultura*. Madrid. Siglo XXI.

Herrán, Carlos. (1990) Antropología social en la Argentina: apuntes y perspectivas. *Cuadernos de Antropología Social*, 2. Pp. 108-115.

Hidalgo, Cecilia y Félix Schuster. (2003). El descubrimiento científico como fenómeno comunitario. *Cuadernos de Antropología Social*, 18. Sección de Antropología Social, FFyL - UBA.

Hobsbawm, E. (1968) *Rebeldes Primitivos*. Barcelona, Ariel.

- Hobsbawm, E. (1976) *Bandidos*. Barcelona. Ariel.
- Horvath, R. (1977) Nuevos credos y modernos sacerdotes. *Todo es Historia* nro. 13, pp.55-110.
- Klappenbach, H. (2002) La Psicología en la Argentina en el período de entreguerras. *Saber y Tiempo* nro. 13 . Separata 203.13, pp. 133-162
- Koselleck, R. (2001) *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*. Barcelona, Paidós,
- Kraustofl, E (2002), *San La Muerte. Culto y representación mágico-religiosa de una autoctonía "misionera"*. Posadas. Editorial Universitaria de Misiones.
- Kraustofl, E. (2001) Religiosidad popular e identidad. El culto al Gauchito Gil. *Avá*, 3, Posadas, pp. 121-132.
- Krotz, E. (1987) Utopía, asombro, alteridad: consideraciones metateóricas acerca de la investigación antropológica. En: *Estudios Sociológicos*, V (14): 283-301, México.
- Krotz, E. [1986] (1998) ¿Ciencia normal o revolución científica? Notas sobre las perspectivas actuales de la antropología sociocultural. En: Boivin, M., Rosato, A. y Arribas, V. (Eds). *Constructores de Otriedad. Una introducción a la Antropología Social y Cultural*. Buenos Aires: Antropofagia. Tercera edición. p. 34-47.
- Lázzari, Axel. (2002) Indio argentino, cultura (nacional). Del Instituto Nacional de la Tradición al Instituto Nacional de Antropología. En: Visacovsky, S. y R. Guber (Comps.) *Estilos e historias de trabajo de campo en la Argentina*. Buenos Aires, Antropofagia. Pp.153-201.
- Lazzari, Axel. (2004) Antropología en el Estado: el Instituto Étnico Nacional (1946-1955). En: Neiburg, F. y M. Plotkin (comps.) *Intelectuales y expertos. La constitución del conocimiento social en la Argentina*. Buenos Aires, Paidós. Pp. 203-230.
- Lenton, Diana. (1995) Aportes a la cuestión del contexto en la investigación antropológica". Actas de las III Jornadas de Jóvenes Investigadores en Antropología. Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano, Secretaría de Cultura de la Nación.
- Levi, G. (1993) Sobre microhistoria. En: Burke, P. (ed.), *Formas de hacer Historia*: pp. 119:143. Madrid. Alianza.
- Lewin, D. (2006) Los orígenes de la ciencia antropológica en la Argentina desde fines del siglo XIX hasta los años 40. En: Balazote A, Ramos M y Valverde, S (Eds). *La Antropología y el estudio de la cultura 1. Fundamentos y Antecedentes*. Buenos Aires: Biblos.
- Llobera, J. (1980) *Hacia una historia de las ciencias sociales*. Barcelona. Anagrama.

Madrazo, G. (1985) Determinantes y Orientaciones en la Antropología Argentina.: *Boletín del Instituto Interdisciplinario de Tilcara* 1:13-56.

Margulies, S. (2008). Clase Teórica Unidad IV de la asignatura Historia de la Teoría Antropológica. Facultad de Filosofía y Letras, UBA. Obtenido el día 09/07/2009 desde: <http://campus.filo.uba.ar/course/view.php?id=489+>

Martín, A. (2002) (Agosto 26-27) Carlos Gardel en el mito. En: III Jornadas de Patrimonio Intangible "El espacio cultural de los mitos, ritos, leyendas, celebraciones y devociones", Comisión para la Preservación del Patrimonio Histórico- Cultural de la ciudad de Buenos Aires. Buenos Aires..

