

CELSO A. LARA F.

Contribución del Folklore al Estudio de la Historia

Guatemala, Centroamérica — EDITORIAL UNIVERSITARIA, 1977

Esta primera edición de **CONTRIBUCION DEL FOLKLORE AL ESTUDIO DE LA HISTORIA**, consta de 2,000 ejemplares en papel pigmentado blanco.

COLECCION PROBLEMAS Y DOCUMENTOS

Volumen 7



© Universidad de San Carlos
de Guatemala

A mis padres

*Jesús Figueroa V. y
Celso Lara C.*

que me enseñaron a amar la sublime
sencillez del arte del pueblo.

INDICE

- 0 INTRODUCCION
- 1 EN TORNO AL PROBLEMA DE LA HISTORIA COMO CIENCIA
 - 1.0 Introducción
 - 1.1 Del objeto de estudio de la Historia
 - 1.1.1 De la objetividad en la Historia
 - 1.1.2 De la finalidad del estudio de la Historia
 - 1.1.3 Del estudio del pasado contemporáneo
 - 1.1.4 De la Historia como ciencia social
 - 1.2 El problema de las fuentes
 - 1.2.1 Tipos de fuentes
 - 1.2.1.1 Fuentes escritas
 - 1.2.1.2 Fuentes no escritas
- Notas al capítulo 1
- 2 APROXIMACION CIENTIFICA AL ESTUDIO DEL FOLKLORE
 - 2.0 Introducción
 - 2.1 Concepto de folklore: su delimitación
 - 2.1.1 El hecho folklórico como fenómeno social
 - 2.1.2 Característica del hecho folklórico
 - 2.1.3 El folklore: patrimonio de las clases populares
 - 2.1.4 Origen y formación del hecho folklórico

2.2 La Folklorología, un conocimiento científico

2.2.1 Bases para su fundamentación

2.3 La Folklorología, una ciencia social

Notas al capítulo 2

3 HISTORIA Y FOLKLORE

3.0 Introducción

3.1 El hecho histórico en el ámbito del folklore

3.2 El folklore como fuente de la Historia

3.2.1 Aplicación del folklore al estudio de la Historia

3.2.2 Posibilidades del folklore como fuente para la Historia nacional

3.2.2.1 Aspectos metodológicos de la aplicación del folklore al estudio de la Historia

3.2.2.2 Especies folklóricas útiles al estudio de la Historia

3.2.2.2.1 Folklore ergológico

3.2.2.2.1.1 alfarería

3.2.2.2.1.2 cerámica

3.2.2.2.1.3 tejidos y textiles

3.2.2.2.1.4 metalistería

3.2.2.2.1.5 madera

3.2.2.2.1.6 pintura

3.2.2.2.1.7 instrumentos de trabajo

3.2.2.2.1.8 comidas y bebidas tradicionales

3.2.2.2.1.9 arquitectura popular

3.2.2.2.1.10 otros hechos folklóricos ergológicos

3.2.2.2.1.11 conclusión

3.2.2.2.2 Folklore social

3.2.2.2.2.1 toponímicos

3.2.2.2.2.2 habla popular y paremiología

3.2.2.2.2.3 instituciones: las cofradías

3.2.2.2.2.4 fiestas y ceremonias

3.2.2.2.2.5 danzas y bailes tradicionales

3.2.2.2.3 Folklore espiritual-mental

3.2.2.2.3.1 literatura folklórica ✓

3.2.2.2.3.1.1 folklore literario en verso ✓

3.2.2.2.3.1.2 folklore literario en prosa ✓

3.2.2.2.3.1.2.1 la leyenda ✓

3.2.2.2.3.1.2.2 historia folklórica y tradición oral ✓

3.2.2.2.3.1.2.3 teatro folklórico

3.2.2.2.3.2 Folklore musical

3.2.2.2.3.2 Folklore mágico-religioso

3.2.2.2.3.4 Conclusión

3.2.2.2.4 Consideraciones finales

Apéndice al capítulo 3: lista de informantes y datos técnicos y sociales

Notas al capítulo 3

4 BIBLIOGRAFIA

0. INTRODUCCION

Este trabajo pretende mostrar las relaciones existentes entre la historia y la folklorología, así como desarrollar un cuerpo de ideas en torno a la utilidad del folklore como fuente histórica.

La existencia de estas vinculaciones no es un descubrimiento novedoso en los terrenos de la historia y la folklorología. Se ha hablado insistentemente de las mismas en los manuales de folklore, en los que se destaca el papel de las tradiciones populares en el estudio de la historia. Pisando, pues, terreno conocido, este estudio se encamina a desentrañar el aporte del folklore latinoamericano como fuente para el estudio de la historia de Guatemala y demás países del continente.

Está dividido en tres capítulos. En el primero se aborda la problemática de la historia como ciencia y se analiza con particular énfasis la cuestión de las fuentes, haciendo hincapié en que el documento escrito no constituye la única fuente del pasado, sino también toda huella dejada por el hombre, incluidas las tradiciones populares.

En el segundo capítulo se entra al análisis del folklore como objeto de conocimiento científico. Allí se discute, en primer lugar, el problema del folklore como hecho social. Luego se plantea el asunto del folklore como cultura de las clases populares. En seguida se discurre sobre las posibilidades de la folklorología como ciencia. Y se cierra el capítulo con un análisis del folklore como ciencia social, independiente de la antropología, la sociología y cualquier otro saber científico.

El capítulo tercero constituye el meollo de este libro. En sus páginas se estudia y evalúa las posibilidades que cada hecho folklórico tiene de ser utilizado como fuente para el estudio de la historia latinoamericana. Se plantea aquí, en primer término, algunas ideas básicas sobre la metodología de la aplicación real del folklore al estudio de nuestra historia, para, en seguida, entrar de lleno al análisis del potencial histórico de cada hecho

folklórico. Me he valido para ello de la clasificación tripartita de la cultura de tradición oral —folklore ergológico, folklore social y folklore espiritual-mental—, de mi experiencia de campo y del análisis detallado de una copiosa bibliografía del folklore latinoamericano.

Tres hipótesis fundamentales se manejan en este trabajo:

- 0.1 Si la historia es una ciencia que estudia el pasado social del hombre, los datos de ese pasado no se encuentran exclusivamente en los documentos escritos sino también en la tradición folklórica y en otras fuentes.*
- 0.2 Si la folklorología estudia fenómenos sociales que tienen hondas raíces en el pasado, puede aportar muchos elementos imprescindibles para la comprensión e interpretación de la historia de un país.*
- 0.3 Si el mayor porcentaje de la población de Guatemala y América Latina es analfabeto y explotado, y por eso mismo no tiene acceso a la educación oficial, el pasado de esta población se transmite a través de hechos folklóricos.*
- 0.4 La historia de carácter tradicional y oral es transmitida, principalmente, a través de los fenómenos folklóricos y populares.*

En cuanto a la metodología empleada, me he valido de la comparación y análisis de la bibliografía más idónea, y de muestras de hechos folklóricos investigados en el campo.

La génesis de este trabajo se remonta a varios años atrás. Desde que centré mi atención en el estudio sistemático de la ciencia de la Historia, fue para mí preocupación constante encontrar nuevas fuentes para el estudio del pasado. Me pareció entonces, y hoy reafirmo este punto de vista, que el testimonio escrito, el documento de archivo, si bien imprescindibles, sólo reflejaban un aspecto del hecho histórico estudiado.

Sistematizando ideas y hurgando en la mente de los viejos pobladores de la bicentennial ciudad de la Nueva Guatemala de la Asunción, el tema medular de este estudio se convirtió en mi trabajo de tesis previo a obtener el grado de licenciado en Historia por el entonces departamento de Historia de la Facultad de Humanidades de la Universidad de San Carlos de Guatemala (1974). Poco queda de esta primera aproximación: el primer capítulo sobre la historia como ciencia, sufrió algunas modificaciones, pero básicamente es el mismo. Pero el segundo y el tercero, fueron escritos varias veces hasta tomar la forma definitiva que aquí ofrezco. Del tercero eliminé la parte

correspondiente al estudio de la historia de los pueblos ágrafos. Suprimí también lo relativo al problema del folklore histórico y algunas ideas sobre la historia de la folklorología, por parecerme que no era el lugar apropiado para discutir estos temas. Del segundo capítulo excluí una pequeña historia de la folklorología en Guatemala. Un tema muy específico y demasiado importante para ser tratado tangencialmente.

Múltiples razones me llevaron a efectuar las modificaciones apuntadas. La investigación folklórica e histórica en el campo, por una parte, y las observaciones de mis colegas, por la otra, me condujeron a afinar, e incluso modificar muchos conceptos.

Las partes fundamentales de este trabajo han sido discutidas y evaluadas críticamente por mis estudiantes de Teoría del Folklore de la Escuela de Historia, Arqueología y Antropología de la Universidad de San Carlos de Guatemala, durante los ciclos lectivos correspondientes a 1975 y 1976. Asimismo, recibí orientadoras observaciones de igual o parecida índole por parte de los alumnos de mis cursos de Etnohistoria y Folklore e Historia del Folklore, que dicté durante 1974 y 1976 en el Instituto Interamericano de Etnomusicología y Folklore (INIDEF), en Caracas, Venezuela, especialmente el aporte de los antropólogos Rolando García Adriansén del Perú, Margarita Bolaños de Costa Rica y Benjamín Yépes de Colombia; de los etnomusicólogos Carlos Galvao de Brasil, Helena Hermo de Argentina, Arturo Chamorro de México y Carlos Coba Andrade de Ecuador; de las historiadoras Carmen Romero y Coralía Hassan de Llorante de Argentina y Panamá, respectivamente; así como del sociólogo venezolano Pastor Ponce. Sus reiteradas críticas sobre puntos medulares del estudio, hicieron que cambiara varias veces lo ya escrito. Por su contribución mi profundo agradecimiento.

También debo agradecer la desinteresada colaboración prestada por el historiador y folklorólogo Roberto Díaz Castillo, director del Centro de Estudios Folklóricos de la Universidad de San Carlos de Guatemala, quien no sólo me hizo valiosas observaciones, sino leyó y corrigió el texto final. Al doctor Miguel Acosta Saignes, de la Universidad Central de Venezuela, quien me estimuló con sus críticas acertadas. A la doctora Isabel Aretz de Ramón y Rivera y al profesor Aivuro Fernaud Palarea, directora y subdirector del Instituto Interamericano de Etnomusicología y Folklore (INIDEF), de Venezuela, con quienes discutí durante largas horas el contenido del presente estudio. Al etnohistoriador Jesús Ernesto Nieto Ocampo, de la Dirección General de Arte Popular de México, quien leyó y comentó agudamente el capítulo tercero. Y a la profesora María A. Ramírez M., quien hizo

constantes y atinadas observaciones al trabajo, sobre todo al capítulo segundo. A todos ellos mi gratitud perenne. Sin su aporte este trabajo no hubiese sido posible. Sin embargo, quiero subrayar que de sus desaciertos, soy el único responsable.

Finalmente, si estas páginas contribuyen a profundizar el estudio de la folklorología y a la búsqueda de nuevas fuentes que permitan estudiar con mayor acierto la historia de los países latinoamericanos, todo esfuerzo invertido estará plenamente recompensado.

C.A.L.

*Nueva Guatemala de la Asunción
Junio 1975 — Junio 1976*

1. EN TORNO AL PROBLEMA DE LA HISTORIA COMO CIENCIA

1.0 INTRODUCCION

El hombre ha demostrado siempre una preocupación constante por su pasado. Esta inquietud la manifiesta en todas sus acciones, desde la forma más sencilla del pensamiento (como lo es el recuerdo de hechos cotidianos y personales), hasta las formas más complejas y elevadas del conocimiento científico.

La humanidad tiene conciencia de la existencia de una estela de acontecimientos, hechos, acciones y pensamientos que han quedado impresos en el tiempo y en el espacio, los cuales constituyen el eje fundamental de su vida colectiva. Debido a ello trata de encontrar la mejor forma de sistematizarlos, comprenderlos y exponerlos coherentemente.

De ahí que todo grupo humano, sin excepción, desarrolle los mecanismos necesarios para hacer perdurar su pasado. A tal grado llega esta inquietud que es consenso general entre las personas desligadas del quehacer científico de la Historia, que ésta tiene como único fin mantener vivo el pasado de una sociedad.

Este anhelo de pasado se encuentra desde los estratos primigenios de la evolución social del hombre, hasta las más complejas civilizaciones. Es imposible, por tanto, sostener la existencia de sociedades ahistóricas. Los pueblos "sin historia" son producto de la conjetura, de la abstracción y del desconocimiento de esa Historia por parte de los historiadores.

Por otra parte, esta necesidad de pasado ha llevado al estudio de la Historia, desde la simple crónica hasta alcanzar en nuestros días el rango de conocimiento científico, pasando por un largo proceso de perfeccionamiento en el cual se le vinculó con las Bellas Artes.

No obstante la metodología y técnicas que el estudio de la Historia ha desarrollado y que fundamentan su valor científico, aún existen algunas

escuelas filosóficas que le niegan tal categoría: se enredan los filósofos idealistas en discusiones bizantinas que tratan de dilucidar la contingencia del hecho histórico, la participación del individuo como motor del mismo, y, fundamentalmente, si las leyes objetivas de esta ciencia pueden o no ser aprehensibles por la mente humana. Dejando de lado disquisiciones de este tipo, es mi particular opinión que el estudio del pasado tiene categoría de ciencia y no de actividad artística, humanística, filosófica o de otra índole. Por ende, sólo es posible aproximarse a la Historia por medio de la ciencia.

1.1 DEL OBJETO DE ESTUDIO DE LA HISTORIA

En primera instancia se puede establecer que el objeto primordial de la Historia es el pasado. Tanto en la cultura occidental como en otras, la Historia significa indagación del pasado. Búsqueda de raíces. Ahora bien, ¿qué tipo de pasado es el que preocupa a la Historia? : ¿el pasado individual o el pasado colectivo?

En principio es indudable que es el pasado colectivo el que preocupa a la Historia, el de los hombres viviendo en sociedad y no solamente la vida de los grandes héroes, desarraigada de su marco social.

Sin embargo, también se ocupa la Historia de aquellos individuos que por las peculiaridades de su carácter han influido en los destinos de la sociedad. Pero el papel que el individuo juega en la Historia ha de comprenderse dentro del contexto social que le corresponde. Un hombre sólo no hace historia, a menos que se lo permita el grado de desarrollo de las relaciones sociales (Plejanov, 1969: 58).

Muchas opiniones se han emitido en torno a este punto. J. Huizinga, por ejemplo, dice que en Historia no es el individuo el importante "sino los hombres, en general". Y agrega "a la Historia no le interesa lo que mantiene la cohesión interior del hombre, el principio psicosomático de su conducta, sino lo que engarza a unos hombres con otros, las relaciones entre los hombres" (Huizinga, 1946: 59)¹. Esencialmente son las relaciones existentes entre los hombres, en el tiempo y en el espacio, las que preocupan al estudioso del pasado. Al darse estas relaciones entre hombres, se desarrollan esencialmente como relaciones sociales que pueden manifestarse en diferentes formas: relaciones de producción, relaciones de clase, relaciones políticas, etc. Al estudio de estas relaciones, su interrelación, su origen y desarrollo a través del tiempo y el espacio es a lo que se dedica la Historia.

A la ciencia en general, y por ende a la Historia, no le atañen los hechos individuales particulares, sino los fenómenos colectivos, los hechos

generalizadores: los hombres como producto individual y de su sociedad que han dejado huellas a través de las cuales se les estudia.

El historiador Marc Bloch sostiene que el objeto de la historia es básicamente el pasado, bien sea éste de corta o de larga duración (Bloch, 1965: 38-46).

Pero, si bien la Historia es el estudio del pasado, según el mismo autor, desde mediados del siglo XIX con Michelet y Fustel de Coulanges, su objeto se ha desplazado hacia los hombres. Agrega Bloch que su preocupación ha sido "esencialmente el hombre, mejor dicho: los hombres" (Ibid.: 24-25). De lo que se colige que tras las fuentes de la Historia se quiere aprehender a los hombres, explicarse el desarrollo de su sociedad y poner al descubierto las raíces profundas que unen a todos los miembros de una sociedad concretamente determinada.

Finalizando el siglo XIX, Langlois y Seignobos vislumbraban la necesidad de emprender un estudio del pasado que tuviera como eje central la sociedad, dejando de lado los gruesos tratados de Historia política y militar (Langlois y Seignobos, 1972). Los autores reconocen que el estudioso que no logra tomar conciencia de esta condición *sine qua non* del historiador, no pasa de ser, en el mejor de los casos, un erudito lleno de sabiduría, pero nunca un Historiador. El investigador del pasado trata, en todos los casos, de aprehender al hombre en toda su dimensión a lo largo de sus indagaciones.

Por lo tanto, el hombre social debe ser el epicentro del estudio de la Historia. Al respecto, Juan Brom indica que el objeto de la Historia es esencialmente el estudio del hombre en relación con su pasado y su comunidad. De ahí que deba hacerse énfasis en el hombre colectivo, en la comunidad humana (Brom, 1972: 20). Me parece convincente cuando afirma que "la ciencia de la Historia nos proporciona una comprensión, por más avanzada, más precisa y ajustada a la realidad, de las leyes del desarrollo social. Esta comprensión, esta 'conciencia histórica' nos permite intervenir consciente y eficazmente en nuestro propio desarrollo, parecida a como el conocimiento científico de la naturaleza nos permite intervenir en ésta en el sentido que consideramos útil" (Brom, 1972: 30).

La Historia hace poseedores a los hombres de las herramientas necesarias para transformar la sociedad. No basta conocerla e interpretarla. Es necesario transformarla. El estudio científico del pasado muestra las alternativas para llevar a cabo tal cambio.

De lo anterior se infiere que es imposible la formación de una conciencia nacional sin el conocimiento de nuestra historia, de nuestro pasado mutuo y de los lazos que nos unen como pueblo.

Lucien Febvre, por su parte, piensa que el hombre en sentido colectivo es el objeto de la historia y agrega que "dicho hombre es para la Historia lo que la roca para el mineralogista, el animal para el biólogo, las estrellas para el astrofísico: algo que explicar, que hay que entender. Y por tanto, que hay que pensar" (Febvre, 1970: 179-180).

Al no lograr interiorizar en el hombre social a través de los hechos del pasado, el historiador se convierte en un cronista, quedando anulada su labor como tal.

Labrousse también aboga por el estudio de los hechos sociales en el pasado. "La Historia —reflexiona— debe ser ante todo la Historia de los hechos colectivos, en la cual se inserta, por supuesto, la historia de los individuos" (Labrousse, 1962: 22). Es decir que, como apuntaba al principio de este inciso, el análisis de los hechos colectivos que tanto preocupa a la Historia, no puede llevarse al grado que se deseche lo particular, y sobre todo, a los individuos que de una u otra manera han influido en el devenir de los hechos históricos. Pero, como subraya Plejanov, la posibilidad de la influencia social del individuo está condicionada por la organización de la sociedad y por la fuerza del carácter y talento del individuo (Cfr. Plejanov, 1969: 55-74). De manera que en Historia el individuo y el hecho singular son aprehendidos y estudiados en función de la sociedad de que forman parte, y no desligados de ella.

Para citar un ejemplo, cuando Carlos Marx analiza el desarrollo de la revolución de 1848 en Francia, recurre a nombres, fechas y lugares, pero interaccionados como parte de lo social. No arrancados, aislados, como los ha estudiado, y estudia aun la historia tradicional, para la cual el hombre en singular, el caudillo, determina los procesos históricos. La Historia, como afirma Fernand Braudel, se le presenta al hombre como un espectáculo fugaz, móvil, formado por una trama de problemas intrínsecamente mezclados, lo que ofrece una multitud de aspectos diversos y contradictorios. Cuando la historia tradicional los expone sin interpretación, como una historia-relato, no hace más que presentar imágenes frágiles del pasado, acontecimientos aislados y hechos sin humanidad. Por eso hay que estudiar las realidades sociales que permitan comprender esa trama de complejidades. Braudel recomienda el estudio de esas realidades sociales representadas en las relaciones establecidas entre los hombres, reflejadas en las instituciones y en las civilizaciones, entendidas éstas no como marco para la actuación de grandes héroes, sino como movimientos netamente sociales.