Martín, A. (2005) *Folclore en las grandes ciudades. Arte popular, identidad y cultura*. Buenos Aires. Libros del Zorzal.

Martín, A. (et. al.) (2008) El área de estudios de Folklore. Su constitución y desarrollo en Argentina. Resumen presentado en: Segunda Jornada de Investigación y Extensión de Equipos del Programa de Reconocimiento Institucional de la Facultad de Filosofía y Letras. Facultad de Filosofía y Letras, UBA. Buenos Aires.

Martín, E. (2003), "Entre el legado y la inculturación: dinámicas de la *correntinización* de la devoción a la Virgen de Itatí", *Temas de Patrimonio*, 7: *El espacio cultural de los ritos, mitos, leyendas, celebraciones y devociones*, Buenos Aires, pp. 296-312.

Martín, E. (2004), No me arrepiento de este amor.» Fans y devotos de Gilda, una cantante argentina. *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, 6, 6, Porto Alegre, ACSRM, pp. 101-116.

Martín, E. (2007) Aportes al concepto de "religiosidad popular": una revisión de la bibliografía argentina. En: María Julia Carozzi, César Ceriani Cernadas (Eds) *Ciencias sociales y religión en América Latina: perspectivas en debate*. Buenos Aires. Biblos. pp. 61-86.

Masotta, C. (2003). Almas robadas. Exotismo y ambigüedad en las postales etnográficas argentinas. *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano*. n. 19 p.422-440.

Masotta, Carlos. (1993) Cuerpos dóciles y miradas encontradas. Límites del estereotipo en las postales de indios argentinas (1900-1940)". *Revista Chilena de Antropología Visual*. Santiago: Universidad Academia de Humanismo Cristiano n. 3 p.1-16

Massolo, M. (1994). El estudio de la religiosidad popular en Latinoamérica y Europa: perspectivas recientes. En: Frigerio A. y Carozzi M.J. (Eds). *El estudio científico de la religión a fines del siglo XX*. Buenos Aires. Centro Editor de América Latina

Maurici (1977) Entre la duda y la fe: La Madre María. *Todo es Historia* nro. 13, pp.25-54

Menendez, E. (1970) Ideología, ciencia y realidad nacional. En AA. VV, *Ciencias*

Migale L. y de Hoyos, M. (2006) Un breve camino al cielo: los santos populares en la Argentina del fin de milenio. En: Balazote A, Ramos M y Valverde, S (Eds). *La Antropología y el estudio de la cultura 1. Fundamentos y Antecedentes*. Buenos Aires: Biblos.

Nacuzzi, L.R. (2002). Leyendo entre líneas. En: Visacovsky, S. y R. Guber (comps); *Historia y estilos de trabajo de campo en la Argentina*. Buenos Aires: Antropofagia.

Name, M. J. (2008 Agosto 5-8) Desenmarañando historias: un estudio antropológico sobre la configuración inicial de la antropología médica en la Universidad Nacional de La Plata. En: Fronteras de la Antropología. IX Congreso de Argentino de Antropología Social. Misiones.

Ogilian

Ortiz, R. (1992). *Románticos e Folcloristas*. San Pablo: Editorial Olho D'Agua, pp. 11-75.

Traducción

Palleiro, M.I.(2004) Aproximación a las colecciones de narrativa tradicional argentina. En: Arcaro, M.C. (Coord) *Contar y bailar. Recreaciones literarias y trasposiciones coreográficas a partir de la narrativa tradicional*. Pp. 13-99. Buenos Aires. Dunken.

Palleiro, M.I.(comp.).(2008) Yo creo, vos ¿Sabés?. Retóricas del creer en los discursos sociales. Buenos Aires. Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires

Paris, M. (1988) *Corrientes y el santoral profano*. Buenos Aires. Plus Ultra.

Peirano, M. (2006) *A teoria vivida e outros ensaios de antropologia*. Río de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

Perazzi, P. (en prensa) [11, 12 y 13 de noviembre de 2009]. La recepción de la "escuela histórico-cultural" en la antropología argentina. Ponencia presentada en: V Jornadas de Historia de las Izquierdas. ¿Las "ideas fuera de lugar"? El problema de la recepción y la circulación de ideas en América Latina Organizado por el Centro de Documentación e Investigación de la Cultura de Izquierdas en la Argentina (CeDInCI). Instituto de Desarrollo Económico y Social (IDES). Buenos Aires.

Perazzi, P. (Inédito). *Comunidades científicas: la antropología en Buenos Aires, 1935-1975*. Tesis doctoral en Antropología. Buenos Aires. Mimeo.

Perazzi, P. 2003a *Hermenéutica de la barbarie. Una historia de la antropología en Buenos Aires 1935-1966*. Buenos Aires. Sociedad Argentina de Antropología.

Perazzi, P. 2003b. Antropología y nación: materiales para una historia profesional de la antropología en Buenos Aires. *RUNA*, 24. FFyL-UBA. Pp. 83-102.

Podgorny, I (2002) La clasificación de los restos arqueológicos en la Argentina. *Saber y Tiempo* nro. 13 ). Separata 195.13, pp. 5-31

Podgorny, I. (1999). "De la antigüedad del hombre en el Plata a la distribución de antigüedades en el mapa: los criterios de organización de las colecciones antropológicas

del Museo de La Plata entre 1890 y 1930". *Histórica, Ciências, Saúde. Manguinhos*, 6 (1). Pp. 81-100.

Podgorny, I. (2005) "La derrota del genio. Cráneos y cerebros en la filogenia argentina" *Saber y Tiempo*, 5 (20). Pp. 63-106.

Radcliffe Brown, A. R. (1975) *El método de la Antropología Social*. Editorial Anagrama. Barcelona.

Ratier, H. (1986) La antropología social argentina: su desarrollo. En: *Mirándonos desde adentro*. La Plata, Secretaría de Educación de la Provincia de Buenos Aires. S/d.

Reynoso, C. (2006). *Antropología de la Música: De los géneros tribales a la globalización. Volumen I. Teorías de la simplicidad*. Buenos Aires. Editorial SB..

Ricoeur, P. (1995a). *Tiempo y narración I. Configuración del tiempo en el relato histórico*, Madrid, Siglo

Ringuelet, R. (2007) "Une perspective contemporaine de l'anthropologie sociale argentina". *Journal des anthropologues*, 110/111, Association Francaise des Anthropologues.

Roca, A. (1999) Colecciones, exhibiciones y 'extranjeros' en el Museo de La Plata, 1880-00. *El Museo como agente de la construcción hegemónica de la identidad-alteridad*. (Inédito).

Roca, A. (2008) Clase Teórica Unidad V de la asignatura Historia de la Teoría Antropológica. Facultad de Filosofía y Letras, UBA. Obtenido el día 09/07/2009 desde: <http://campus.filo.uba.ar/course/view.php?id=489+>

Schutz, A. (1977) *Fenomenología del mundo social*. Buenos Aires. Paidós.

Silla, R. (2000) La leyenda de San Sebastián en Las Ovejas como percepción nativa del control fronterizo argentino-chileno en el Alto Neuquén. *Revista de Investigaciones Folclóricas*. Vol. 15: 98-107.

Soprano, G. (2006) Continuidad y cambio en los estudios en etnología de poblaciones indígenas contemporáneas y comunidades folk en la facultad de ciencias naturales y museo de la Universidad Nacional de La Plata (1930-1976). *Anuario de Estudios en Antropología Social 2006*. CAS-IDES. Pp. 23-51

Soprano, G. (2007) Configuración de liderazgos y grupos académicos en la investigación antropológica argentina. Análisis histórico centrado en la Facultad de Ciencias Naturales y Museo de la Universidad Nacional de La Plata. 1930-1990. *Primer Congreso Argentino de Estudios Sociales de la Ciencia y la Tecnología*. IEC-UNQ y CEJB-UNSAM. Quilmes, 5 y 6 de julio.

Stagnaro, A. (1993). La antropología en la comunidad científica: entre el origen del hombre y la caza de cráneos-trofeo (1870-1910). *Alteridades*, 3 (6). Pp. 53-65

Stocking, G. W. (1968). Capítulo 9. Franz boas y el concepto de cultura en perspectiva histórica En: *Race, culture and evolution. Essays in the history of anthropology*. Nueva York. The Free Press. Traducción interna para la cátedra de Historia de la Teoría Antropológica.