Braudel arguye que la historia debe ser esencialmente social, colectiva, pero tampoco puede olvidar los movimientos profundos de cada hombre (Braudel, 1970: 25-43)².

Por su parte Marcos Baskin apunta que, siendo la historia una de las ciencias sociales más importantes, su objetivo básico es "investigar el desarrollo de la sociedad humana desde los tiempos primitivos hasta la actualidad" (Baskin, 1967: 11). Walsh comparte también esta opinión (Walsh, 1970: 31). Finalmente, Braudel insiste en que la "Historia (. . .) es el estudio de lo social, de todo lo social, y por lo tanto del pasado, y también por tanto, del presente, ambos inseparables" (Braudel, 1970: 115). De ahí que la Historia sea el estudio del presente por el análisis y comprensión del pasado.

Las opiniones anteriormente consultadas se pueden globalizar en un solo concepto: la preocupación fundamental del estudio del pasado es el hombre social. Por ende, es lícito arribar a la siguiente conclusión general: el objeto de la Historia es analizar los hechos de los hombres, de las sociedades humanas en el pasado, para la comprensión y transformación profunda de dichos conglomerados humanos en el presente.

1.1.1 DE LA OBJETIVIDAD EN LA HISTORIA

Este es un punto teórico de singular importancia y muy controvertido en el estudio de la Historia.

El especialista se acerca al objeto de su conocimiento a través de las huellas del pasado, de las impresiones dejadas por los hombres en el tiempo y en el espacio. Y, ante un hecho histórico concretamente determinado debe asumir una actitud, la cual debe ser necesariamente científica, en el sentido de ser objetiva: no distorsionando o fragmentando el hecho de manera que únicamente responda a sus propios intereses personales, o bien imponiéndolo a las hipótesis que está manejando.

El historiador investiga sus fuentes. Se aproxima a ellas sin tener prejuicios en su contra; las evalúa imparcialmente, registrando todo dato útil a su estudio³.

Una vez aprehendidos objetivamente los hechos, el historiador estará en capacidad de analizarlos e interpretarlos. Efectuado este análisis es idealista pedirle al historiador no expresar sus puntos de vista sobre lo estudiado. Su interpretación dependerá del método científico utilizado, pero sus datos deben reflejar objetivamente la realidad histórica presente en las fuentes consultadas.

Lo expresado en párrafos anteriores debe quedar claro para el historiador y para todo científico: su deber es proceder objetivamente con los hechos. Presentarlos tal cual son, no como una triste añoranza de un pasado que ya no volverá, ni eligiendo unos y desechando otros para probar

por la fuerza lo que se ha propuesto, porque "la función del historiador —como lo afirma Carr— no es ni amar el pasado ni emanciparse de él, sino dominarlo y comprenderlo, como clave para la comprensión del presente" (Carr, 1967: 34).

Aquí, entonces, la palabra clave es comprender. En la medida en que se aprehendan los hechos y no se los distorsione, se aproximará el historiador a un conocimiento del pasado más valedero y más real, en una palabra, más objetivo. Por tanto, si al final de esta discusión he llegado a la conclusión que la Historia es el estudio del pasado de los hombres y de las sociedades, entonces, surge la siguiente interrogante: ¿Se queda este estudio en el simple conocimiento del hecho o persigue alguna finalidad?

1.1.2 DE LA FINALIDAD DEL ESTUDIO DE LA HISTORIA

En primer lugar, se puede apuntar que el estudio de los hechos históricos por los hechos mismos ha tenido partidarios decididos (De Michelis, 1948: 14 y sigs.). El conocimiento por sí solo era la preocupación única del historiador (Valcárcel, 1952: 21-24), dejando de lado la tarea de interpretación. Como consecuencia aparecieron los gruesos volúmenes, tan conocidos, de historia política y militar cargados de hechos, nombres y batallas, sin el menor acento interpretativo⁴.

No obstante el vigor que todavía tiene esta corriente, la Historia no es, ni por asomo, lo que los historiadores tradicionales pretenden.

La Historia no es ésto. No es cronología ni lista de acontecimientos. Si así lo fuera, el estudio del pasado no tendría ningún sentido. "El Historiador no puede quedarse en el estudio del pasado por el pasado mismo", afirma el historiador venezolano Blanco Muñoz, agregando que "en la medida en que el estudio histórico se proyecte hacia la problemática general del presente y el porvenir logrará adquirir un verdadero carácter objetivo y a su vez revolucionario y transformador." (Blanco Muñoz, 1972: 96-97). Esta proyección del pasado sólo puede lograrse con la interpretación y utilización del material estudiado. Los hechos del pasado sólo cobran sentido y coherencia cuando se someten a la luz de la interpretación científica, basada en los datos objetivos que la investigación de archivo y de campo proporcionan. El historiador debe estar en capacidad de comprender los hechos que estudia para encontrar el meollo, la razón y el por qué yacente en determinados momentos del pasado.

Ya Langlois y Seignobos, a finales del siglo XIX, advertían a los historiadores lo estéril que era la tarea de repetir datos sin ningún intento de

interpretación (Langlois y Seignobos, 1972: 236 y sigs.). De ahí que el énfasis de los historiadores actuales se haga en la interpretación de los hechos investigados (Cardoso, 1973: 1-39), dejando de lado toda repetición tediosa de anécdotas y hechos circunstanciales.

Desde los estudios de Carlos Marx y Federico Engels, la Historia se ha ido convirtiendo paulatinamente en el conocimiento científico y objetivo del pasado. Es necesario, por tanto, como lo afirma Blanco Muñoz, la realización de un nuevo tipo de historia, en el sentido de ser escrita para que sirva al hombre en su vida diaria. De ahí la importancia de la conjugación de la práctica y la teoría en todo estudio de ciencia social.

En suma, si la historia hace énfasis en la interpretación no es más que para comprender por medio del pasado los hechos del presente y lograr, en la medida de las posibilidades, trazar proyecciones para el futuro, a fin de transformar la naturaleza y la sociedad y conseguir un mundo más justo, digno y humano. El conocimiento del pasado debe tener "como meta contribuir a la solución de la problemática del presente y del porvenir" (Blanco Muñoz, 1972: 95). Por ello es función importante de la historia "organizar el pasado en función del presente: eso es lo que podría denominarse función social de la Historia" (Febvre, 1970: 245). Además, "si el historiador es fiel a la Historia y a su historia, transmite verdades, siempre y cuando éstas provengan de un riguroso análisis del hecho histórico" (Lemmo, 1973: 13). Por ende, es necesario comprender la realidad histórica mediante el conocimiento científico y el análisis, no mediante la mera descripción.

La Historia sólo podrá ser útil, real y verdadera, cuando aplique el método científico y analice, aprehenda, comprenda e interprete los hechos del pasado de una sociedad concretamente determinada.

Después de este análisis puedo afirmar, en conclusión, que el objeto de la Historia es el estudio e interpretación del pasado de una sociedad con criterio científico, y cuyo fin es comprender el presente para planificar y transformar el futuro de la misma.

1.1.3 DEL ESTUDIO DEL PASADO CONTEMPORANEO

La historia tradicional niega todo acercamiento al pasado contemporáneo. En la añeja cátedra facultativa se repite con insistencia que sólo es posible estudiar un hecho histórico transcurridos, como mínimo, cincuenta años de su realización. Varias razones se aducen para fundamentar tal posición:

1. Peligro de su objetividad por parte del estudioso, pues por estar los hechos acaecidos muy cercanos, son susceptibles de ser abordados con pasión partidista o personal.

2. Muchos protagonistas de los acontecimientos están aún vivos y podrían salir afectados por el análisis histórico, causándoles serios problemas.

3. No es posible conseguir todas las fuentes necesarias para el completo estudio de un hecho contemporáneo.

4. El pasado es objeto del historiador, el presente del periodista.

Ante estas afirmaciones surge una interrogante: ¿cuál sería, entonces, el parámetro, la medida, que divide el presente del pasado? ¿Dónde acaba el uno y principia el otro?

No se puede ser taxativo en este asunto:

El pasado principia inmediatamente después de haber concluido un hecho: unas horas atrás, ayer, la semana pasada, por tanto, susceptible de ser abordado por el historiador. Un hecho contemporáneo ya forma parte de su campo de estudio.

En relación a las limitaciones enunciadas en párrafos anteriores, puedo decir lo siguiente:

El problema de la subjetividad también se presenta en el análisis de un pasado lejano. La objetividad del análisis depende del historiador, de su acercamiento científico a las fuentes, de su técnica y metodología. El empleo del método científico le permite desechar su pasión e inclinación personal por determinado acontecimiento. En cuanto a la susceptibilidad de los actores de la historia, creo que no debe ni siquiera ser tomada en cuenta por el historiador. La Historia no se escribe para que le gusto o disgusto a determinada persona. No es ése precisamente el objeto de estudio del pasado.

Y sobre la mencionada escasez de fuentes en la Historia moderna, censos, anales, anuarios, distintos medios de comunicación social, etc., pueden proporcionar una visión amplia del hecho a estudiar. Acuciosidad y perseverancia en la búsqueda de las fuentes es el mejor consejo para el historiador de los hechos contemporáneos⁵.

En el mismo orden de ideas hay que mencionar que muchos historiadores como Julio César, Voltaire, Guizot, para mencionar algunos, fueron participantes en los hechos que luego historiaron y sistematizaron y que hoy se tienen por muy lejanos, pero que, sin embargo, fueron acontecimientos contemporáneos. Para Julio César, la Guerra de las Galias no podía ser más que presente.

La participación del historiador en los acontecimientos de su tiempo le permiten comprender mejor ese tiempo; de ahí que sea tan acertada la

opinión de Jean Bruhat, "siempre le faltará algo al historiador que se contenta con vivir en su tiempo y que no vive su tiempo" (Bruhat, 1962: 20).

De manera que el estudio del hecho contemporáneo no está vedado al historiador. Es imposible comprender a cabalidad el presente, si no se emprende un esfuerzo por aproximarse al pasado inmediato.

1.1.4 DE LA HISTORIA COMO CIENCIA SOCIAL

Un punto que suscita acalorada discusión en el medio historiográfico, es la ubicación de la Historia en el contexto general de la ciencia.

Usualmente se la sitúa entre las humanidades, aislándola de otros estudios afines. No comparto tal posición. Sostengo que por definición y por el objeto de estudio al que se dedica, la Historia forma uno de los más importantes engranajes de las ciencias sociales.

La Historia es, pues, una ciencia social, ya que estudia el pasado social del hombre. El análisis del pretérito abarca relaciones eminentemente sociales: económicas, políticas, culturales, etc., y si dichas relaciones en la realidad concreta no se presentan aisladas, tampoco pueden ser estudiadas en igual forma.

La Historia está estrecha e inseparablemente vinculada con los problemas económicos, sociológicos, antropológicos, folclorológicos, políticos, etc. Forman un todo indivisible porque la realidad, el mundo social del hombre es un todo, una unidad imposible de fragmentar. Ya Langlois lo decía a finales del siglo XIX⁶ y modernamente, los científicos sociales no dudan de incluir a la Historia como un instrumento metodológico de primera importancia para la comprensión de los fenómenos sociales.

La Historia no puede ser desmembrada del tronco común de las ciencias sociales, ya que todas estudian el mismo campo con especialización de objetivos. Por ende, el trabajo aislado ha terminado. En estos momentos las tendencias más aceptadas tratan de vincular la Historia al campo de las ciencias sociales en conjunto. "Ahora es el momento de las investigaciones colectivas, donde varios especialistas pueden aportar sus ideas", dice Lucien Febvre. El historiador puede ayudar en el plano superior al economista o al folclorólogo, especialmente señalando "las relaciones entre el problema planteado y el conjunto de problemas históricos del momento en que se formulan" (Febvre, 1970: 92).

La Historia, por otra parte, para llenar su cometido utiliza el método científico aplicado a sus objetivos en particular, y hace uso de muy

diferentes fuentes para proveerse de los datos básicos de análisis.

A continuación trataré de abordar este asunto fundamental: las fuentes.

1.2 EL PROBLEMA DE LAS FUENTES

Para emprender el estudio de la Historia se recurre, en primer término, a las fuentes en donde se encuentra la materia básica con la que el historiador ha de trabajar. El tratamiento de las fuentes es la operación primaria de la investigación histórica. Es en ellas en donde se encontrará el material básico para la comprensión del pasado. No obstante la importancia otorgada a las fuentes, el historiador no puede hacer uso de éstas tal y como se le presentan; previamente tiene que llevar a cabo su análisis crítico⁷. El estudioso del pasado no puede confiar ciegamente en lo que la fuente ofrece, como Ranke y sus sucesores pretendían enseñar. Para ellos la confianza en el documento, en la fuente escrita, era contundente, pero como reflexiona Commager, "los documentos no hablan por sí mismos, hablan por nosotros" (Commager, 1967: 89); y para lograr que el documento hable, el historiador tiene que tratarlo con reserva. Criticarlo desde un punto de vista científico.

Esta evaluación es fundamental para cualquier estudio del pasado (Bloch, 1965: 64-73; Walsh, 1970: 15; Sánchez Albornoz, 1974: 43-49), de ahí que análisis y crítica sean los primeros puntos fundamentales del problema tratado. Sin embargo, en este acercamiento crítico, debe existir un punto medio, como lo recomienda Bloch, porque llegar a la fuente escépticamente es tan dañino como hacerlo crédulamente.

La valoración de cualquier fuente histórica contiene, en su esencia, dos aspectos:⁸

1. La crítica externa que comprende la ubicación del momento histórico en el cual ha sido elaborada la fuente o registrado el acontecimiento;

2. La crítica interna que constituye el análisis de la autenticidad de la fuente.

La aplicación de estos dos criterios se hace indispensable en el quehacer diario del investigador del pasado, porque las fuentes no constituyen la Historia en sí y por sí, sino únicamente representan la materia prima con la cual el historiador trabaja. Las fuentes no hablan por sí mismas; es el historiador guiado por el método científico el que puede interrogarlas y hacerlas hablar⁹.

A lo anterior hay que agregar que el historiador nunca tiene a su alcance todas las fuentes necesarias para estudiar y entender un hecho del pasado. La

permanencia de las mismas depende de circunstancias que le son ajenas.

Las fuentes que han permanecido en el tiempo y en el espacio no han sido seleccionadas por su importancia. Unas han quedado, otras han desaparecido. Es un deber del historiador, entonces, buscar todo tipo de dato para completar su estudio.

Debido a que las fuentes constituyen la materia prima por medio de las cuales se llega al hecho histórico, la aproximación del historiador será, necesariamente, indirecta. Se llega al acontecimiento a través de las fuentes, lo que, sin embargo, en ningún momento resta validez científica al conocimiento histórico.

Si este punto es tan importante, ¿cómo se define una fuente histórica?

En términos generales puedo decir que cualquier hecho que hable del pasado social de los hombres puede ser considerado como una fuente histórica. Todo tipo de huella del pasado es fuente histórica en el sentido en que lo sostiene Juan Brom: "todas las huellas dejadas por la actividad del hombre, ya que todas ellas, correctamente estudiadas, proporcionan datos acerca del desarrollo de la sociedad humana a través del tiempo" (Brom, 1972: 32-33). Y como afirma Kirn, hay una variedad infinita de fuentes, "textos, objetos o hechos de los cuales se puede obtener algún conocimiento del pasado" (Kirn, 1961: 31).

Por tanto, es un criterio demasiado estrecho sostener que el documento escrito es la única fuente de la Historia. Actualmente, con el descubrimiento de distintos tipos de fuentes, se abren múltiples posibilidades de estudio profundo del pasado.

1.2.1 TIPOS DE FUENTES HISTORICAS

1.2.1.1 FUENTES ESCRITAS

Comprende todo documento escrito en relación a un hecho histórico determinado, y pueden ser de índole oficial, tal el caso de los documentos gubernamentales, eclesiásticos o municipales; particular como cartas, memorias; o de cualquiera otra como crónicas, periódicos, pasquines, etc.

El siglo XIX, decisivo para el progreso de los estudios de la Historia, hizo del documento escrito un fetiche. Se decía entonces que sólo el documento podía proporcionar datos certeros¹⁰. Sin embargo, como ya lo he apuntado, los documentos por sí solos no constituyen historia, tienen que ser criticados e interpretados.

El fetichismo por la escritura llegó a tal extremo que se constituyó en el

patrón por medio del cual se dividió, sin tomar en cuenta otros criterios más consistentes, a los pueblos que pertenecían a la prehistoria (los que carecían de ella), y a la protohistoria, los que de alguna manera sí la poseían, cerrando así la posibilidad de acercamiento a otro tipo de fuente.

Actualmente este criterio ha variado fundamentalmente. El historiador moderno comprende que si bien el documento escrito es importante, la información que proporciona sólo es un punto de vista, el del que elabora o manda a elaborar el documento. Es más que intencional. Presenta el documento escrito tal orientación predeterminada que múltiples veces el sentido crítico del historiador no puede desentrañar la verdad del caso.

Blanco Muñoz indica que tal fetichismo ha sido llevado al extremo de no permitir al historiador trascender los datos que le proporciona la fuente escrita. Incapaz de leer entre líneas, de abordar críticamente los materiales, el estudioso "cree hallar en el pasado (escrito) todo el saber necesario, convirtiéndose simplemente en un buen archivero" (Blanco Muñoz, 1972: 49). Para el verdadero historiador el documento sólo es el punto de partida. De ahí a la interpretación hay mucho camino escabroso que debe ser recorrido.

Si bien la escritura es importante, tiene que ser complementada con el examen crítico de otras fuentes, que precisamente son las no escritas, y a las cuales pocos historiadores se han acercado.

1.2.1.2 FUENTES NO ESCRITAS

Se entiende por fuentes no escritas aquellas que no tienen ninguna relación con la escritura, sea ésta ideográfica o pictográfica. Son las fuentes menos utilizadas por la historia tradicional.

Si bien es cierto que algunos historiadores están conscientes de su importancia, poco las han aprovechado: Carrera Damas, por ejemplo, señala que la historiografía Venezolana ha trabajado poco con ellas, siendo la iconografía y la numismática las más utilizadas en ese país (Carrera Damas, 1972: 73).

Para Lucien Febvre la Historia se hace con documentos escritos, pero recalca que "también puede hacerse, debe hacerse, sin documentos escritos, si éstos no existen. Con todo lo que el ingenio del historiador pueda permitirle utilizar para fabricar su miel, a falta de las flores usuales. Por tanto con palabras. Con signos. Con paisajes y con tejas. Con formas de campo y malas hierbas (. . .). En una palabra: con todo lo que siendo del hombre depende del hombre, sirve al hombre, expresa al hombre, significa la

presencia, la actividad, los gustos y las formas de ser del hombre" (Febvre, 1970: 232).

Bloch, por su parte, advierte que si bien los hechos del pasado no pueden modificarse, el conocimiento científico de ese pasado, la ciencia que lo estudia, sí puede cambiar; está en constante progreso y perfeccionamiento; de ahí que el estudio de las creencias, ritos y otros hechos populares puedan servir de mucho para el análisis histórico (Bloch, 1965: 49-50).

Ante las dificultades que presentan las fuentes escritas del siglo XIX para el estudio de la historia hispanoamericana, Magnus Mörner aconseja ampliar el punto de vista del historiador hacia nuevas perspectivas, aplicando, en el ambiente rural latinoamericano, métodos de análisis de tradiciones populares como los utilizados por Jan Vansina y Nathan Watchel (cfr. *infra.*, capítulo 3). Mörner concluye que para un mejor conocimiento del siglo XIX en Latinoamérica, "habría que preservar y analizar críticamente las reminiscencias de interés para la historia social, que se han preservado de la vida diecinueve, gracias a los folkloristas o de otra manera" (Mörner, 1974: 10).

Asimismo, Valcárcel indica que mucho conocimiento histórico puede obtenerse mediante la tradición oral: "expresiones poéticas, fábulas, leyendas, sentencias, refranes" (Valcárcel, 1952: 33). Y el conocimiento de esta tradición oral, de la que habla Valcárcel; las tejas, paisajes y formas de campo a los que se refiere Febvre, lo proporciona, como lo reconoce Mörner, la folklorología.

Los aportes de la ciencia del folklore a la comprensión del fenómeno histórico tiene reconocida importancia. Constituye junto con la arqueología y demás ciencias sociales, fuentes de primer orden y no disciplinas auxiliares de la Historia, como pretende y enseña la historiografía tradicional.

Resulta evidente que el uso de otras fuentes enriquece el conocimiento del pasado: la documentación sociológica, los datos económicos, la localización geográfica, social y física. Los proporcionados por la investigación etnográfica, etnomusicológica, antropológica y demográfica aportan luces de valor incalculable para el historiador.¹¹

De ahí que sólo examinando el hecho histórico en su totalidad, se pueda tener de él una idea retrospectiva más exacta.

Siguiendo a Gordon Childe, opino que la información arqueológica, folklorológica y la que cualquier otra ciencia social en particular proporcione, "constituyen documentos históricos por derecho propio y no una mera aclaración de los textos escritos". Childe agrega que un arqueólogo

“al igual que cualquier otro historiador trata de reconstruir el proceso que ha creado el mundo humano en que vivimos y a nosotros mismos en tanto somos criaturas de nuestro tiempo y nuestro ambiente social” (Gordon Childe, 1972: 9).

En relación al folklorólogo, creo y sostengo que el científico de las tradiciones populares descubre en sus investigaciones muchos elementos útiles para el estudio de un tópico histórico en particular. La tradición, que es un genuino tipo de pasado, atesora infinidad de materiales, tanto ergológicos como espirituales, que, por sus propias características, en un tiempo fueron presente y ahora permanecen vivos entre las clases populares de una sociedad concretamente determinada¹². Por tanto, los hechos folklóricos, como portadores de tradición, son fuentes históricas vivas que hablan de un pasado y un presente entrelazados indisolublemente.

De manera que, todas las ciencias sociales pueden ser útiles al estudio de la Historia, siempre y cuando el historiador sepa interrogar y aplicar sus aportes. Depende de la capacidad del científico el buscar en las fuentes la verdad histórica. Todo hecho social, producto del hombre, es una fuente que ofrece datos de primera importancia en la reconstrucción del hecho histórico.

Por ende, sólo cuando los historiadores tomen conciencia de la riqueza de datos que proporcionan las otras ciencias sociales, se llegará a elaborar una historia más completa y más humana.

NOTAS AL CAPITULO 1

- 1 Huizinga hace una marcada distinción entre el conocimiento del hombre como ser biológico, y el que estudia su comportamiento social. Para el autor son estamentos aislados, sin conexión alguna. Sin embargo, no existe tal divorcio profundo entre las ciencias que estudian al hombre biológico y social. El hombre es una sola unidad, y si se pretende comprenderlo a cabalidad, debe estudiársele como una totalidad, íntegramente y no fragmentado. Por razones de método y objetivos las ciencias enfocan un hecho particular del hombre. Pero el objetivo general que engloba a todas es comprender y aprehender al ser humano viviendo en sociedad.
- 2 La tendencia general en los estudios actuales de Historia es la de abandonar el análisis del hecho aislado, del hecho singular en sí mismo, para pasar a estudiar globalidades. De ahí que el historiador de hoy pretenda ser cada vez más economista, sociólogo, antropólogo, etnólogo, psicólogo, lingüista, folklorólogo, en una palabra, un científico social.
- 3 Bloch advertía ya que la Historia no juzga ni escoge los hechos, sino comprende las causas y razones que hay tras determinados acontecimientos humanos: en este caso, hechos del pasado (Bloch, 1965: 111-112). Pero esta actitud de no juzgar, que apunta Bloch, no implica un juicio de valor: se refiere a la honestidad con que el historiador debe encarar sus fuentes, sin distorsionarlas.
- 4 La mayor parte de la historiografía latinoamericana (y la guatemalteca no escapa a ello), sigue empecinada en escribir este tipo de historia: nombres, lugares y fechas es lo que aún buscan los historiadores. Los ensayos de historia interpretativa son muy escasos todavía.
En Guatemala se destacan los trabajos de nuevos historiadores: Severo Martínez, Augusto Cazali, Roberto Díaz Castillo, Jorge Luján Muñoz y Julio Castellanos Cambranes, que buscan la interpretación de la historia, dejando de lado la descripción estéril.
- 5 Labrousse encara así el problema: "Así, pues, la historia de nuestra época, la historia de hoy, puede ser escrita. Es evidente, sin embargo, un gran peligro en escribirla de inmediato, en escribirla en caliente. Y ese peligro salta a la vista. Es el de la deformación pasional en la descripción de los hechos. La descripción debe ser proba, ajustada. La interpretación debe ser libre. Podemos temer, naturalmente, no abordar el hecho del día con idéntica imparcialidad que el acontecimiento más lejano. Y es por ello que la gran garantía, la única a mi modo de ver, es el espíritu de libre examen (...). Es el respeto del pluralismo de los puntos de vista. Sólo una atmósfera indispensable de libertad intelectual puede ofrecer sus verdaderas posibilidades a estudios de este género" (Labrousse, 1962: 21).
A su vez, Braudel opina que, siendo la preocupación de la Historia el estudio de lo social, de todo lo social, y por tanto del pasado, como también del presente (Braudel, 1970: 115), "La Historia es entonces —concluye— el estudio del presente por el estudio del pasado" (Ibid.: 205).
- 6 "Es la Historia —dice Langlois— elemento indispensable para el acabamiento de las

- ciencias políticas y sociales (...) porque la observación directa de los fenómenos sociales (en situación estática) no basta para construir estas ciencias, y hay que añadir el estudio del desarrollo de estos fenómenos en el tiempo, es decir, su historia" (Langlois y Seignobos, 1972: 236).
7. Langlois y Seignobos opinan al respecto que "el trabajo histórico es crítico por excelencia" (Langlois y Seignobos, 1972: 54). Walsh por su parte, aunque filósofo, advierte que un historiador no admite todo lo que dicen las fuentes, su actitud es siempre crítica; de ahí que, según el autor, los datos de la Historia siempre deben ser comprobados, nunca simplemente expuestos (Walsh, 1970: 15).
 8. Este tipo de crítica puede ampliarse (Langlois y Seignobos, 1972: 55-56); (Bloch, 1965: 65-108); (Lemmo, 1970: 8-15), etc.
 9. Kirn apunta que "las fuentes son para el historiador lo que los originales para el historiador del arte" (Kirn, 1961: 22); lo que quiere decir que la fuente histórica es tan importante que sin ellas el conocimiento del pasado probablemente fuese imposible. Por tanto, un aspecto fundamental en la formación del historiador, es el aprendizaje de las técnicas para buscar y evaluar sus fuentes.
 10. "La Historia —opinan Langlois y Seignobos, dignos representantes de este siglo—, se hace con documentos. Los documentos son las huellas que han dejado los pensamientos y los actos de los hombres de otros tiempos". Y agregan: "nada suple a los documentos y donde no los hay, no hay historia" (Langlois y Seignobos, 1972: 17).
 11. Este punto toca directamente el planteamiento de la unidad de las ciencias sociales; así como a la investigación integral multidisciplinaria que deben emprender los científicos sociales.
 12. Sobre la aplicación de los fenómenos folklóricos al estudio de la historia, motivo medular de este trabajo, me extenderé en el capítulo tercero.

2. APROXIMACION CIENTIFICA AL ESTUDIO DEL FOLKLORE

2.0 INTRODUCCION

Así como el hombre necesita crear mecanismos para preservar y transmitir su pasado colectivo, necesita también conservar y transmitir sus manifestaciones tradicionales.

Desde los estudios más tempranos de su evolución social, el hombre, consciente o inconscientemente, se ha visto inclinado a guardar, respetar y defender las tradiciones que lo identifican como ente social. Necesita volver los ojos hacia sí mismo y buscar lo propio, lo genuino, lo que lo hace diferente a los demás pueblos, ya que el origen y desarrollo de cada conglomerado humano está condicionado por sus peculiares procesos histórico-sociales.

Ese conjunto de tradiciones y costumbres constituye uno de los rasgos que define la personalidad de un país. Por su medio se destaca lo auténtico, con sus contradicciones características, y permite, a la vez, encontrar los vínculos que necesariamente hermanan unos pueblos con otros.

Sistematizar el conocimiento y el saber de ese patrimonio es la preocupación básica de la Folklorología.

Intentaré, pues, a continuación esbozar los lineamientos básicos del estudio científico del folklore, el único válido a mi modo de ver.

2.1 CONCEPTO DE FOLKLORE:¹ SU DELIMITACION

2.1.1 *El hecho folklórico como fenómeno social*

Un hecho folklórico es en esencia un hecho social, producto del hombre que convive en sociedad, concepto que siempre debe tenerse presente cuando se analizan tradiciones populares de diversa índole.

El folklore responde a las características de la sociedad en que está funcionando, sea ésta una estructura social dividida o no en clases, por lo que siempre llevará impreso el sello de los procesos histórico-sociales que la han configurado. No puede, pues, existir un testimonio folklórico aislado de los hombres que lo producen, ni mucho menos ser patrimonio individual.

Por tanto, el hecho folklórico debe ser considerado como un fenómeno netamente social y no solamente cultural, superestructural, porque ello implica desarraigarlo de sus bases económicas y sociales.

Algunos autores han atisbado ya este problema, y es ocioso repetir lo discutido por ellos (Cfr. Poviña, 1954: 32; Carvalho-Neto, 1965, a: 25; Díaz Castillo, 1974: 183; Martínez Furé, 1974: 13; Melgar Vásquez, 1975: 27). Sin embargo, a mi juicio, hay algunas consideraciones alrededor del tema que estimo necesario plantear:

Se considera al hecho o fenómeno folklórico un hecho social, porque es una resultante de los hombres que han convivido en sociedad durante un lapso más o menos largo, y se sigue transmitiendo como producto colectivo y anónimo de una parte de dicha sociedad.²

En el proceso de transmisión de un hecho folklórico se está legando no el recuerdo de un hombre, sino el de muchos que han creado y recreado el hecho individual que le dio origen y que ahora se ha socializado.

En otras palabras, no puede negarse que el fenómeno folklórico haya tenido un creador inicial, individual, pero desde el momento en que se colectivizó adquirió categoría social, al punto de que su vigencia depende del consenso social, importando poco la existencia del creador primero. Por ninguna parte aparece el creador de la forma y esencia del fenómeno, pero en cambio surgen muchos recreadores, y cada uno de ellos incorpora al mismo algo de lo suyo, pero siempre conservando mucho o poco, según los casos particulares de la primera creación.

Vale la pena recordar aquí lo planteado por Paulo de Carvalho-Neto en relación al problema de creador y al portador del hecho folklórico. Su diferenciación es muy oportuna (Carvalho-Neto, 1965, a: 14).

En síntesis, en el hecho folklórico se está transmitiendo un patrimonio que una clase social ha hecho suyo e incorporado a su propia cultura.

El carácter eminentemente social del hecho folklórico puede apreciarse cuando, en condiciones teóricas ideales, el hecho permanece con plena vigencia hasta que al sector de la sociedad al que sirve le interesa conservarlo. Este interés puede ser consciente o inconsciente, pero cuando un grupo humano pierde el interés por un fenómeno tradicional en particular, éste empieza a eclipsarse y termina refundiéndose en la mente de uno que otro

anciano, hasta convertirse en recuerdo individual. Si es rescatado por algún investigador quedará como fuente de folklóre histórico.

Pero, no es sino hasta que esta circunstancia se presenta cuando el fenómeno folklórico deja de ser social. Una tradición folklórica en proceso de extinción, puede o no, dependiendo de las condiciones histórico-sociales particulares, ser transformada, sustituida por otra nueva, o bien extinguirse por completo.³

Un ejemplo aclarará lo expuesto:

Un candelero de loza vidriada de Totonicapán, Guatemala, una cazuela de Ráquira, Colombia o una iglesita de Quinua, Perú, conservan la herencia colectiva de sus ancestros prehispánicos y de las técnicas enseñadas durante la colonización española. Pero, la iglesita, la cazuela y el candelero, si bien son resultado de la labor del individuo que los hace, son productos esencialmente sociales, pues conllevan una tradición que se ha ido amalgamando y acentuando, y, sobre todo, adaptando y reinterpretando a lo largo de los siglos y de las generaciones de artesanos y artistas que los recrean.

Naturalmente, el artesano y/o artista puede darse la libertad de introducir innovaciones en su trabajo, pero permanece siempre dentro del marco de los patrones tradicionales. Cuando estas innovaciones rompen el marco tradicional, se convierten en un hecho individual, hasta que, por medio de un largo proceso, el hecho es nuevamente aceptado o rechazado por la colectividad.

Es decir que, dentro de un marco teórico ideal, el consenso social natural cuida que todo se conserve dentro de las formas tradicionalmente aceptadas.⁴

Por lo tanto, en folklorología, no puede hablarse de una creación individual total. Hay, sí, innovaciones y variantes dentro de un molde que el grupo social ha aceptado como tradicional. Son variaciones sobre el mismo tema, cuya base es un hecho social más o menos fijo.

Pero la discusión en torno a si un hecho folklórico es un fenómeno social y/o cultural, debe partir del concepto de cultura que se acepte.

Cuando se dice que un hecho folklórico es un hecho cultural, como lo sostienen los antropólogos culturalistas norteamericanos (Herkowitz, 1969; Kluckhohn, 1967; Boas, 1964); y algunos latinoamericanos (Imbelloni, 1943: 37; Zárate, 1975: 139; Merino de Zela, 1974: 52, entre otros), se está considerando a la cultura no como una manifestación superestructural, sino como un ente autónomo, desvinculado de la estructura económica y social.

La cultura no está aislada de las condiciones económico-sociales de una

formación social concreta, sino estas causas la determinan en última instancia.⁵

La cultura debe entenderse como el resultado de la interacción entre los hombres y la naturaleza exterior, interacción que produce la constelación cultural de una sociedad dada y cuyo contenido no es otra cosa que la estructura social y económica. Es decir que la cultura es el conjunto de los productos de la actividad social del hombre que demuestra la especificidad de un grupo humano; la estructura social económica es la base y el modo como se produce la cultura (Bartra, 1973: 56-57).

Por tanto, y siempre desde este punto de vista materialista, si la cultura forma parte de una sociedad, y se encuentra ligada a la estructura socio-económica, tan indisolublemente unida que ninguna de las tres instancias puede entenderse si se las separa, los llamados hechos culturales no son más que hechos sociales particulares, que sólo pueden ser aprehendidos cuando se los analiza dentro de la formación social concreta que los ha configurado. Un hecho social cultural es, pues, un hecho social. Ya Carvalho-Neto había puesto énfasis en la identidad del hecho cultural con el hecho social dentro del folklore (Carvalho-Neto, 1965 a: 21-26).

Por otra parte, hay que recordar que muchos hechos folklóricos pertenecen tanto a la estructura económica (las formas tradicionales de cultivo, instrumentos de trabajo y medios de producción tradicionales, por ejemplo), otros a la estructura social (como las instituciones populares, cofradías y municipalidades, fiestas y danzas), y, finalmente, otros a la superestructura (los cuentos, la música y las creencias, por caso).

Ninguno de estos hechos puede estudiarse aislado, pues existe entre ellos una mutua trabazón y una interrelación que no puede obviarse sin riesgo a distorsionar la realidad que se analiza.

En síntesis, el hecho folklórico es, por su propia naturaleza, un hecho social que tiene características que lo particularizan y lo hacen distinguirse de otros fenómenos sociales. De esa caracterización me ocupo a continuación.

2.1.2 Características del hecho folklórico

Desde el momento en que John Williams Thoms acuñó el término folklore en 1846, y los estudios de las tradiciones populares cobraron auge, ha sido preocupación básica delimitar su campo de estudio. Sobre ello se ha escrito mucho, tanto en el viejo como en el nuevo mundo, suscitando largas discusiones y no menos discrepancias. Este arduo y fructífero camino ha

llevado a la formulación de principios teóricos definidores del folklore, que han sido aceptados por un amplio número de folklorólogos y adversados por otros tantos. Todos coinciden más o menos en los mismos principios o postulados.⁶

En nuestro medio latinoamericano, el más fecundo teórico del folklore, el ilustre maestro Augusto Raúl Cortazar ha propuesto las siguientes características del fenómeno folklórico, luego de reiteradas comprobaciones en la investigación práctica de las tradiciones populares y de constantes afinamientos teóricos,⁷ los cuales son reconocidos tácita o implícitamente por los folklorólogos citados anteriormente (cfr. *supra.*, nota 6). Los rasgos delimitadores del fenómeno folklórico son los siguientes:

1. Los fenómenos folklóricos son producto de un proceso que, aunque lento, es dinámico

El folklore no es un fenómeno estático, fosilizado. Está en constante cambio, de acuerdo a las condiciones básicas socio económicas que le dan vida. El hecho folklórico se transforma sobre sus bases tradicionales. Y siendo producto de un proceso histórico formativo, las posibilidades que el folklore desaparezca son escasas. Es como apunta Cortazar, un río que fluye. El agua pasa, pero el lecho del río permanece.

2. Colectivos, socializados y vigentes

Sobre lo social del hecho folklórico ya he abundado, y Cortazar pone especial énfasis en aclarar su sentido: el hecho folklórico es colectivo, pero es necesario insistir que no interesa tanto a la ciencia del folklore el origen individual del fenómeno, sino que haya sido adoptado y reinterpretado por la comunidad, dejando de ser personalizado para convertirse en patrimonio colectivo.

Cortazar apunta con agudeza "que todos lo sienten como propio". La vigencia social significa que el grupo los considera incorporados a su patrimonio tradicional, del cual todos "se sienten copartícipes aunque no intervengan personalmente en su expresión" (Cortazar, 1965: 11; 1974: 27). Lo que es esencial, apunta Cortazar, es tener presente que los grupos populares velan por la conservación de lo heredado, por su integridad y su carácter. Esta actitud explica que la vida tradicional del folklore se manifiesta en variantes renovadas sin cesar (Cortazar, 1965: 11).

3. Los fenómenos folklóricos son populares

Expresión de un hecho asimilado colectivamente. No obstante el hecho folklórico no es aceptado mecánicamente ni imitado sin ningún cambio sustancial.

El hecho folklórico, al popularizarse, es reinterpretado, readaptado por el grupo social que lo hace suyo, el cual le incorpora sus propias características. Lo que quiere decir que sufre un proceso de constantes adaptaciones, de acuerdo a las transformaciones generales de la estructura socioeconómica.

4. Los hechos folklóricos son empíricos y no institucionalizados

La difusión de los hechos se logra a través de medios no oficiales ni eruditos y a través del ejemplo y la manera tradicional de hacer las cosas.

5. Los fenómenos folklóricos son orales

Es decir, que su manera de transmisión es verbal, no se aprenden por escrito, sino con verba, palabra.

La transmisión es de generación a generación, de mayores a menores, a través del ejemplo y la palabra. La oralidad debe ser entendida aquí en su más amplia acepción.

6. Los fenómenos folklóricos son funcionales

Cumplen una función dentro de la sociedad en donde se desenvuelven. Satisfacen necesidades del grupo social en que viven. Cuando dejan de cumplir funciones los hechos folklóricos empiezan a desaparecer.

7. Los fenómenos folklóricos son tradicionales

Quiere decir que tienen arraigo popular a través del tiempo. Un hecho folklórico pasa a integrar la herencia social que los miembros de una generación transmiten a otra. Asimismo, estos hechos tienen una herencia histórica incorporada que los hace hundirse en el pasado, pero vivir a plenitud en el presente.

Esa tradicionalidad nutre la conciencia de los hombres de hoy e integra funcionalmente la vida del pueblo como se verá más adelante.