Stocking, G. W. (1998). *Volkgeist as method and ethic. Essays on Boasian ethnography and the german anthropological tradition. History of Anthropology Volume 8*. Wisconsin. The University of Wisconsin Press. Editado por G. Stocking. (Mi traducción)

Stocking, G. W. (2002) Delimitando la antropología: reflexiones históricas acerca de las fronteras de una disciplina sin fronteras. *Revista de Antropología Social* 11, pp. 11-38.

Thompson, E. ([1976] 1992) Folklore, antropología e historia social. *Revista Entrepasados*, nro. 2, Bs. As.pp. 63-84.

Tirado, F. (2003) *La vigencia de Wundt*. [on line] Athenea Digital nro. 3. pp. 1-7. Obtenido el 20/04/2009.  
de:<http://psicologiasocial.uab.es/athenea/index.php/atheneaDigital/article/viewFile/69/9>

Viazzo, P.P (2003). *Introducción a la Antropología Histórica*. Lima.Pontificia Universidad Católica del Perú. Fondo Editorial.

Wolf, E. (1994) *Europa y la gente sin historia*. Fondo de Cultura Económica. México.

Wright, P. (2003) *Ser católico y ser evangelio. Tiempo, historia y existencia en la religión toba*. Memorias Etnohistóricas del Gran Chaco. PICT 98-4400. Buenos Aires

#### **Fuentes bibliográficas:**

Aguilar, A. (1977). *Miguel Martos y la Difunta Correa*. Editorial Sanjuanina. San Juan 1977.

Ambrossetti, J.B. [1917] (1976). *Supersticiones y leyendas*. Buenos Aires: Siglo Veinte. *Argentina. Evolución de las Ciencias en la República Argentina 1872-1972*. Buenos Aires,

Blache, M. (1988-91). Susana Chertudi. *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología* 13, pp. 5-13.

Bormida, M. (1976). *Etnología y Fenomenología. Ideas acerca de una Hermenéutica del Extrañamiento*. Ediciones Cervantes. Buenos Aires.

Büntig, A. *¿Magia, Religión o Cristianismo?*, Buenos Aires. Bonum.1970.

Cáceres Freyre, J. (1966-1967) El encuentro o Tincunaco. Las fiestas religiosas de San Nicolás de Bari y el Niño Alcalde. *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología*, 6, Buenos Aires, pp.253-338.

Campbell, L. (1978) *Difunta Correa: novela histórica*. San Juan. 1978.

- Centro Argentino De Etnología Americana. (relator). *Antropología. En: Sociedad Científica*
- Cerrutti, R.O. (1965) "San La Muerte". *Revista Selecciones Folklóricas, Codex*. Año 1, nro. 5. Oct. 1965. Bs.As.
- Coluccio, F. (1959). Las fiestas tradicionales. En: Imbelloni, J. (comp.) *Folklore Argentino*. Humanior. Buenos Aires.
- Cortazar, A. (1959). Usos y costumbres. En: Imbelloni, J. (comp.) *Folklore Argentino*. Humanior. Buenos Aires.
- Cortazar, A. (1975) Los fenómenos folklóricos en su contexto humano y cultural. En: *Teorías del Folklore en América Latina*. Biblioteca INIDEF. Caracas (1975). Pp. 47-86.
- Chertudi, S. (1959). Las especies narrativas en prosa. En: Imbelloni, J. (comp.) *Folklore Argentino*. Humanior. Buenos Aires.
- Chertudi, S. (1975), La leyenda folclórica en la Argentina. En: Magrassi, G. y Rocca, M. M. (comp.) *Introducción al Folklore*. pp.165-173. Buenos Aires. Centro Editor de América Latina.
- Chertudi, S. y Newbery S.J. (1978). *La Difunta Correa*. Buenos Aires: Huemul.
- Chertudi, S. y S.J. Newbery (1966-1967), *La Difunta Correa. Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología*, 6, Buenos Aires, pp. 95-178.
- De Arias, H y C. Peñaloza de Varese (1966) *Historia de San Juan*. Editorial Spodoni. Mendoza. n° 474.C/ apéndice de autoridades.
- Dri, R. (2003). *Símbolos y Fetiches Religiosos en la construcción de la identidad popular*. Buenos Aires: Biblos.
- Fernández, A (2003). *Difunta Correa: protectora de los humildes y enfermos*. San Juan
- Imbelloni, J. (1936) *Epítome de Culturología*. Humanior. Buenos Aires.
- Imbelloni, J. (comp.) (1959). *Folklore Argentino*. Humanior. Buenos Aires.
- Jacovella, B. (1959). En: Imbelloni, J. (comp.) *Folklore Argentino*. Humanior. Buenos Aires.
- Lafón, C y Dussel.(1969) Cuaderno Antropológico 4. El catolicismo popular en la Argentina.
- Martos, M. (1997) *Difunta Correa*. Buenos Aires. Argenta Sarlep.
- Menendez, E. (2008), *Conferencia: Las Furias Y Las Penas. O De Cómo Fue y podría ser la Antropología*. Facultad De Filosofía y Letras. Universidad De Buenos Aires. Argentina, del 03 Abr 2008 al 03 Abr 2008.