8. Los fenómenos folklóricos son anónimos

La anonimidad del hecho folklórico es una cuestión importante, pero no decisiva. En principio puede argumentarse que el folklore es anónimo por naturaleza. El creador del hecho folklórico existió al principio del proceso, pero como producto de su socialización su nombre ha sido olvidado y, por tanto, perdido importancia. Se pierde en el largo camino de la transmisión verbal. Sin embargo, es necesario distinguir entre creador y portador. El creador se desconoce. Al portador se le identifica plenamente. Por otra parte, el carácter folklórico de un hecho social no se pierde si aún se conoce el autor del fenómeno, pues debe considerársele en un grado más o menos avanzado del proceso de folklorización. Finalmente, el nombre desaparecerá.

9. Los fenómenos folklóricos están geográficamente localizados

Ya sea que esté en un pueblecillo, o en los barrios populares de una ciudad, el fenómeno tradicional puede localizarse geográficamente. Aunque realmente el folklore trasciende las fronteras políticas, sí es factible ubicarlo con precisión. Está en un espacio determinado. No está en el aire.

Finalmente, hay que apuntar que para que esta caracterización tenga coherencia y utilidad como guía metodológica, debe ser utilizada en forma integral. Un criterio aislado muy poca cosa puede decir.

A manera de síntesis, puede definirse el hecho folklórico como un hecho social que se caracteriza por ser popular, estar socializado, transmitirse por medios no institucionalizados, a través de la vía oral, estar localizado geográficamente, ser anónimo y tradicional, además de cumplir una función en la sociedad en que vive.

La sistematización anterior ha tenido plena aceptación en los estudios de folklore, y las críticas formuladas en su contra hasta hoy han tenido poco éxito.

Por un lado, estas críticas tienden a confundir más que a esclarecer la definición y delimitación del hecho folklórico (Warman, 1972: 9-12), y por el otro, se han manifestado sin ningún fundamento lógico ni científico, como la formulada por Carlos Vega (1960: 97-114 y 162-186).

Tal vez la más sólida crítica a estos principios teóricos la ha formulado Manuel Dannemann (1975: 17 y 27-32).

Dannemann aduce que al definir de esta manera al folklore se está tomando en cuenta como criterio básico a las cosas, al lore, con lo cual se olvida al elemento principal que es el hombre y la sociedad que produce el fenómeno folklórico. Indica el autor en su crítica que los folkloristas se han preocupado más por coleccionar cosas folklóricas, estudiar su estructura y difusión y han dejado de lado el análisis de las razones sociales de su permanencia y vigencia, y, sobre todo, las motivaciones sociales que hacen posible que dicho fenómeno se produzca en el seno de un grupo social. En este caso reconozco que el maestro chileno tiene mucha razón. La gran mayoría de estudios de folklore hasta la actualidad han centrado su atención en el material mismo (en el lore). Se conocen así asombrosas recopilaciones de fenómenos folklóricos, como las colecciones de cuentos folklóricos de Aurelio M. Espinosa y Yolando Pino Saavedra, los cancioneros de poesía de Alfonso Carrizo y los cancioneros musicales de Carlos Vega. En todos ellos, hay que reconocerlo, se realiza un minucioso análisis del fenómeno folklórico, pero se ha descuidado todo lo relacionado con el hombre que los produce y los problemas sociales de vigencia y aceptación por parte del grupo del fenómeno estudiado. En una palabra, falta interpretación de dichos materiales, que explique los porqué de su permanencia y a los cuales se aferran tantos y tantos hombres del campo y la ciudad.

Sin embargo, creo que los problemas planteados por Dannemann no son inherentes a los postulados teóricos propuestos, sino son problemas de orden metodológico y técnico. Es defecto de los folklorólogos el hacer mal uso, o no hacerlo, del método científico.

Los principios teóricos permiten examinar no sólo los fenómenos folklóricos en sí mismos, sino, además, al hombre que los produce, sus motivaciones, establecer su desarrollo histórico y predecir hacia dónde se desarrollarán. Permiten, pues, cuando se los aplica con rigurosidad científica, llegar a conclusiones certeras.

Por otra parte, Dannemann ve estos principios con criterio estrecho y estático (Dannemann, 1975: 27).

Estrecho, porque cree que ellos deben encasillar al fenómeno folklórico por la fuerza, sin percatarse de que dichos principios teóricos deben aplicarse con una óptica amplia, que abarque todas las posibilidades del fenómeno folklórico.

Estos postulados no son cajas ni moldes fijos en los que haya que encuadrar a los hechos folklóricos. Todo lo contrario, la realidad objetiva determinará las posibilidades de amplitud de aplicación de dichos postulados. Son, pues, abiertos. No cerrados.

Estático porque cree que estos principios teóricos limitan al fenómeno folklórico a tal punto que si se sale de estas casillas está condenado a morirse total o parcialmente.

Al contrario, el fenómeno folklórico es dinámico y se transforma de acuerdo a las modificaciones globales que sufre la formación social a la que pertenece.

Al respecto dudo que folklorólogos tan eminentes como Cortazar, Carvalho-Neto, Aretz, Díaz Castillo, Guevara y Moedano Navarro, hayan sustentado alguna vez la tesis de que el folklore está condenado a desaparecer con el arribo de la era moderna, de la máquina, de los viajes espaciales y el acelerado desarrollo de los medios de comunicación social; o bien, para hablar sin eufemismos, que la entrada de lleno del capitalismo en el campo y la instauración de regímenes socialistas que disuelven formas y concepciones de vida tradicionales, consideradas como folklóricas, tengan que desaparecer necesariamente.

La crítica de Manuel Dannemann, aunque saludable, está enfocada desde el ángulo de la concepción idealista burguesa de la ciencia, por lo que hay muchos puntos susceptibles de controversia, sobre todo su peculiar enfoque del fenómeno folklórico y la ciencia folklórica, pero no es este el lugar para refutar sus puntos de vista. Baste con lo dicho.

A manera de síntesis, debo recalcar que lo importante de los principios teóricos delimitadores del hecho folklórico, es que han tenido confirmación en la práctica, y han servido como instrumento metodológico para determinar con certeza cuando un hecho social es folklórico o no.

Su utilidad, pues, ha quedado comprobada, por lo que se ha convertido en teoría, que es un paso más próximo a la verdad, ya que el conocimiento científico se produce en el constante ir de la práctica a la teoría y de la teoría a la práctica.

2.1.3 *El folklore: patrimonio de las clases populares*

En nuestros días ya casi ningún folklorólogo niega que el hecho tradicional pueda encontrarse tanto en el campo como en la ciudad.

El problema, que causa encendido debate, se circunscribe a esta interrogante: ¿quién es el portador del hecho folklórico?

La respuesta está condicionada por la concepción del mundo y de la ciencia a la que se adhiera el folklorólogo.

Para los folklorólogos idealistas, los fenómenos folklóricos se encuentran en cualquier estrato de la sociedad. Todos somos susceptibles de

ser portadores de folklore, porque, como dice Dannemann, depende del comportamiento que se asuma en determinado momento para que una acción pueda ser considerada como folklórica. El comportamiento, es, pues, determinante (Dannemann, 1975: 29-30 y sigs.). Por tanto, el folklore no es patrimonio de una sola clase social, sino de toda la pirámide social. De ahí que un burgués que participa en una fiesta tradicional de una aldea, cumple igual función que un campesino pobre u obrero hambriento participante en la misma festividad.

Esta concepción ha llevado a plantear a Roger Bastide la existencia de un folklore para cada clase social, y se detiene a examinar lo que denomina folklore de la burguesía (Bastide, 1954: 26-30).

Carlos Vega, por su parte, arriba a la conclusión de que en el folklore la posición social de los portadores no es determinante, sino las supervivencias que cada uno de ellos usufructúan. Por tanto, puede ubicarse en cualquier estrato social (Vega, 1960: 45-46).

Para la antropología cultural norteamericana, el folklore se reduce a la comunidad folk descrita tan detalladamente por Robert Redfield y ampliada por George Foster (cfr. Palerm, 1967: 359-366). Fuera de esa comunidad aislada, homogénea, donde prima lo sagrado sobre lo profano, lo empírico sobre lo abstracto, lo anónimo sobre lo individual, la educación y la cultura se basan más en la imitación que en la enseñanza institucionalizada y oficial (cfr., entre otros, Cortazar, 1974: 25-26).

El folklore está condenado a extinguirse, pues, como asegura Foster, mientras más se acercan las comunidades folk en el contínuum a los patrones urbanos, los elementos tradicionales desaparecen y se van uniformando hasta estandarizarse.⁸

De acuerdo a la concepción burguesa del folklore, el hecho folklórico no tiene fronteras, se encuentra en todos los estratos sociales debido al mecanismo de la capilaridad social que permite el paso de una persona o conglomerado de personas de un estrato a otro.⁹

Es por ello que un cuento folklórico, contado por una madre burguesa a sus hijos para hacerlos dormir, es tan genuino como el que narra un cuentero obrero o campesino a su auditorio en el fondo de una villa miseria de cualquier ciudad latinoamericana.

No comparto ninguno de los puntos de vista reseñados.

Para los científicos materialistas, el folklore es analizado desde un punto de vista totalmente opuesto al anterior.

En primer lugar, se entiende que el folklore es únicamente patrimonio de las clases explotadas. Constituye la cultura de los desposeídos, que se contraponen a los puntos de vista oficiales de las clases dominantes.

Como lo deja establecido Antonio Gramsci, el folkllore debe entenderse "como 'concepción del mundo y de la vida', implícita en gran medida, de determinados estratos (determinados en el tiempo y en el espacio) de la sociedad, en contraposición (también ella por lo general implícita, mecánica, objetiva) con las concepciones del mundo 'oficiales' (o, en sentido más amplio, de las partes cultas de las sociedades históricamente determinadas) que se han sucedido en el desarrollo histórico" (Gramsci, 1974: 488). Y más adelante insiste: "No se puede entender el folkllore más que como reflejo de las condiciones de vida cultural del pueblo, aunque algunas concepciones propias del folkllore se prolonguen incluso después de que las condiciones han sido (o parecen) cambiadas, dando acaso lugar a combinaciones extravagantes" (Ibid.: 489).

Es decir que por medio de las tradiciones populares, el pueblo (o sean las clases explotadas) expresa, por una parte, su propia forma de concebir el mundo y la vida, y, por la otra, es la única alternativa que le otorga la desigual estructura social que el sistema genera.

Siguiendo con este mismo punto de vista, el cubano Martínez Furé indica: "El Folklore es lo opuesto a lo oficial, a lo libresco e institucionalizado. Es producto de las experiencias socio-económicas e históricas de cada comunidad, y en él se muestran los rasgos más específicos que la caracterizan como entidad social. El Folklore es del pueblo y para el pueblo. Es anónimo, empírico, colectivo y funcional", y añade que "las manifestaciones más auténticas de la cultura popular tradicional en oposición a la cultura de las clases dominantes o cultura oficial, es contemplada bajo otra óptica dentro del marco de una revolución socialista. Primeramente se asume como la más auténtica creación de las masas, donde se refugiaron algunas de las mejores tradiciones de lucha del pueblo frente a la política de penetración cultural extranjerizante promovida por las oligarquías nacionales, y sirviendo a los intereses imperialistas" (Martínez Furé, 1974: 12).

Por su parte el folclorólogo colombiano Manuel Zapata Olivella defiende esta posición al indicar que "El pueblo, sobre todo el sector iletrado y semiletrado de las áreas rurales, es una de las más sólidas fuentes de los contra-valores que oponen a la agresión de los valores imperialistas"; "el folkllore vivo (...) —subraya— es un lenguaje propio que lucha encarnizadamente contra las formas imperialistas que se quiere imponer (a los países latinoamericanos)" (en FTC, 1974/75: 39).

Estos principios teóricos han quedado demostrados en el estudio de Paulo de Carvalho-Neto sobre el folkllore y la lucha de clases en donde, con

casos concretos se ejemplifica la concepción del mundo de las clases populares ecuatorianas, y, sobre todo, se pone de manifiesto sus auténticas formas de resistencia y lucha contra las clases dominantes (Carvalho-Neto, 1973).

En otras partes del mundo, fuera de la cultura occidental, pero también desde el punto de vista marxista, las tradiciones populares son consideradas como patrimonio genuino de las clases populares, y han sido aprovechadas en la lucha por la liberación nacional. Tal cosa sucedió en Viet-Nam (Giap, 1968; Pho, 1974/75), Corea del Norte (Kim Il Sung, 1972) y actualmente en los pueblos africanos que luchan por su independencia (Morán, 1971).

En los países en donde la revolución socialista ha triunfado, las tradiciones populares, previo estudio y desmistificación, se han convertido en la auténtica cultura nacional, que representa a la clase que detenta el poder.

En la Unión Soviética, según Sokolov, "El folklore ocupa un gran lugar en la cultura socialista soviética. Nunca en la historia de Rusia ha servido la poesía oral a los fines sociales tan amplia y poderosamente como en el período soviético. Los folkloristas soviéticos han ayudado a revelar los valores intrínsecos de agitación y propaganda contenidos en el folklore. Y de este modo los folkloristas soviéticos se hallan firmemente relacionados con las labores prácticas de nuestra vida social" (en Carvalho-Neto, 1973: 17).

El folklore soviético actual —afirma Rafaelle Corso— ha retomado el problema de la creación popular y lo ha desarrollado desde el punto de vista de su función en la sociedad (Corso, 1966: 93).

En la República Popular China se investiga, preserva y pone en práctica la cultura popular, por considerarla la base de la cultura nacional (Jung, 1976; China Reconstruye, 1976: 33-35).

Roberto Díaz Castillo afirma que sentencias, proverbios y versificaciones tradicionales, enriquecen la literatura revolucionaria de China y son puestos en práctica (Díaz Castillo, 1970; 1974: 187-188).

Igual experiencia puede decirse de Hungría, y la República Democrática Alemana (cfr., Díaz Castillo, 1974: 189).

Finalmente, Martínez Furé indica que en la revolución cubana, "el folklore no desaparece sino que se transforma, y con ello se nutrirá nuestra verdadera cultura nacional revolucionaria" (Martínez Furé, 1974: 13).

Por tanto, y a manera de síntesis, puede indicarse que los portadores y creadores de folklore son las clases populares del campo y la ciudad de una sociedad dividida en clases y concretamente determinada.

Es por ello que desde este punto de vista, el origen de los fenómenos folklóricos que viven en el seno de las clases populares no es determinante,

pero sí lo es la interpretación y significación que para dichas clases tienen estos fenómenos en la actualidad. Sin embargo, esto no quiere decir que el análisis histórico deba relegarse al olvido.

A pesar de lo apuntado, muchos fenómenos folklóricos se encuentran dispersos en otras clases sociales, fuera de las populares. Esto se debe al dinamismo de la estructura social.

Así, encontramos elementos folklóricos aislados (fuera de su contexto), tanto en el seno de la burguesía como de la pequeña burguesía. Allí el hecho folklórico cumple una función distinta —no folklórica— de la desempeñada dentro del ámbito de las clases sociales de donde fue extraído.

Un cofre de madera labrada de Nahualá (Sololá, Guatemala) —por ejemplo—, puede encontrarse tanto en los barrios burgueses de la ciudad de Guatemala, como en los pueblos del departamento de Sololá, pero cumpliendo una función diferente.

En la casa burguesa es un mueble más, sirve de objeto decorativo; en cambio al campesino indígena de Sololá, le es útil para guardar sus pocas pertenencias y objetos de valor, función que tiene asignada este hecho dentro de la comunidad que lo creó y utiliza.

Por tanto, la función no es la misma, aunque el fenómeno folklórico sí lo sea.

Además, no es precisamente en estos barrios donde el folklorólogo debe llevar a cabo su labor. El campo de trabajo del científico de las tradiciones populares está en el pueblo, entre los obreros, campesinos y demás explotados por este injusto sistema, quienes son los verdaderos forjadores del folklore.

El folklore, pues, constituye la cultura del pueblo, de las clases explotadas; y los pretendidos marxistas que reniegan de su existencia, le están negando a las propias clases con las que se supone que se identifican, la capacidad de sentir, pensar y coadyuvar a transformar el mundo por ellas mismas.

Una aclaración final. El estudio de las tradiciones del pueblo no pretende dejarlas tal y como están, expresiones de miseria y explotación, sino su objeto último es analizarlas, entenderlas e interpretarlas, para poder coadyuvar a la lucha por la liberación nacional y a la cimentación de una cultura auténtica no alienada ni extranjerizante, que refleje el verdadero sentir de dichas clases.

2.1.4 Origen y formación del hecho folklórico

Un problema estrechamente vinculado con el fenómeno folklórico es el

que atañe a su origen y desarrollo: ¿cómo se origina un hecho folklórico?, ¿qué procesos necesita un fenómeno social para convertirse en folklórico?

Trataré de dar respuesta a estas interrogantes.

En primer lugar, es necesario tener presente que el hecho folklórico es un fenómeno vivo, dinámico, jamás estático. Y que llega a constituirse como tal siguiendo procesos lentos o rápidos, de acuerdo con los motores socio-económicos, políticos y culturales que lo impulsen.

Estos procesos formativos, llamados procesos de folklorización, pueden ser de tres tipos:

1. Impuesto por las clases dominantes a las clases populares

Las clases dominantes de una estructura social dividida en clases, imponen a las otras sus propios patrones culturales a través de muchos mecanismos: publicidad, iglesia, estado, etc.

Las concepciones que se imponen a las clases populares, del campo y la ciudad, son reinterpretadas por éstas dándoles su propio sentido. Es decir, les imprimen nuevas modalidades, y lo incorporan a su propio patrimonio social, y cuando lo han incorporado a su conciencia colectiva está tan arraigado y tan transformado que es muy distinto al hecho primero que les dio origen. Se ha folklorizado.

Un breve ejemplo aclarará este proceso. Los bailes que hoy se encuentran en algunos países de la América del Sur, Argentina y Uruguay, por ejemplo la polka, la mazurka, el minué, el vals, el "gato", el "pericón", etc., (Ayestarán, 1968: 24-29), eran los bailes de los salones aristocráticos, de las clases dominantes de la época. Impuestos por distintos medios a las clases populares, se dan hoy entre ellas, como danzas folklóricas, con todos los atributos de un fenómeno de esta naturaleza.

Pero al comparar un vals de los que se bailaron en los salones de los palacios virreinales con los de los campesinos argentinos y uruguayos del presente, hay marcada diferencia, tanto por el tiempo histórico incorporado, como por la reinterpretación que de ellas ha hecho el pueblo.

Necesarios son los rigurosos análisis de los etnomusicólogos y coreólogos para encontrar las interrelaciones.

Y en nuestro medio, qué mejor ejemplo que el Baile de la Conquista (Bode, 1961; Montoya, 1970) impuesto y enseñado por los frailes y misioneros con fines didácticos de pacificación y colonización durante

la colonia, ahora se encuentra folklorizado, reinterpretado y vigente entre los grupos indígenas de Guatemala; cumpliendo otra función que la asignada por el colonizador en el siglo XVI. Lo mismo puede apuntarse para la Danza de Moros y Cristianos en México (Warman, 1972).

Esta re-interpretación que el pueblo hace de lo impuesto es un proceso que se lleva a cabo paulatinamente, por etapas, hasta llegar a convertirse en hecho folklórico que cumple con todos aquellos rasgos caracterizadores y definidores ya enumerados (vid. supra.).

A este proceso se han referido varios folklorólogos. Carlos Vega lo toma como la parte medular de su teoría (Vega, 1960: 128-141). Para este autor todo hecho folklórico tuvo su origen en las clases dominantes y, por una simple imitación de las clases rústicas, llegará a convertirse en supervivencia en los estratos folk (Ibid.: 129).