Miranda (1963) San La Muerte. *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología*, 4, Buenos Aires, pp. 81-93.

Nastri, J. (2005) Guillermo Madrazo: no se puede perder de vista la explotación. *Andes (Salta)* .ene./dic. no.16 Obtenido el 16/10/2009] desde: <[http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1668-80902005000100005&lng=es&nrm=iso](http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1668-80902005000100005&lng=es&nrm=iso)>.

Paredes, Américo (1967) Divergencias en el concepto del folklore y el contexto cultural. En: Magrassi, G. y Rocca, M. M. (comp.) *Introducción al Folklore*. pp 153-163. Buenos Aires. Centro Editor de América Latina.

Pérez Pardella, A. (1975) *La difunta Correa*. Buenos Aires. Plus Ultra.

Raggio, L. (editora): *La transmisión de las teorías antropológicas*. Ficha de la cátedra Historia de la Teoría Antropológica, Departamento de Ciencias Antropológicas, Oficina de Publicaciones de la Facultad de Filosofía y Letras, 2007.

Ratier, H. (1971) *El Cabecita Negra*. Buenos Aires. Centro Editor de América Latina.

Ratier, H. (1971) *Villeros y Villas Miseria*. Buenos Aires. Centro Editor de América Latina.

Ratier, H. (1972) *La Medicina Popular*. Buenos Aires. Centro Editor de América Latina.

Rosa, J. M. (1970) *Rosas nuestro contemporáneo*. Editorial La Candelaria. Buenos Aires.

Victoria, J. (1999) *La Difunta Correa. Testimonios de un milagro de amor*. Libro Latino. Buenos Aires.

Wundt, Wilhelm (1926). Elementos de Psicología de los Pueblos. Bosquejo de una historia de la evolución psicológica de la humanidad. Introducción. En: Tirado, Francisco J. (2003) *La vigencia de Wundt*. [on line] Athenea Digital nro. 3. pp. 1-7. Obtenido de:<http://psicologiasocial.uab.es/athenea/index.php/atheneaDigital/article/viewFile/69/9> el 20/04/2009.

### **Archivos Consultados**

Archivo de la Biblioteca del Museo Etnográfico "J.B. Ambrossetti". "Fichero de Apuntes".

Archivo de la Biblioteca de la Facultad de Filosofía y Letras. Sección "Programas".

Archivo Histórico de la Provincia de San Juan.

## INDICE

INTRODUCCIÓN..... 1

### CAPÍTULOS

1. Encuadres Teórico-Methodológicos: presentación del problema y  
antecedentes.....9

2. Historizar las creencias: Romanticismo, Folklore, Etnología.....25

3. La Antropología y la Historia como problema.....40

4. La influencia del pensamiento alemán y centroeuropeo en Argentina.....59

5. Análisis de las fuentes: Inicios de la carrera y primer plan de estudios.....92

6. La Orfandad de los objetos.....123

Agradecimientos.....135

Referencias Bibliográficas.....136