Es falso lo que afirma Vega. Porque no todos los hechos folklóricos son producto de las clases dominantes de una sociedad. Sólo una parte de ellos. Muchos surgen del seno de las mismas clases populares, como lo expondré más adelante. A este proceso de descenso, Cortazar lo llama transculturación (Cortazar, 1954: 24-27), y opina que muchos bienes "bajan" de las clases altas a las populares. "El pueblo —apunta el autor— recibe de las 'clases altas' más de lo que él les proporciona" (Cortazar, 1954: 26-27). Pero no es que las clases populares reciban o que los hechos bajen por sí solos. El mecanismo es la imposición de unos sobre otros; aunque no debe desecharse tampoco la imitación. No obstante, lo primero es más fuerte que lo segundo.

El ascenso de hechos folklóricos a las clases dominantes se da con menos intensidad, pero sí es factible encontrarlo.¹⁰

2. Surgido en el seno de las propias clases populares

Un hecho folklórico puede surgir dentro de las clases populares, como hecho individual y, luego, por el mismo proceso de folklorización, socializarse y convertirse en colectivo. En este caso, cada generación reinterpreta y adapta a sus propias necesidades su patrimonio folklórico. El ejemplo más común lo ofrece la literatura folklórica. En el contrapunto venezolano, que es el desafío brasileño y la payada uruguaya, dos poetas folklóricos se retan e improvisan largos versos sobre un tema determinado. La estructura poética se mantiene (es lo que responde a la tradición), en cambio las palabras y los temas son de

actualidad, acordes al momento en que viven los poetas (cfr., Ramón y Rivera, s/f: 79-80; Mendoza, 1947; Vivar Rosales, 1973). Tanto la poesía como la prosa, entre la que sobresalen los cuentos y las leyendas, ofrecen con sus versiones y variantes la más rica gama de ejemplos de reinterpretación de hechos folklóricos nacidos entre el pueblo (cfr. Lara F., 1972 (b); Instituto Lingüístico de Verano, 1972, etc.).

Por supuesto, el reconocimiento del hecho original es tarea harto difícil, porque se ha diluido en ese proceso de transmisión. Pero existe esa creación dentro de las clases populares. Querérsele negar capacidad de creación es negarles su condición humana.

3. Surgido de otras clases populares

La historia demuestra que en múltiples ocasiones el patrimonio folklórico de las clases populares (o de un sector de las mismas), de una sociedad determinada, es adoptado —y por supuesto reelaborado—, por clases populares de una sociedad diferente, con la cual aquella ha entrado en estrecho contacto. Los pueblos están siempre en constante comunicación unos con otros, y por ende se influyen recíprocamente. Cuando se dan acciones de conquista y colonización, sobre todo, la mutua transferencia de hechos sociales de carácter folklórico y no folklórico, se produce con mayor intensidad. Fenómeno conocido como aculturación por los antropólogos (Herkowitz, 1968: 572 y sigs.). En otros términos, muchos hechos folklóricos de una clase popular determinada pasan a otra, también popular, que los reelabora, reinterpreta e incorpora a su patrimonio, previo proceso de folklorización.

Por ejemplo, en Guatemala existe la Marimba, uno de los más genuinos instrumentos folklóricos. Su origen es africano¹¹, traída posiblemente por los esclavos negros durante la época colonial, pero ha sido tan incorporada al patrimonio indígena de Guatemala que difícilmente puede separarse de él: reinterpretada y reelaborada, tiene ahora distinta significación de la que los negros africanos pudieron darle. Por otra parte, la música que se toca en este instrumento africano es de corte occidental, aun en las marimbas más antiguas. Análisis etnomusicológicos de dicha música han llevado a estas conclusiones (cfr. O'Brien, s/f; Chenoweth, 1964).

Instrumento africano y música occidental han sufrido procesos de folklorización y han llegado a convertirse en la viva expresión del

indígena de Guatemala, tanto así, que ésta ya no recuerda, ni por asomo, su origen negroide.

Y la marimba constituye en numerosos países africanos un instrumento folklórico, como en muchos otros países latinoamericanos: Colombia, Ecuador, México, entre otros. En síntesis, el instrumento de una clase popular, como fueron los negros esclavos traídos por los conquistadores, fue adquirida y reelaborada por otra clase popular igualmente explotada: los indígenas de Guatemala y de otros países de Latinoamérica.

Durante esta adquisición y transferencia se cumplió un proceso: el de folklorización.

Recapitulando, puedo decir que un hecho folklórico llega a constituirse como tal, cuando sigue un proceso de transformación y asimilación por parte de las clases populares, hasta que cobra naturaleza folklórica. A este proceso se le llama proceso de folklorización y puede ser de tres tipos, como lo he propuesto en párrafos anteriores.

Finalmente, cabe hacer referencia a un proceso de folklorización que Cortazar llama supervivencias, entendiéndose como tal a "los préstamos (. . .) no contemporáneos sino legados de añejas culturas hoy extinguidas o superadas y que se hallan entre nosotros en la vida contemporánea". El mismo autor agrega que, como cumplen en nuestros días una función, deben llamarse en lugar de supervivencias, revivencias, (Cortazar, 1954: 28).

En mi opinión, no puede hablarse de supervivencias en el terreno de las tradiciones populares, pues todo hecho folklórico vigente, a pesar de la larga cadena histórica de la tradición que lo precede, mantiene su funcionalidad dentro del grupo que lo adaptó y recreó. Por tanto, no es un hecho muerto, ni superviviente. Todo lo contrario: su vigencia y funcionalidad lo hacen actual.

La misma crítica puede hacerse al concepto de supervivencia que maneja Carlos Vega. Sin embargo, Cortazar soslaya muy bien el problema al llamarle revivencias a estos hechos folklóricos.

Por otro lado, hay que tener presente que gran parte del patrimonio tradicional de un pueblo viene de muy lejos en su historia, motivo por el cual es prácticamente imposible llegar a determinar su procedencia. Ni aún por el método finlandés se llega al arquetipo, al remoto origen. Pero, lo importante en este caso es que el hecho folklórico es permanente y dinámico a la vez, dualidad que debe tomarse muy en cuenta cuando se estudia el proceso de folklorización de un hecho social.

2.2 LA FOLKLOROLOGÍA, UN CONOCIMIENTO CIENTÍFICO

2.2.1 Bases para su fundamentación

Cuando se discute en filosofía de la ciencia si algunas disciplinas sociales pueden ser ciencias, tales como la historia, la sociología y la política, generalmente se les niega tal rango, aduciendo que no pueden proporcionar un conocimiento objetivo de la realidad que pretenden estudiar.

En similar situación se encuentra la folklorología, ciencia relativamente nueva, pero con una mayor desventaja respecto a las ciencias anteriores. Se le considera un simple conocimiento artístico, distracción de diletantes y, ni por asomo, se toma en cuenta sus posibilidades científicas.

No obstante, en los últimos años, y a pesar de sus detractores, se ha perfilado como un verdadero conocimiento científico dentro del conjunto de las ciencias sociales (cfr. Melgar Vásquez, 1975: 22-25). Asimismo ha surgido una mayor preocupación por lograr una adecuada sistematización de sus problemas teóricos y metodológicos tanto en el viejo mundo (cfr. Corso, 1966; Cocchiara, 1971), como en América (cfr. las diversas teorías propuestas en Latinoamérica, INIDEF, 1975; y en los Estados Unidos: Dorson, 1972: 7-47).

Por otra parte, cada vez se realizan mayores esfuerzos por encontrar a nivel filosófico y teleológico, la ubicación del conocimiento del folklore (Montoya Briones, 1971; Melgar Vásquez, 1975: 25).

A su vez, los estudios de interrelación entre la folklorología con otras ciencias, han permitido plantear las posibilidades de análisis fructífero entre el conocimiento científico que proporciona la folklorología y el de otras ciencias.¹² A continuación trataré de mostrar las bases filosófico-científico que sustentan el conocimiento de la folklorología.

Por otra parte, y entrando en mayor detalle, según Mario Bunge (1968: 17-19)¹³, los rasgos esenciales de todo conocimiento científico son la objetividad y la racionalidad.¹⁴

Estos dos rasgos se reflejan en las siguientes características de la ciencia, las cuales aplicaré a la folklorología.

1. El conocimiento científico es fáctico

La ciencia hace análisis de los hechos, tratando de describirlos para encontrar sus interrelaciones. Aplicando este enunciado a la folklorología, puede decirse que ésta trabaja con hechos propios: los

fenómenos folklóricos; los analiza por sí y en su relación con los demás hechos folklóricos y sociales. Los hechos folklóricos no son ideales, son reales, fácticos y la folklorología trabaja con ellos.

2. El conocimiento científico trasciende los hechos

El científico no se conforma con los hechos que observa, trata de trascenderlos y explicarlos, como dice Bunge, por medio de hipótesis y sistemas de hipótesis, porque la creación de nuevos hechos surge de la elaboración teórica y la comparación de las hipótesis con las realidades observadas.

A través de los fenómenos que estudia la folklorología es posible construir hipótesis y teorías que los trascienden. Qué mejor prueba que los análisis que sobre el cuento folklórico ha elaborado el método finlandés que tan buenos frutos ha producido (cfr. *infra*, nota 15).

En efecto, con el estudio de cientos de miles de versiones y variantes de cuentos folklóricos se ha llegado a establecer hipótesis sobre su dispersión, origen y vigencia. Lo mismo puede decirse del estudio de romances, adivinanzas y refranes. Trabajos sobre el cuento folklórico, como los de Aurelio M. Espinoza y Menéndez Pidal para los romances, son una pequeña muestra del rigor científico a que puede llegar la folklorología.

El estudio de la música folklórica también da pruebas de la trascendencia de la ciencia que estudia el hecho folklórico. Los trabajos de Carlos Vega, Isabel Aretz, Bruno Nettl, Jaap Kunst, Lauro Ayestarán y Luis Felipe Ramón y Rivera, para citar unos pocos, son riquísimos en teorías e hipótesis. Los ensayos de Tomás Lago en Chile sobre arte popular constituyen también una muestra de esa trascendencia que sobre los hechos puede llevar a cabo la folklorología.

3. La ciencia es analítica

O sea que descompone en todas sus partes el objeto que estudia para descubrir así los elementos que integran cada totalidad; sus interrelaciones para luego reconstruir y estudiar el todo.

Aplicado este principio a la folklorología, se tiene que todo hecho folklórico es analizado minuciosamente, descompuesto en sus partes y vuelto a estudiar como todo. Prueba del grado de perfección a que llega el conocimiento de los hechos folklóricos son los índices de tipos y

motivos de cuentos folklóricos y de literatura oral en general¹⁵.

Los análisis de fenomenología musical folklórica han alcanzado un alto grado de especialización. La danza folklórica, el estudio del arte popular requieren de profundos, serios y concienzudos análisis. Es decir, entonces, que lo analítico es parte fundamental de la folklorología.

4. La investigación científica es especializada

Una consecuencia del análisis es la especialización; a pesar de la unidad del método científico, su aplicación depende del objeto. Pero no se puede decir por ello que no hay unidad metodológica en la ciencia.

La folklorología es una ciencia especializada y dentro de ella hay aún más especialización: el estudio de la literatura oral, música folklórica, arte y artesanías populares, etc.

Aunque las técnicas varían, cada uno de estos especialistas maneja un mismo método científico. Y todos se refieren a la totalidad del hecho folklórico. No hay dispersión ni superespecialización que produzca miopía. Es, pues, el conocimiento que proporciona la folklorología, un conocimiento especializado.

5. El conocimiento científico es claro, preciso y comunicable

Los resultados de la ciencia son siempre precisos, legibles y capaces de ser comprendidos. No son privados, sino públicos; además, la ciencia crea un lenguaje propio que puede ser entendido por cualquiera que haya sido adiestrado para entenderlo.

La folklorología presenta sus datos de la manera más sencilla y legible, inteligible, especialmente por los folklorólogos. Echando un vistazo sobre el campo de la folklorología se tienen, en folklore literario, por ejemplo, el lenguaje creado para identificar variantes y versiones de literatura popular (el código de los grandes índices de tipos y motivos, a los que ya me referí), los signos propios de la escritura de la música folklórica. El análisis de tejidos y de los patrones tradicionales de cerámica. Todo en folklorología es rigurosamente preciso y comunicable, con lenguaje propio.

6. El conocimiento científico es verificable

Todo conocimiento que proporciona la ciencia debe ser probado,

corroborado por la experiencia. La comprobación de las hipótesis implica necesariamente la experiencia; sólo a través de ella se logra el conocimiento objetivo. En folklorología hay posibilidades de comprobar las hipótesis, de verificarlas con la realidad. Por supuesto, por la naturaleza del hecho folklórico, esta verificación no se hace a través de pruebas de laboratorio, en probetas, porque con lo que se trabaja es material producido por el hombre. Esta verificación se logra, como en toda ciencia social, con la observación controlada¹⁶.

Basta ver los análisis estadísticos de versiones y variantes en literatura oral; como los efectuados por Aurelio M. Espinosa y Yolando Pino Saavedra para los cuentos folklóricos de España y Chile respectivamente; los análisis de innumerables patrones tradicionales de las artesanías de Colombia de Yolanda Mora de Jaramillo (1974 b) y para los de Venezuela Isabel Aretz (1967 a). El fenómeno folklórico puede ser cuantificable y comprobada su existencia en la realidad viva y objetiva de las clases populares. En suma, el objeto que estudia la folklorología es susceptible de verificación en la realidad.

7. La investigación científica es metódica, sistemática y general

Es decir, que la ciencia es planeada, mediante reglas y técnicas que están en constante perfeccionamiento; el científico no actúa de manera desordenada, sino sabe cómo y dónde buscar lo que está investigando; además, el conocimiento científico no está disgregado; sino es dueño de todo un sistema de ideas conectadas lógicamente entre sí. En otras palabras, el conocimiento científico es fundado, ordenado, y coherente; y, en la medida de sus posibilidades, la ciencia debe plantear sus enunciados singulares en esquemas más amplios.

El conocimiento que proporciona la folklorología es producto de una forma metódica: hay reglas y métodos ya establecidos. Baste mencionar el método histórico-geográfico de la escuela finlandesa para el análisis de versiones y variantes, tanto de literatura oral como de otros fenómenos folklóricos, cuyo rigor no puede negarse (cfr. supra. nota 15).

Asimismo, el conocimiento folklorológico es presentado en forma sistemática y coherente. Baste examinar un tratado de folklore científicamente elaborado para comprobar la alta sistematización a que la ciencia del folklore puede llegar. Y en cuanto a la generalización, la folklorología, de acuerdo a su naturaleza, establece términos generales que se refieren a determinado tipo de hechos sociales.

Así, por ejemplo, con base en los estudios de dispersión de especies de literatura oral, de bailes folklóricos, de ideas musicales, pueden hacerse generalizaciones. No del tipo de las ciencias físicas y naturales, sino de las ciencias sociales (Gutiérrez y Brenes, 1971: 45-47).

8. El conocimiento científico es legal y explicativo

La ciencia intenta llegar a la esencia de las cosas, a las raíces; pretende llegar más allá de la apariencia caótica y encontrar las leyes que rigen los hechos de la realidad, y, también, la ciencia trata de explicar las cosas, llegar a los porqués de los fenómenos explorados: interpretarlos en otras palabras.

La folklorología ha descubierto leyes generales que se aplican dentro de su campo. Por ejemplo, la ley de la autocorrección, que dentro del terreno folklórico permite la conservación de los patrones tradicionales; en el cuento folklórico, las leyes que lo rigen: la ley del principio, la de los tres; así como la música ha descubierto patrones musicales que se aplican en forma general para el análisis fenomenológico de las músicas de los pueblos ágrafos y de raigambre popular. Además, el hecho primordial de la folklorología es explicar la conciencia colectiva, las raíces profundas que generan los hechos folklóricos dentro de las clases populares, interpretar esos hechos y, en la medida en que lo permite su conocimiento, contribuir a la transformación de la sociedad en su propio beneficio. Es decir, que la folklorología es esencialmente explicativa y trata de interpretar los hechos que estudia para comprender mejor al hombre.

9. El conocimiento científico es predictivo y útil

Predictivo quiere decir que la ciencia está en capacidad de trascender la masa de hechos y predecir su desarrollo y su transformación; pero la ciencia no es profecía sino se basa en análisis de la realidad objetiva; la ciencia es útil en el sentido de que puede ser usada por el hombre con el propósito de producir instrumentos para su bien o su mal. Todos los conocimientos que la ciencia proporciona se pueden aplicar. Es útil.

La folklorología, por su parte, aporta conocimientos básicos que permiten prever la transformación, la extinción y el apareamiento de hechos folklóricos. Después de un análisis riguroso de los tejidos de Guatemala, por ejemplo, de su realidad socioeconómica, de las variables

exteriores e internas que inciden sobre ellos, el folklorólogo está en capacidad de saber, con relativa certeza, qué sucederá con esta manifestación popular en los próximos tiempos. Y lo mismo sucede con el resto de hechos folklóricos. Finalmente, los conocimientos que la folklorología proporciona no pueden ser más útiles, ni, por ende, utilizados para el bien o para el mal. Manipulados por los gobiernos demagógicos para engañar al pueblo, como sucede en Brasil, Chile y otros países latinoamericanos, o bien dirigidos a contribuir a la lucha por la liberación de ese mismo pueblo, como ha sucedido en Vietnam del Norte, China, Argelia y Cuba.

Recapitulando. Después de examinar detenidamente todas las características de lo que es la ciencia y comprobando que pueden ser aplicadas rigurosamente a la folklorología, se llega a la conclusión de que la folklorología es una ciencia social que estudia, recopila, analiza e interpreta los hechos folklóricos de una sociedad históricamente determinada.

Después de esta discusión se está en capacidad de saber cuál es el objeto y fin del estudio de los hechos folklóricos. Diré pues, que el objeto de esta ciencia es el estudio científico, metódico y sistemático de los hechos folklóricos, por su valor entrañable, por los hombres que lo hacen, y porque representa una parte de la personalidad nacional.

El fin de tanto esfuerzo al estudiar los elementos más íntimos de una sociedad, es encontrar su conciencia colectiva, sus aspiraciones y sus frustraciones que sólo el hecho folklórico muestra con toda su amplitud. Con base en estos conocimientos se podrá encarar mejor los problemas nacionales y se sabrá forjar un alma nacional, plenamente perfilada con lo más puro de cada país, con lo que es verdaderamente propio. Sólo así nuestros países podrán tener una personalidad propia. Por otra parte, la folklorología tiene como objeto el estudio de los hechos populares, cuyo valor intrínseco es irrefutable, como verdaderas joyas del saber popular, cuyo rescate, conservación y difusión debe ser preocupación de científicos y gobernantes.

Finalmente, y en el mismo orden de ideas, es necesario aclarar algunos términos inherentes a esta ciencia.

Se entiende por folklorólogo al científico que se especializa en el estudio de las tradiciones populares. El que investiga con rigor metodológico los haberes tradicionales del pueblo. El folklorista en cambio, es el portador e intérprete de las tradiciones populares. En los campos de Venezuela, los tocadores de arpa, maracas y bandola se llaman asimismos folkloristas, término que se repite en algunos otros países de América.

Hay que apuntar, por último, que es necesario ya darle a la folklorología el lugar que le corresponde dentro del contexto de las ciencias. Y ello únicamente está en manos de los folklorólogos.

2.3 LA FOLKLOROLOGIA, UNA CIENCIA SOCIAL

Desde hace algunos años se ha venido consolidando la tendencia a considerar a la folklorología como una ciencia autónoma con sus propios métodos y características. Siguiendo esta corriente, he intentado demostrar en párrafos anteriores las posibilidades científicas de la folklorología. A la vez he tratado de demostrar que el hecho folklórico es en su esencia un hecho social que responde a características particulares.

Por lo tanto, si la folklorología estudia con criterio propio una parte del mundo de los hechos sociales, y posee rango científico, debe ser considerada como una ciencia autónoma, integrante con la sociología, la economía, la antropología, la historia, etc., del conjunto de las ciencias sociales (Melgar Vásquez, 1975: 20-25).

Al respecto, el problema metodológico fundamental consiste en el hecho que no es posible fragmentar la realidad social al estudiarla, porque ello lleva inevitablemente al fraccionamiento artificial de las ciencias y disciplinas que la estudian, formándose así los estancos independientes y separados. Ello hace perder, por otra parte, profundidad y perspectiva al estudio de una realidad sociocultural concreta.

El mundo de lo social, la realidad social, constituye un todo que no puede ser fragmentado, porque de procederse así, se pierde la visión de conjunto que es lo que se persigue (Braudel, 1970: 206; Gutiérrez y Brunet, 1971: 36-37). Para entender ese todo existe un conjunto de ciencias particulares y autónomas interrelacionadas entre sí, las cuales con un objeto específico propio estudian un sector de ese todo social. A ese conjunto de disciplinas se les conoce como ciencias sociales, entre las que están la historia, la política, la sociología, la economía, la geografía, la antropología, la demografía, la folklorología, etc. Pero hay que llamar la atención sobre un punto: ninguna de estas ciencias sociales abarca por sí misma toda la realidad social, sino sólo una parte específica de ese mundo. Ninguna puede arrogarse la posibilidad de abarcar por sí sola toda la realidad socio-económica.

La interdependencia entre estas ciencias sociales particulares y la unidad de la realidad social se pone de manifiesto cuando se trabaja a fondo con ellas.

La historia no puede entenderse si no se estudia con perspectivas del

presente, ni la sociología está completa si no hecha mano de la historia. Lo mismo la economía no puede explicarse muchos hechos si no recurre a la sociología, a la política y a la historia.

La antropología, si no hace uso de la historia y de otras ciencias sociales, su estudio queda vacío. En la folklorología se tiene claro que se estudian hechos del pasado: se recalca que debe estudiarse diacrónica y sincrónicamente (Aretz, 1973). O sea que hace uso de la sociología, la historia y otras ciencias sociales.

Este mutuo paso de un campo a otro de las ciencias sociales nos lleva a pensar necesariamente que el objeto general, el mundo de lo social, es uno y las apreciaciones que las ciencias en particular aportan es sólo un enfoque de ese gran todo.

Todas tratan de llegar a cumplir su objetivo utilizando el método científico aplicado a las ciencias sociales.¹⁷ Aunque tengan existencia propia el gran campo que estudian es uno, lo que las hace tener una estrecha relación entre sí. Todas integran un conjunto, y dentro de ese conjunto corresponde un lugar a la folklorología.

Fernand Braudel, enfocando este problema, opina que es necesario tomar en cuenta las investigaciones que se hacen en ciencia social y observar "cómo estas investigaciones enlazan con un conjunto y ponen en relieve los nuevos movimientos de este conjunto" (Braudel, 1970: 206). Este conjunto de que habla Braudel es el mundo de lo social, la realidad social indisoluble. El mismo autor agrega que si se quitan las barreras entre las ciencias particulares que estudian este conjunto y que impiden ver el mundo de lo social en su unidad, sería posible un fluir de ideas y técnicas entre las ciencias sociales, pero para que esto se lleve a cabo tiene que exigirse y hacerse investigación en conjunto.

Braudel reflexiona: "desearía que las ciencias sociales dejaran provisionalmente de discutir tanto sus fronteras recíprocas, sobre lo que es o no es ciencia social, sobre lo que es o no es estructura (. . .) que intenten más bien trazar, a través de nuestras investigaciones, las líneas —si líneas hubiere— que pudieran orientar una investigación colectiva y también los temas que permitieran alcanzar una primera convergencia" (Braudel, 1970: 105). Esa investigación integral es lo que debe privar entre los científicos sociales, entendiéndose por investigación integral el análisis de la realidad social desde todos los ángulos: económico, sociológico, histórico, geográfico, folklorológico, demográfico, antropológico, etc. Sólo así se logrará tener una justa idea de la realidad social en que vivimos e interactuamos.

Volviendo a la folklorología como ciencia social, sostengo que ella

estudia un hecho social en particular, hace uso del método científico y posee objeto, técnicas, metas y fines propios, como lo he intentado demostrar, por lo que entra a formar parte de las ciencias sociales. Por ende, la folklorología es una ciencia especial, que estudia el hecho folklórico, que constituye un hecho más de la realidad social. Claro que entiendo la folklorología en su sentido más amplio, como "el estudio de lo que el pueblo o las gentes hacen y viven, y tomando en cuenta sus manifestaciones como productos humanos, y por lo tanto, haciendo énfasis en que el producto del hombre social es lo más importante de su estudio" (Lara F., 1972 a: 23).

Esto no quiere decir que esté confundiendo folklorología y sociología. Sería infantil hacerlo. La folklorología tiene un mundo que estudiar y debe hacerlo con toda la precisión de sus métodos y sus técnicas, pero debe tenerse presente que no puede quedarse en la fase de recoger y estudiar los materiales por los materiales mismos, sino debe trascender al mundo social al cual pertenece, y servir su aporte para comprender al hombre social, a la sociedad nacional, o, más ambiciosamente, continental (Melgar Vásquez, 1975: 24).

Si se reflexiona acerca de lo dicho se entiende por qué "a muchos folkloristas no les interesa sino el 'lore', el saber, y no quieren ocuparse de los portadores. Eso —dicen— es terreno de la etnografía, la sociología, etc." (Martínez Ríos, 1971: 127).

En conclusión, la tendencia más ajustada a la realidad es la que ubica a la folklorología dentro de las ciencias sociales, así como puede afirmarse que es una ciencia en el estricto sentido de la palabra, por lo que no depende de ninguna otra y se articula con todas. Su misión es estudiar un hecho social en particular: el hecho folklórico. Y, valga el pleonismo, el hecho folklórico es un hecho social que, por ende, integra el gran mundo de las ciencias sociales.

NOTAS AL CAPÍTULO 2

- 1 Para evitar confusiones, aclararé que a lo largo de este trabajo se denomina *folklore* a todo hecho folklórico, o bien a su conjunto. En tanto la ciencia que los estudia toma el nombre de *folklorología*.
- 2 En Sanare, Estado Lara, Venezuela, al investigar el folklore y la etnomusicología del lugar, durante un viaje de trabajo de estudiantes y profesores de INIDEF, al inquirir de un informante la pertenencia de la suite de danzas folklóricas Tamunangue, respondió: "eso no tiene amo, es del pueblo, de todos nosotros". (Cfr. Informe de viaje a Sanare, Helena Hermo. INIDEF, 1974).
- 3 Esto entraña una de las características esenciales del hecho folklórico: su dinamismo. Muchos fenómenos se transforman, se extinguen, pero surgen otros nuevos. Para la cabal comprensión de la formación de las tradiciones populares debe tenerse siempre presente esta característica.
- 4 En este marco teórico ideal no se toma en cuenta, por supuesto, el embate despiadado que los medios de comunicación social ejercen sobre los hechos folklóricos lo que acelera su transformación artificial.
- 5 No se me considere maliciosamente como determinista económico. Con lo apuntado no se quiere decir que esté únicamente determinada por las causas materiales, sino que, a pesar de su relativa autonomía y leyes propias, la superestructura de una sociedad, entre ellas la cultura, es producto de un proceso histórico y de condiciones económico sociales particulares que la hacen ser como es y no de otra manera.
- 6 Entre los más importantes especialistas que siguen esta orientación se encuentran los siguientes, no obstante que algunos de ellos introducen modificaciones a su particular clasificación, agregando o quitando un criterio, aunque básicamente están de acuerdo con lo señalado tan sistemáticamente por Cortazar: Isabel Aretz, 1972: 17-43; Moedano Navarro, 1963: 42; Poviña, 1954: 27-39; Gómez Vergara, 1971: 27-37; Guevara, 1975 b: 90; Zárate, 1975: 139-146. El mismo Carvalho-Neto basa su crítica haciendo uso de estos conceptos, 1965 a: 21-95; Ismael Moya, 1956, 33-35; Merino de Zela, 1974: 62-67; etc. Y en Guatemala, Díaz Castillo, 1968; Bremmé de Santos, 1968; Lara F., 1972 (a) y Vivar Rosales, 1973.
- 7 Esta formulación del hecho folklórico por parte de Augusto Raúl Cortazar, ya clásico en teoría folklorológica, se encuentra a lo largo de toda su fecunda labor (cfr. Cortazar, 1948: 2-12; 1949 a: 18-25; 1949 b: 236-246; 1954: 32-59 y 70; 1965: 11-27; 1974: 17-35).
- 8 Los conceptos comunidad y hombre folk planteados por Redfield y reformulados por Foster, ha tenido fuertes oposiciones por parte de los antropólogos latinoamericanos.

Martínez Ríos piensa al respecto que esta terminología no pasa de ser aplicada como lo quieren Redfield y Foster, porque "la sociedad folk", no es una sociedad; la sociedad folk, no es tampoco concebible en una media-sociedad. Lo "folk" tiene que concebirse no en términos de sociedad

y/o de media sociedad, sino en los términos que corresponden a un grupo social. "Folk" como grupo resultado de a) proceso de cambio que originan relaciones disfuncionales en las sociedades locales y/o regionales; y b) la diferenciación social que segmenta la estructura social en grupos que pueden ser esencialmente antagónicos en el sentido cultural, es decir, en cuanto que oponen valores distintos en cuanto que tienen funciones distintas en cada grupo" (Martínez Ríos y Moedano Navarro, 1963: 5). Por lo demás, no existe sociedad alguna tan cerrada y aislada que no tenga contacto con otros grupos sociales y/o nacionales. La sociedad folk es un concepto vacío y que lleva mucha connotación subjetiva de parte de los antropólogos culturales estadounidenses que lo aplican. Por su parte, los folklorólogos usan el término folk dando al hombre folk su ubicación espacial, o bien su ubicación vertical en la estructura social, pero no el concepto capaz de aprehender el folk como grupo (Martínez Ríos y Moedano Navarro, 1963: 6). Lo que el autor quiere decir es que el folklorólogo tradicional ha trabajado más el producto del hombre folk, sin preocuparse mucho por éste, como un ente colectivo. Se investiga el material por el material mismo, y se pierde de vista al hombre colectivo, que en última instancia es lo que más interesa.

Ricardo e Isabel Pozas al hacer la crítica a los conceptos anteriores, señalan que "La sociedad folk no existe en la realidad, es una abstracción, pero algunas de sus características pueden presentarse en comunidades concretas y permitir definir las como más o menos folk o más o menos urbanas."

"La obra de Redfield —dicen— es descriptiva, no busca relaciones causales; es relativista-cultural porque coloca todos los elementos peculiares que definen la sociedad folk al mismo nivel, sin jerarquizar su importancia; por otra parte, no analiza la realidad en su proyección histórica". Además, puntualizan, lo inadecuado de "considerar las sociedades nacionales, en cuyo seno existen grupos indígenas que pueden ser estudiados con el modelo folk, como sociedades preindustriales y, por lo tanto, fuera del sistema capitalista industrial" (Pozas, 1974: 17-18).

Finalmente agregan que en estudios de esta naturaleza no puede aislarse la comunidad folk del resto de la totalidad, y la totalidad es de lo más concreto: la sociedad de clases (Ibid.: 18).

- 9 En este sentido hay que subrayar que para la sociología burguesa, las clases sociales no existen, sino reconocen estratos sociales que constituyen escalones superiores o inferiores en los que son jerarquizados las familias, los individuos o los grupos sociales, basándose en la posición social, el rol y el prestigio con que el individuo cuenta.
- 10 Este proceso se debe a la transferencia de los portadores de una clase social a otra, o bien, a que perviven dentro de otras clases diferentes a las populares, pero ejerciendo una función distinta tanto en una como en la otra.
- 11 Mucho se ha discutido sobre el origen de la marimba en Guatemala. Algunos, con desmedido patriotismo, han querido hacerla parecer como originaria de Guatemala, pero ninguna prueba científica sustenta tal aseveración. No existe huella

arqueológica, ni histórica que lo confirme. La africanidad de este instrumento ha sido plenamente probada por los etnomusicólogos.

- 12 Algunos intentos de sistematización interdisciplinaria se han hecho entre folklore y otras ciencias. Baste citar a Castillo Ferraras, 1973; Carvalho-Neto, 1968, 1969; Mayorca h., 1972; Moedano Navarro 1961b; Boyer, 1968/71.
- 13 Para esta demostración sobre las características de la ciencia, sigo estrechamente las ideas del epistemólogo Mario Bunge (1968: 7-50).
- 14 Entiéndese por racionalidad del conocimiento científico a la posibilidad de poder ser estructurado en conceptos, juicios y razonamientos, y cuyas ideas pueden combinarse de acuerdo con algún conjunto de reglas lógicas que permite producir nuevas ideas, y además que dichas ideas puedan ser organizadas en sistemas de ideas, a las cuales se les llama teorías.

Bunge, por otra parte, entiende por objetividad la posibilidad del conocimiento científico de concordar con la realidad del objeto estudiado, lo cual puede ser verificado a través de la observación y la experimentación (Bunge, 1968: 7-50).

- 15 La escuela finlandesa ha obtenido sus mejores logros con el estudio de los cuentos folklóricos, los cuales han sido analizados con mucho rigor y establecido categorías propias, tales como tipo, motivo, versión y variante.

Entre sus aportes es necesario mencionar el ya clásico estudio de Aarne-Thompson *The types of the folk-tale* (Helsinki: FFC, 2a. edición, 1961), básico para el análisis de tipos de cuentos folklóricos. Asimismo hay que destacar trabajos posteriores, pero más restringidos geográficamente, como los *Índices para cuentos españoles* de Ralph Steele Boggs (1930), de México y Centroamérica formado por Stanley Robe (1973), etcétera.

El monumental *Motif-Index of folk-literature* de Stith Thompson en seis volúmenes (Indiana University Press, 2a. edición, 1956-1958), es otro de los instrumentos metodológicos creado por esta escuela. A través de estos recursos se está en capacidad de analizar cada cuento hasta en sus más mínimos detalles, así como para compararlo e interpretarlo.

La escuela finlandesa ha sido la creadora del método histórico-geográfico que desde fines del siglo XIX y comienzos del presente ha dado un impulso renovador a la investigación de la narrativa folklórica. Puede señalarse 1835 como fecha de inicio de este movimiento, con el apareamiento del *Kalevala* de Elías Lönnrot, el cual alberda el análisis histórico-geográfico de Kaleva, poema épico nacional de Finlandia. Más tarde Kaarle Krohn aplica este método al estudio particular de los cuentos folklóricos.

A través de este método se aborda con profundidad la narrativa folklórica, pues se investiga cada tema por separado, haciendo el análisis del mayor número posible de versiones del tema, tanto antiguas como modernas. Por tanto, el primer paso del método consiste en definir y delimitar el tema que se va a estudiar, para luego reunir el mayor número de versiones y variantes que de él se conozcan. Cada versión que se recoge debe individualizarse mediante una notación clara y sintética, y luego analizarse rasgo por rasgo, hasta discernir todos sus elementos.

Tras este análisis se está en capacidad de establecer la forma normal (o prototipo) para un área determinada, y la comparación de prototipos lleva al establecimiento del arquetipo o forma básica. Al confrontar la forma básica establecida y la distribución de variantes, se llega a precisar o esbozar los rumbos seguidos en la propagación, para lo cual hay que analizar todas las versiones desde el punto de vista histórico y desde el punto de vista geográfico.

Su objetivo fundamental es alcanzar a establecer la forma normal y el punto de origen y difusión de las narraciones tradicionales. (Cfr. Susana Chertudi. *El Cuento Folklórico*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1967, págs. 27-34. Para ampliación del tema, consultar Thompson, 1972: 517 y sigs.).

Por supuesto que el análisis de la literatura oral no se queda en este análisis puramente formal. Va más lejos, ya que trata de establecer la funcionalidad de las narraciones, descubrir su significación tanto para el narrador como para su auditorio y la clase social que lo produce.

16. Gutiérrez y Brenes opinan que las dificultades de la experimentación no son propias de las ciencias sociales, las hay muy grandes en el terreno de la ciencia exacta y las naturales. "La experimentación física misma —dicen— no es un requisito indispensable para la investigación científica, que puede desenvolverse bastante bien con base simplemente en una observación controlada" (Gutiérrez y Brenes, 1971: 46). Agregan los autores que a través de la acumulación suficiente de datos da base para manipular simbólicamente las diversas variables mediante el análisis estadístico, sin que por ello se tenga que modificar materialmente las condiciones materiales en que se presenta el fenómeno. Por ende, en ciencias sociales "es esa observación controlada, no necesariamente la experimentación, lo que se necesita en los procesos de justificación de hipótesis y teorías mediante refutación y verificación" (Ibid.: 47).
17. En este mismo orden de ideas cabe hablar de la unidad del método científico. Existe un método científico único que es válido para todas las disciplinas y ciencias, independientemente de cuál sea su materia u objeto de estudio. La clásica diferencia que los epistemólogos idealistas han querido establecer entre el método utilizado por las ciencias naturales y las ciencias sociales no es válida. Las diferencias que existen entre estas dos clases de ciencias son más bien de grado y no de naturaleza, y no representa obstáculo alguno para la aplicación uniforme del mismo método científico (Gutiérrez y Brenes, 1971: 41 y 47).

3. HISTORIA Y FOLKLORE

3.0 INTRODUCCION

Después de exponer algunos puntos básicos sobre la Historia y la Folklorología, intento plantear ahora la estrecha relación existente entre estas dos ciencias sociales, que enfocan la realidad social en forma particular y que hacen uso del método científico.

Las correspondencias entre ambas son múltiples, y en la práctica se presentan inevitablemente. Bloch, historiador, opina al respecto que en una sociedad, "sea la que sea, todo se liga y determina. La estructura política y social, la economía, las creencias, las manifestaciones más elementales lo mismo que las más sutiles de la mentalidad" (Bloch, 1965: 144). Todo lo que existe en la sociedad no ha salido de la nada, tiene una tradición. Bloch agrega más adelante que en la medida en que la determinación de un hecho social tenga lugar de lo más antiguo a lo más reciente, "los fenómenos humanos se gobiernan, ante todo, por cadenas de fenómenos semejantes. Clasificarlos por géneros es, pues, poner de manifiesto líneas de fuerza de una eficacia capital" (Ibid.: 114).

Muchas de estas cadenas pertenecen al ámbito de lo folklórico, al que no pocas veces el historiador se ve precisado a recurrir.

Así como la etnohistoria ha reconocido la necesidad de hacer uso de la tradición oral, entre otras ciencias¹, para intentar explicarse la historia de los pueblos que no poseen escritura, asimismo el análisis de los hechos folklóricos es imprescindible para la comprensión de la historia de las clases populares de una sociedad dividida en clases y concretamente determinada, las cuales a pesar de ser las forjadoras de los movimientos históricos, la historia escrita raramente las toma en cuenta, creando en sustitución los falsos héroes y los ídolos "patrios", muchas veces en abierta contradicción con la verdad histórica. Lo que pretendo, pues, es emprender la búsqueda de

nuevas fuentes para el estudio del pasado en el mundo de las tradiciones populares.

3.1 EL HECHO HISTORICO EN EL AMBITO DEL FOLKLORE

Antes de abordar el tema del folklore como fuente de pasado, se impone aclarar la forma en que se ubica el hecho histórico en el ámbito de las tradiciones populares:

1. Totalmente incorporado a la tradición folklórica

Lo pasado está unido de tal manera a la tradición, que ella misma, en su totalidad, cobra singular importancia hasta convertirse en un hecho histórico. Es el caso de los mitos, las danzas y el teatro popular, cuya temática está íntimamente ligada al pasado. También de las formas tradicionales de cultivo, la concepción del tiempo y del espacio, así como las técnicas y procedimientos de elaboración de las artesanías y el arte popular.

2. El hecho histórico no está sujeto rígidamente al acontecimiento acaecido, sino, por el mismo proceso de trasmisión, ha sufrido transformaciones que lo han llevado a recubrirse de elementos sobrenaturales o mágicos. Pero estos cambios, hay que decirlo, son más de forma que de contenido.

Leyendas, casos y otros relatos orales que se refieren al período formativo de las sociedades, ilustran este punto. A dichos relatos, por su propia antigüedad, se les ha interpolado argumentos míticos, religiosos o mágicos.

Se trata de las narraciones de los tiempos heroicos (Van Gennep, 1943: 94-100 y 185-191; Vansina, 1968: 168). Es el caso, entre otros textos, del *Popol Vuh* en Guatemala (Anónimo, 1965), y el titulado *Dioses y hombres de Huarochirí* del Perú (Anónimo, 1975), ambos relatos históricos con aspectos míticos incorporados. Al despojarlos de los mismos, se encuentra el hecho histórico más o menos perfilado.

Juan Brom presenta un ejemplo contundente con la utilización de la leyenda de Gilgamesh (Brom, 1972: 21-23).

3. El hecho histórico se encuentra sin deformación en la realidad tradicional

Abundan aquí los que aluden al pasado contemporáneo y a la historia

local. Están presentes fundamentalmente en el folklore literario y sus especies: leyendas históricas, historia popular (o "tradiciones") y poesía oral, sobre todo en los romances y corridos.

En esta modalidad se concentra el pasado del pueblo, y se manifiesta, a su vez, de dos maneras:

a) Aspectos históricos referidos a acontecimientos acaecidos a un nivel nacional y/o regional, en cuyo caso el pueblo puede narrar a su manera los hechos, resaltando unos y ocultando otros, los cuales generalmente no aparecen en los libros formales de historia, y

b) Aspectos históricos referidos a hechos locales; microhistóricos en el sentido que los entiende Luis Gonzáles y Gonzáles (1973: 26-33)², y en donde aparece la historia de la aldea y sus campos, del pueblo, de la ciudad pequeña. Es la historia de la provincia que se nutre con los acontecimientos diarios que surgen en su seno y de los cuales todos se sienten partícipes. Hay, pues, certidumbre de la veracidad de los hechos históricos que viven en el folklore de estas tres formas. Sin embargo, no todos los autores coinciden en este punto. Ni folklorólogos ni historiadores. Así, para citar un ejemplo, Américo Paredes opina que la tradición oral "recuerda, pero no como recuerda la Historia (...), sino que construye su propio universo, independientemente del tiempo usando para ello los escombros de la historia" (Paredes, 1971: 211). Es decir que en la tradición oral quedan únicamente algunos jirones de hechos históricos aislados, a veces deformados, por el mismo mecanismo de transmisión.

Disiento de ese autor, por dos razones fundamentales:

1. Un hecho de la historia popular pierde su valor testimonial cuando se le toma y estudia aisladamente. Una especie de folklore literario, por ejemplo, pues una sola copla, una décima o una leyenda aislada, no dicen nada en historia, así como tampoco un solo documento sacado de su contexto dice mayor cosa.

2. No sólo la literatura oral en todos sus géneros, cuentos, leyendas, tradiciones, romances, coplas, décimas, etcétera, son fuentes de historia, como apunta Paredes.

Todo hecho folklórico es susceptible de convertirse en fuente de pasado, sea este social, ergológico o espiritual-mental.

En otras palabras, sólo tomado en su conjunto el patrimonio folklórico puede ser una ayuda imprescindible para el estudio de la Historia.

Por otra parte, y entrando al fondo del problema, el pueblo no trastoca sus personajes históricos como podría pensarse. Siempre les reconoce características que las más de las veces son verdaderas.

Así, en Venezuela, al general José Antonio Páez la tradición lo presenta como un personaje valiente y equitativo, pero brusco, de modales recios, sin el refinamiento que se le atribuye a Simón Bolívar. Y la verdad histórica lo confirma. El General Páez no era más que un llanero de las pampas venezolanas, que poco o nada de contacto había tenido con la sociedad refinada de la época.

De manera que el pueblo delinea perfectamente el carácter de los personajes y de las situaciones históricas.

Los acontecimientos tampoco sufren gran variación o deformación en el tiempo y en el espacio. Los corridos mexicanos y guatemaltecos, por ejemplo, dan la fecha exacta en que se desarrolla el acontecimiento a que se está refiriendo el fenómeno (Navarrete, 1963; Valenzuela, 1973; Lara F., 1975(a): 9-15; 1975(b): 8-9). Lo mismo sucede con otras especies del folklore literario (Mendoza, 1947; Chertudi, 1959; Lara F., 1975(c): 9). Lo anterior está demostrando que, tanto el carácter del personaje histórico como las situaciones y los hechos narrados están concretamente determinados. El ámbito de variación y distorsión de los hechos transmitidos por la tradición oral propiamente dicha, es menor de lo que comúnmente se cree, porque precisamente allí está ese factor permanente que no permite mayor variación: la tradicionalidad inherente a todo hecho folklórico.

Esta tradicionalidad actúa con mayor fuerza en otros géneros del folklore como el material, social y otros rubros del espiritual-mental, a los cuales me referiré adelante.

Sin embargo, lo anterior no invalida el hecho de que a veces se encuentren trastocados los personajes y acontecimientos históricos en una especie folklórica en particular, debido a defectos de transmisión. En este caso el historiador debe aplicar sus conocimientos críticos y proceder a comprobar la validez del hecho estudiado por medio de dos o más tradiciones de la misma especie, pero independientes entre sí. El historiador tiene que valerse de criterios rigurosamente folklóricos y del método de análisis de fuentes para poder establecer el grado de utilidad del fenómeno folklórico. Por otra parte, debe proceder a confirmar la información en otras fuentes que no sea la oral propiamente dicha: documentos, testimonios arqueológicos, datos antropológicos, etc.

3.2 EL FOLKLORE COMO FUENTE DE LA HISTORIA

El folklore ha sido utilizado insistentemente en historia, pero nunca se ha reconocido su valor. Desde la antigüedad los historiadores se han valido

del folklore para explicar muchos acontecimientos del pasado. Herodoto en sus *Nueve libros de la Historia* aporte un legado de hechos folklóricos de los griegos y otros pueblos con que aquéllos compartían el mundo antiguo occidental.

Tucidides y Jenofonte recurren también a la descripción de tradiciones populares para describir el carácter de los pueblos que están historiando. Entre los romanos, las obras de Tácito y Julio César constituyen los ejemplos más dignos.

Las crónicas medioevales contienen más folklore que historia, tan estrecha y sólidamente vinculadas, que es muy difícil separar ambos fenómenos. En el siglo XVIII el historiador inglés J.W. Gibbon, no obstante el desprecio con que se refiere a los milagros de la iglesia y a las leyendas de los santos, hace constantes referencias a príncipes de siete cabezas, doncellas guerreras, etc. (en Paredes, 1971: 212).

Por ello Richard Dorson, historiador y folklorólogo norteamericano, afirma que hay una relación muy íntima entre folklore e historia, ya que en buena parte lo que comúnmente se conoce como historia, es verdaderamente folklore (en Paredes, 1971: 211).

Los hechos del pasado se transmitieron entonces, y aún se transmiten, a través de leyendas, mitos, cuentos, etc., relatos que en algunos casos sobreviven todavía en la tradición oral y, en otros, han sido trasladados a letras de imprenta, pero que, de una u otra manera, dan pautas que permiten comprender y reconstruir el pasado. Un ejemplo claro y enteramente comprobado lo constituye el descubrimiento de Troya por Enrique Schliemann, que se debió fundamentalmente a que el arqueólogo alemán siguió a pie juntillas la ruta que Homero trazó en la *Ilíada*, y esta obra no es más que un conjunto de leyendas y mitos que en el siglo IX a. de n.e. fueron folklore entre los griegos y que Homero recopiló. No obstante su contenido legendario, aporta datos históricos de suma importancia.

Juan Brom, para inducir a reflexionar sobre lo anterior, refiere que en el siglo XXV a. de n.e., se escribió en Babilonia sobre tablillas la historia Gilgamesh, "fijando así, con muchas interpolaciones míticas, un relato que se remonta un millar de años atrás" (Brom, 1972: 21). Aclara el autor que "la leyenda de Gilgamesh, desde luego, es eso: una leyenda. Sin embargo, no son pocos los elementos de verdad histórica que contiene. El propio personaje ha sido identificado como el Tercer Rey de la segunda dinastía que gobernó a la ciudad de Uruk. Muchas de las regiones que describe la leyenda pueden ser identificadas con mayor o menor precisión, y algunas de las acciones realizadas dan indicaciones acerca de acontecimientos ya muy difíciles de reconstruir" (Brom, 1972: 21-23).

Ejemplos como el anterior se encuentran también en la América pre y post-hispánica plasmados en leyendas, cuentos, mitos y otros relatos que mayas, mexicas e incas legaron en forma oral y escrita. La leyenda de Quetzalcoatl, para citar solamente un caso concreto, considerada hasta no hace mucho como leyenda pura, ha tenido confirmación a través de excavaciones arqueológicas. Lo mismo sucede con la profecía de Huitzilopochtli, para algunos historiadores una leyenda más, aunque al rastrear la ruta de peregrinaje de los mexicas, antes de su llegada al lago de Texcoco, se ha comprobado que gran parte de los lugares mencionados en el relato coinciden con la realidad (Ibid.).

De manera que determinados relatos (cuentos, leyendas, casos, etc.), que andan de boca en boca a través de la tradición oral de muchos pueblos, contienen datos históricos que pueden ser corroborados por medio de las excavaciones arqueológicas o bien confirmadas con los documentos de archivo, no obstante presentar dichos relatos interpolaciones míticas de gran belleza que pueden inducir a confusión al historiador.

Juan Brom sostiene que las leyendas folklóricas de orden histórico han estado al alcance de los estudiosos desde tiempo atrás, sin ser aprovechadas, ya que han sido rechazadas por los historiadores eruditos que las tienen por documentos de novena categoría, cuando tienen la suerte de ser tomados en cuenta, o bien, como sucede en la mayoría de los casos, son totalmente despreciadas y relegadas al olvido.

Pero, en las últimas décadas, gracias al estudio y análisis de leyendas y relatos populares, el estudio de la Historia se ha enriquecido considerablemente (Brom, 1972: 22).

Ahora bien, este estudio de leyendas y relatos a los que el autor hace alusión, se refiere fundamentalmente a los que ya han sido escritos, y que han perdido la oralidad como mecanismo de transmisión y vigencia. Están circunscritos más que nada al folklore histórico.

Pero la tradición oral de los hombres que viven, trabajan y sufren en los tiempos presentes, y que de alguna manera conservan su pasado por este medio, poco o nada ha sido utilizada por los historiadores. De manera que el folklore vigente, tanto literario como no literario, es fuente de estudio de hechos históricos concretos. Dicha posibilidad lo convierte en material de primera mano, con rango tan importante como los documentos escritos y los testimonios arqueológicos.

Laurence Gomme lo vislumbrará a finales del siglo XIX, cuando sostenía que los hechos folklóricos debían ser tomados en cuenta para el estudio del pasado (Cortazar, 1949(a): 15).

Refiriéndose al mismo tema, Américo Paredes afirma que hay hechos históricos sobresalientes³, que han sido escritos y estudiados a base de relatos tomados de la tradición oral, pues sólo en ella se encuentran los detalles necesarios para estructurar estos acontecimientos (Paredes, 1971: 112).

Los historiadores ingleses contemporáneos, por su parte, se inclinan a creer que los hechos que cantan las baladas de tradición oral se aproximan más a los hechos históricos que las crónicas escritas, pues éstas son intencionadas, y, por lo tanto, deformadas, no así las primeras⁴.

Estudios realizados en América Latina, demuestran la vigencia con que permanecen los hechos históricos en la tradición folklórica.

Merle E. Simons ha patentizado la utilidad del análisis de un género de folklore literario, el corrido, para desentrañar las actitudes históricas de un pueblo. Su estudio examina el corrido mexicano desde 1870 hasta 1950. Los sentimientos que conmovieron al pueblo están latentes en los corridos con mayor solidez que en los testimonios documentales. Cuando se los analiza pormenorizadamente se esclarece mucho todo lo relacionado con la reforma agraria, la reforma política, la reforma y luchas religiosas, así como la actitud antinorteamericana de los mexicanos (Simmons, 1957: 330-476).

Un trabajo, más conciso aún, lo ofrecen María del Carmen Ruiz Castañeda e Irene Vásquez Valle al estudiar, también en México, la época Juarista a la luz de los hechos populares (Ruiz y Vásquez, 1972: 5-51).

Raúl Porras Barrenechea opina al respecto que la historia del Perú nunca podrá ser completa si no se toman en cuenta los mitos y leyendas de los incas pre y postcolombinos, tarea que no ha abordado aún la historiografía peruana (Porras Barrenechea, 1973: 86-101).

A su vez Américo Paredes en reciente estudio, ha demostrado la factibilidad de estudiar un hecho pasado contemporáneo a través de los corridos populares del sur de los Estados Unidos (Paredes, 1958; 1974).

Erickson demuestra fehacientemente cómo el análisis de las formas tradicionales de canto en el mundo por medio del método cantamétrico, pueden echar luces sobre la historia de la humanidad (Erickson, 1974: 986-991).

Los ejemplos planteados anteriormente muestran las múltiples posibilidades que el folklore ofrece como fuente histórica. Sus bondades se apreciarán cuando los historiadores sepan utilizar e interpretar sus aportaciones.

Asimismo es necesario insistir en que, cuando pretendo utilizar el folklore en el análisis histórico, me guía la necesidad de encontrar otras

fuentes objetivas que brinden la información básica indispensable para conocer y comprender a cabalidad un momento histórico determinado.

Por eso Américo Paredes recalca, en relación a lo anterior, que "hay sentimientos, actitudes de las masas del pueblo que no se inscriben en los documentos oficiales, pero que pueden afectar profundamente los acontecimientos" y que, "el folklore de una región o de un período en particular es para el historiador por lo menos tan importante como lo son los diarios y otros medios de comunicación de masas que se conocen en la sociedad urbanizada" (Paredes, 1971: 214).

Asimismo, Jesús Nieto Ocampo afirma que en el folklore "encontramos una serie de datos, de actitudes y situaciones populares respecto a figuras y acontecimientos históricos que pueden servir como una fuente auxiliar para lograr una Historia más objetiva y menos clasista". Seguidamente se queja que "tanto historiadores como antropólogos sociales se han negado a darle valor a los hechos folklóricos como una fuente válida para la Historia, pareciéndoles que daría como resultado una historia conjetural" (Nieto Ocampo, 1975(a): 74).

De manera que, así como ausculta la documentación existente en los archivos y recurre a las hemerotecas para consultar periódicos impresos sueltos y revistas, el historiador debe recurrir al estudio concienzudo de los hechos folklóricos del momento histórico que está trabajando. Esta aprehensión de conjunto le dará, indudablemente, un panorama más claro y profundo del tema abordado.

Pero si los historiadores no han querido reconocer el lugar que le corresponde a las tradiciones populares en el estudio del pasado, los folklorólogos, en cambio, han señalado su significación. Ismael Moya opina que el folklore es un arma necesaria para el conocimiento del pasado de muchos pueblos, lo cual se extiende desde el conocimiento de las leyendas hasta la decoración de un tejido con escenas de la vida diaria y vasijas de los cultos funerarios que en una época fueron hechos folklóricos. Agrega que historia y folklore se complementan y se entrelazan y que, "el folklore no sólo es un perfil de la Historia, sino a veces se convierte en un índice orientador de los acontecimientos" (Moya, 1956: 129).

Según E. Mildred E. Merino de Zela, a través del análisis del folklore peruano, "es factible reconstruir mucho de nuestra historia desde tiempos pre-colombinos a republicanos, a través de la literatura oral y coreografía tradicional. Como testimonio cultural, el folklore constituye el repositorio del devenir nacional" (Merino de Zela, 1974: 76).

Toschi destaca la utilidad de la "canzone epico-lirica" para el estudio de

la historia italiana, porque presenta elementos históricos legendarios que generalmente no están presentes en los documentos de archivo (Toschi, 1971: 146-147).

En su estudio sobre el folklore del Táchira, Venezuela, Ramón y Rivera e Isabel Aretz sostienen que "las narraciones de hechos históricos o políticos son particularmente interesantes cuando el narrador ha sido testigo de los mismos", y arguyen que es tarea de los historiadores evaluar la fidelidad de dichas fuentes (Ramón y Rivera, Aretz, 1961: 170).

Isabel Aretz a su vez, opina que el folklore "desentraña conocimientos antiguos que no suelen encontrarse en los libros de texto corrientes, y tienen gran valor, en sí y para reconstruir el antiguo patrimonio nacional" (Aretz, 1972: 220). La autora destaca la importancia del folklore en la enseñanza de la Historia, opinión que comparte Paulo de Carvalho-Neto para el que las especies folklóricas que se refieren a hechos históricos, pueden ser aprovechados en gran medida, por el educador como "hechos motivadores" (Carvalho-Neto, 1969: 45-55).

Jesús Nieto Ocampo se ha dedicado en México a desentrañar las relaciones entre folklore e historia subrayando la importancia de la leyenda como fuente histórica (Nieto Ocampo, 1975(b)). El argentino Carlos Vega afirma que el folklore es la ciencia que permite ahondar con mayor profundidad en la historia cultural del hombre (Vega, 1960: 114-118). El folklore —argumenta—, "incorpora a la historia todo un gran sector humano desconocido, olvidado, menospreciado, parte de la nación, brazo de su prosperidad económica, depositario de valiosas reservas morales y hasta de formas y estilos artísticos" (Ibid.: 118). "Las cosas actuales (que investiga el folklorólogo) —agrega Vega—, iluminadas por el trabajo comparativo, adquieren fechas y funcionan como documentos históricos" (Ibid.: 146).

Alfredo Poviña sostiene asimismo, que entre Historia y Folklore hay una íntima afinidad (Poviña, 1954: 88-89), y Miguel Acosta Saignes que "el folklorista viene a ser (...), como una especie de escribano de los sectores ágrafos, donde la función fundamental de transmitir conocimientos es a través de la palabra y el ejemplo. El folklorista recoge —continúa Acosta—, para introducirlos en la corriente histórica, los elementos culturales conservados o creados por los sectores dichos. De no recogerse este material, se perderán preciosas informaciones para el estudio de multitud de fenómenos, sobre la dinámica cultural, sobre los procesos de endoculturación, acerca de los modos de interpretación de la realidad ambiental por parte de los sectores populares". (Acosta Saignes, 1962: 8).

Por su parte, Max Alejandro Melgar decía recientemente ante el II Congreso Nacional de Folklore Peruano que "en muchos lugares del mundo

y específicamente en el Perú, acontece no obstante un caso: NO CONOCEMOS REALMENTE NUESTRA HISTORIA, porque la HISTORIA como disciplina científica adolece de muchas limitaciones. Una de tales limitaciones es precisamente la que nos induce a participar en este Congreso: EL FOLKLORE no es debidamente aprovechado como referencia coadyuvante decisiva en la investigación de nuestra Economía y/o de nuestra Historia" (Melgar, 1975: 17). Más adelante observa que el folklore es el conocimiento "que el pueblo tiene sobre el pueblo, no es un conocimiento de 'la actualidad', sino que un conocimiento del pasado. Es por tanto un conocimiento histórico; es el conocimiento o la práctica del pueblo, en dicha comunidad, en dicha región, o simplemente en dicho lugar" (Ibid.: 27).

Melgar Vásquez cree que el estudio del folklore y otras ciencias sociales deben ir encaminadas a reconstruir la historia de su país (Ibid.: 33).

Finalmente, Julio Caro Baroja realza la utilidad de la literatura de cordel de temas históricos para el análisis del pasado de Andalucía y la península ibérica en general (Caro Baroja, 1969: 50-72, 119-120, 197-211 y 317-355).

El análisis de estas pocas opiniones de estudiosos de las tradiciones populares, converge en destacar el valor potencial que el folklore tiene para el estudio de la historia. De manera que su utilidad depende de la preparación y agudeza del investigador. Vale la pena repetir nuevamente las palabras de E. H. Carr: el testimonio histórico no habla por sí mismo, es necesario que el historiador lo obligue a responder a sus interrogantes.

Por otra parte, el uso del folklore en historia se hace imprescindible cuando se toma en cuenta que, paralelamente a la Historia formal académica, que se conserva a través de documentos, corre la historia del pueblo, actor o espectador, que narra a su manera los mismos o diferentes acontecimientos; además, si su existencia está ya plenamente comprobada, la historia no puede seguir basando sus investigaciones únicamente en el testimonio escrito; con ello se está dejando mucha información valiosa, que proporciona tanto el folklore como las ciencias sociales en general.

3.2.1 APLICACION DEL FOLKLORE AL ESTUDIO DE LA HISTORIA

Cuando se admite el folklore como fuente histórica, se le reduce a algunos géneros de folklore literario, sobre todo la leyenda⁵. Pero el espectro debe ampliarse a todas las especies y géneros que estudia la folklorología, desde la leyenda y las mal llamadas "tradiciones"⁶, hasta los tejidos, la cerámica, la orfebrería, el vestuario, la alimentación, la expresión dramática,

las creencias, las supersticiones, la música, etc. Porque las clases populares acumulan elementos de su pasado en los hechos folklóricos, cualquiera que sea su naturaleza. El historiador puede penetrar por su medio a la conciencia del devenir histórico que el pueblo tiene.

He aquí algunos ejemplos. Las formas tradicionales de cultivo enseñan mucho sobre la tenencia de la tierra, así como acerca de los problemas superestructurales de los diferentes modos de producción que se articulan en el agro, mostrando, además, su grado de evolución. Asimismo, los instrumentos de trabajo (de labranza, artesanales y otros), hablan sobre la historia y el concepto de trabajo que priva entre los campesinos de un área determinada.

El estudio del arte popular muestra el desarrollo de los patrones estéticos de las clases populares. En cuanto a estudios musicales, los análisis etnomusicológicos y organológicos buscan resolver cuestiones que atañen al pasado del pueblo. Y qué no decir de las creencias y supersticiones, que analizadas a la luz del método científico pueden aportar informaciones que permitan adentrarse en la conciencia colectiva y determinar su permanencia y transformación.

De manera que cada una de estas tradiciones populares tiene plena significación para el grupo social que la practica. En ellas se asienta gráficamente parte de su historia.

Y el estudio de esta historia no ha preocupado a los historiadores. Más bien les causa una despectiva indiferencia; pero dicha actitud no anula su existencia ni su importancia.

Por otra parte se argumenta en contra de la aplicación de las tradiciones populares a la historia, aduciendo que resultaría impracticable reconstruir el pasado de un pueblo basándose únicamente en su folklore.

A ello hay que responder que, siguiendo los patrones y prejuicios historiográficos heredados por occidente, es más que imposible emprender esta tarea. La fuente escrita pesa demasiado en el espíritu de los historiadores. Pero si priva un criterio amplio, de búsqueda de nuevas fuentes para el estudio del pasado, el folklore tiene aplicación amplia, como se verá adelante.

El hecho folklórico y la ciencia que lo estudia, la folklorología, deben ser tomadas en cuenta como fuente para el estudio de la historia así como lo son la arqueología, la numismática y la iconografía.

Todo estudiado en conjunto: documentos escritos, hechos folklóricos, testimonios arqueológicos, documentación sociológica, económica, etc., arrojarán, sin duda una perspectiva más objetiva del momento histórico

estudiado. Y esto, vuelvo a hacer hincapié, se debe a que el campo a estudiar, lo social, es una totalidad. La realidad se presenta integrada y no fragmentada. Por tanto, el acercamiento científico debe hacerse lo más integral posible, poniendo a funcionar las ciencias sociales en su conjunto.

El folklore, pues, aplicado al estudio de la historia es altamente productivo. Ya Carlos Vega le asignaba esta tarea, aunque reducida al ámbito de la cultura (Vega, 1960: 187). Sin embargo, los beneficios del análisis de las tradiciones populares deben hacerse sentir en todo el campo de la historia. Lógicamente hay una jerarquía en esta aplicación. Para unos temas su contribución será mayor, en otros, menor, pero sea cual fuere la cantidad de su aporte, el historiador no debe dejar de tomarlo en cuenta.

3.2.2 POSIBILIDADES DEL FOLKLORE COMO FUENTE PARA LA HISTORIA NACIONAL

Aceptado que las tradiciones populares pueden ser fuentes de pasado, analizaré ahora la forma de aplicarlas al estudio de nuestra historia nacional.

Necesito aclarar, en primer lugar, que entiendo por historia nacional aquella que se refiere a un país o lugar determinado. Elaborada fundamentalmente a base de fuentes escritas y testimoniales, alude a personajes, entidades e instituciones de una nación. Resulta así, una historia de Guatemala, de Venezuela, de México, aceptada formalmente por consenso general.

La contribución del folklore al estudio de la historia nacional presenta múltiples posibilidades.

Al reflexionar sobre la realidad económico-social de la casi totalidad de países latinoamericanos, en los cuales más del 50 o/o de la población es analfabeta, se repara en que los hechos del pasado tienen que transmitirse más por la vía oral y por otros medios populares que por la escritura y el documento.

Además, en nuestros países el documento recoge la opinión de una minoría muy pequeña, que a veces intencionalmente deforma la historia objetiva. La gran mayoría no cuenta en los libros latinoamericanos de historia, pero, sin embargo, esa gran mayoría tiene un pasado y ha desarrollado mecanismos para resguardarlo⁷.

Por ende, si el mecanismo de transmisión del pasado de esta mayoría hace uso de la vía tradicional, por conducto del hecho que estudia la folklorología, el aporte del folklore es trascendental.

Si bien los archivos documentales constituyen la piedra angular en el

trabajo del historiador, los archivos de la memoria oral guardan también documentos tan importantes como los primeros y no deben ser desaprovechados.

Pero el hecho folklórico no puede ser aceptado si antes no ha pasado por el tamiz de la crítica histórica. El historiador debe evaluarlo rigurosamente, como si se tratara de una fuente histórica documental o arqueológica.

Asimismo, todo problema que las tradiciones populares presenten en relación a su aplicación en la historia nacional, debe ser resuelto a la luz de criterios folklorológicos e historiográficos.

3.2.2.1 ASPECTOS METODOLOGICOS DE LA APLICACION DEL FOLKLORE AL ESTUDIO DE LA HISTORIA

Es necesario considerar cuatro puntos básicos en la investigación de las tradiciones populares aplicables al estudio del pasado:

1. Conocimiento del historiador de los aspectos fundamentales de la teoría del folklore

Para poder abordar con propiedad los hechos populares, el historiador debe manejar ampliamente los postulados, técnicas y métodos del folklore, así como los géneros y especies en los que se le divide para su análisis.

De no ser posible alcanzar esta formación, debe buscar el concurso de un folklorólogo que le ayude a evaluar correctamente los datos a estudiar.

En este caso, como en otros, se hace evidente la necesidad de planificar y llevar a cabo en ciencias sociales el trabajo interdisciplinario para obtener mejores logros en la aprehensión de la realidad social del hombre.

2. Unidad en la investigación y aplicación del hecho folklórico

Cuando se intenta aplicar el folklore a la historia, la información no se recopila aisladamente. El historiador debe iniciar sus estudios y construir sus hipótesis tomando como base un período o subperíodo de la historia nacional, para luego profundizar en el mismo.

Su meta consiste en recoger, *in extensu*, versiones y variantes de todos los géneros de tradiciones populares que directa o indirectamente se refieran a ese período.

Por ejemplo, tres grandes etapas rubrican el desarrollo histórico de América Latina:

- A. Pre-hispánica
- B. Colonial
- C. Independiente o republicana.

Cada una de estas etapas se divide en períodos de acuerdo con el proceso histórico propio de cada país.

Así, en Guatemala, que es lo que mejor conozco, la cronología de la vida independiente o republicana (siglo XIX), puede subdividirse⁸ de la manera siguiente:

1. Período de la república federal, de 1823 a 1848.
2. Período conservador o del régimen de los treinta años, de 1848 a 1871.
3. Período liberal, de 1871 a 1885.
4. Período neo-liberal, de 1885 a 1944.
5. Período de la revolución nacional democrático burguesa, de 1944 a 1954.
6. Período de la contrarrevolución oligárquica, de 1954 a nuestros días.

Cada uno de estos períodos también puede dividirse en subperíodos, teniendo cada uno de ellos características histórico-sociales propias. Así, por ejemplo, si se toma como unidad de análisis el período del régimen de los treinta años, puede decirse, en apretada síntesis, que se caracteriza por la permanencia de una rígida estructura social. El sustrato económico basado esencialmente en la exportación de cochinilla, tinte natural, es causa de una relativa estabilidad social y política. La iglesia dominó la política nacional en estrecha vinculación con los productores de cochinilla. Este orden de cosas empieza a resquebrajarse en la década de 1860 al caer los precios de este tinte en el mercado internacional, debido al descubrimiento de los tintes artificiales en Alemania. La situación económica social de Guatemala hace crisis en el año de 1871. Se intensificó entonces el cultivo del café que ya se venía experimentando desde la década del 50 del siglo XIX. Este traslado de un cultivo a otro, como base económica del país, trajo por consiguiente una nueva redistribución de la tierra y nuevas relaciones sociales. Esto abre la puerta al período liberal (1871-1885).

Pues bien, tanto el período conservador como cualquiera otro, pueden ser estudiados en su conjunto a través de fenómenos folklóricos, ya que permanecen vigentes leyendas, coplas, corridos, romances, literatura de cordel, etc., que se refieren a la época. Se han encontrado, además,

tradiciones tales como bailes, costumbres, comidas y oficios que hablan del pasado régimen conservador.

Es importante, pues, afrontar globalmente el período histórico, e inquirir en el folklore sobre los hechos a él referidos, para luego trabajarlos exhaustivamente, obteniéndose de esta manera una visión de conjunto de la historia no formal.

En seguida es necesario proceder a confrontaciones entre historia documental e historia oral y folklórica, cuyo examen arrojará la verdad objetiva del período estudiado.

Con los análisis anteriores se establece no sólo la información que proporcionan las fuentes escritas, los documentos de archivo, sino también se consigue un testimonio de lo que la gente, el pueblo, piensa de ese momento historiado.

La historia, entonces, dejará de ser árida, parcial y clasista, para convertirse en un relato que permite explicarse, con una aproximación mucho más grande a la realidad, el por qué de nuestro pasado, y el por qué de nuestro presente.

3. Recurrir a los informantes idóneos

Cuando se recopilan tradiciones populares relacionadas con la historia, debe recordarse que en la mayor parte de los poblados del interior de los países latinoamericanos existe una persona que funge como contador de historias. Es quien conoce el pasado del pueblo o aldea en todos sus pormenores. Y su trabajo constituye una actividad especializada que por consenso tácito la población ha dejado en sus manos.

Historiadores de este tipo conviven con puetas, cuenteros, curanderos, entusiastas y ensayadores de loas. Cada uno desempeña su función en circunstancias determinadas.

En muchas oportunidades se encontrará que el cuentero, el pueta y el "que sabe historias" son una sola persona, pero en otras recae en individuos diferentes.

En Patzún, Chimaltenango, Guatemala⁹, un pueblo de indígenas cackchiqueles, vive don Simón Tzun, un anciano especializado en la historia del pueblo y de los indios cackchiqueles. Es poseedor de un enorme prestigio social y es fuente de primera importancia para el historiador.

Lo mismo sucede en otros países. En Sanare, Estado Lara, Venezuela, don Federico Castillo es el encargado de repetir los hechos más importantes del pasado de esa población. Tiene por misión enseñar a los niños jóvenes y desconocidos (Lara F., 1974(b)).

En Otavalo, provincia de Imbabura, Ecuador, se ha reportado la existencia de indios especialistas en la historia de la región. Y qué no decir de los *griots* africanos, auténticos historiadores orales de reyes y pueblos (Bosschére, 1973: 31; Ngugi, 1971: 27).

Es, entonces, a quien el investigador debe recurrir en primer lugar. Luego se debe proceder a realizar un relevamiento general entre toda la población, porque, si bien hay individuos especializados en contar cuentos e historias, gran cantidad de habitantes del pueblo tienen conocimiento de la historia y tradiciones del lugar, aunque no las refieran con la perfección del especialista. Este procedimiento es esencial para recoger las múltiples variantes que una versión pueda presentar para el posterior cotejo y análisis que conduce a dilucidar la verdad que entraña una tradición histórico-folklórica.

4. Investigar todo el universo folklórico

Para que el hecho histórico cobre relevancia, debe ser investigado en todo el ámbito del folklore. Vale decir, en todos sus géneros y especies, no reducido a unas cuantas especies orales o ergológicas. La confirmación del hecho histórico en distintas tradiciones populares demostrará fehacientemente su vigencia y su importancia.

3.2.2.2 ESPECIES FOLKLORICAS UTILES AL ESTUDIO DE LA HISTORIA

Sobre la utilidad concreta de las tradiciones populares al estudio de la historia, he ido adelantando hasta aquí algunos comentarios generales. Ahora intentaré ejemplificar la aplicación práctica de cada especie folklórica en particular.

Por razones de método he dividido didácticamente el material de acuerdo con la clasificación tripartita del folklore, pues considero que es la que más se ajusta a la naturaleza del material (Aretz, 1972; 1973)¹⁰.

3.2.2.2.1 FOLKLORE ERGOLOGICO

Se incluyen en este rubro todas las versiones y variantes del quehacer material de las clases populares.

Su aporte cobra singular importancia en lugares donde por razones de su mismo proceso histórico-social, tienen gran arraigo entre la población. Es el caso de Guatemala, México y los países andinos. He aquí algunos ejemplos concretos.

3.2.2.2.1.1 *Alfarería*

Ollas, apastes, comales, tinajas, pichingas, pichachas, esculturillas y demás piezas que producen las alfareras de Guatemala y América, tienen un tiempo histórico incorporado aprovechable, que se manifiesta a través de su origen, generalmente prehispánico, sus ancestrales instrumentos de trabajo, sus procedimientos de fabricación, así como las múltiples relaciones sociales que genera.

Pueblos alfareros como Chinautla, Santa Apolonia, San Luis Jilotepeque, Rabinal, Mixco, San Rafael Las Trojes, en Guatemala; Amatenango, Zumpango del Río, Texcoco, Metepec, Cuauhtitlán, Aguas Calientes y Querétaro, entre otros centros alfareros de México (Espejel, 1972: 20-28; Rubín de la Borbolla, 1974: 153 y 159; Huitrón, 1962: 49; Martínez Peñaloza, 1972: 102 y 103); el Cercado, Margarita (Acosta Saignes, 1964) y otras regiones de Venezuela como Caicara del Orinoco, Ciudad Bolívar, El Pao y Soledad (Aretz, 1967 a: 11-20); El Espinal, en Colombia (Mora de Jaramillo, 1967: 200); el centro alfarero andino Totorapampa, en el Perú (Ravinés, 1963/64: 96) y los de la Amazonia como Omagua, Cocama, Shipibo y Conibo (Castañeda León, 1971: 27-29); de innegable raíz aborigen; en Chile desde Arica hasta Capiapó, pasando por La Florida y Cauquenes (Lago, 1971: 16-18; Chertudi, 1975: 42) y, finalmente, en Argentina los grupos Chané, Tobas y Mocovíes y el centro alfarero de Campo Durán (Passafari, 1974: 453 y 454), son portadores de un instrumental inestimable para el estudio de la historia nacional.

Análisis históricos de la alfarería de cualesquiera de ellos mostrará la persistencia, a pesar de las transformaciones y los siglos transcurridos, de estilos, técnicas, patrones estéticos, formas de trabajo y de organización social, creencias, aspectos ideológicos incorporados, así como la significación de los procesos de elaboración. Su estudio y confrontación con las alfarerías precolombinas, ayudarán a fijar con justeza un hecho histórico determinado.

3.2.2.2.1.2 *Cerámica*

La cerámica de América, con sus riquísimas variantes, puede también contribuir con valiosa información. He aquí algunos ejemplos.

Yolanda Mora de Jaramillo al estudiar la cerámica y ceramistas de Ráquira, Colombia, proporciona datos muy concretos sobre la permanencia, arraigo y significación histórica de dicho fenómeno ergológico en la vida de la población. En este sentido la autora subraya que "la continuidad e

insistencia en ellos (los antiquísimos patrones tradicionales), ha tenido la significación cultural de conservar y transmitir la tradición del grupo social, de avivar en los individuos que reiteran tales patrones, la conciencia de pertenencia a su grupo y ha reforzado así la cohesión de éste" (Mora de Jaramillo, 1974(a): 52). Habla además acerca de sus posibilidades para servir de fuente a la historia colombiana. (Ibid.: 53-55).

Daniel Rubín de la Borbolla, en México, apunta que tanto la cerámica, como todo el arte popular "es la expresión de una sensibilidad que compartimos los mexicanos, y es fuente nutricia de un arte más elaborado y formal que sintetiza y universaliza los valores de la cultura mexicana". Agrega que el artesano "es el heredero y custodio, y a la vez trasmisor, de los valores tecnológicos y artísticos más auténticos y directos del pueblo Mexicano" (Rubín de la Borbolla, 1974: 292).

Más adelante el mismo autor sostiene que el pueblo mexicano guarda gran parte de su historia en el arte popular, de ahí que, "no hay sustituto para la tradición porque ésta encarna la experiencia humana acumulada que se renueva y perpetúa día tras día, con cada objeto que la reinterpreta creativamente. Así aparecen de continuo nuevos objetos: unos se incorporan, otros desaparecen con naturalidad, y sólo van quedando aquellos que por su vitalidad dentro de la tradición perduran a pesar del tiempo" (Ibid.: 294).

Por eso se hace necesaria una política encaminada a fomentar en las comunidades el arte popular, "y asegurar, por medio de la enseñanza práctica directa, la transmisión de toda esa herencia (esa historia), artesanal, técnica y artística que durante siglos les ha brindado cierta seguridad económica e indudable seguridad emocional" (Ibid.: 291).

También en México, Mauricio Charpenel muestra en su primoroso trabajo sobre las miniaturas populares, distintas piezas que representan la vida cotidiana de los mexicanos, sus trajes, sus viviendas y sus juguetes (Charpenel, 1970: 21, 23, 37, 39, 41, 65, 67 y 73). Un estudio comparativo de las miniaturas prehispánicas con las coloniales y las actuales echarían mucha luz en la historia del arte del pueblo mexicano.

En Bolivia Antonio Paredes Candia demuestra cómo la artesanía andina contiene muchos elementos históricos, aun prehispánicos, a través de cuyo análisis puede seguirse una secuencia histórica desde tiempos muy remotos hasta la actualidad (Paredes Candia, 1967).

Tanto la cerámica de Pomaire como la de Quinchamallí, pero sobre todo la de Talagante en Chile, encierran elementos útiles al estudio de la historia nacional chilena. Las figurillas de Talagante representan tipos chilenos populares, así como actividades y profesiones tradicionales (Lago, 1971: 92-94; Chertudi, 1975: 58-63), los cuales, estudiados con criterio

histórico, pueden suministrar datos sobre la vida de las clases populares chilenas.

El estudio más elocuente sobre la aplicación de un hecho folklórico ergológico al estudio de la historia, corresponde al trabajo de Rafael García Serrano y Manuel Pérez Ortega sobre la cerámica de Jaén, España. Los autores señalan cómo los procedimientos de trabajo y los motivos decorativos de dicha cerámica, contribuyen a esclarecer la secuencia histórica de los pueblos que han pasado por la península desde la prehistoria hasta nuestros días (cfr. García Serrano y Pérez Ortega, 1974).

En cuanto a Guatemala, la cerámica vidriada pintada y coloreada se ofrece como fuente que espera ser aprovechada:

La loza mayólica y vidriada brinda grandes posibilidades (Bremmé de Santos, 1971: 22-27). Análisis profundos conducen necesariamente a establecer una serie de correlaciones históricas (como los que el Centro de Estudios Folklóricos de la Universidad de San Carlos de Guatemala realiza actualmente en Antigua Guatemala, Totonicapán y la Nueva Guatemala de la Asunción). Conclusiones preliminares pueden ser consultadas en (Luján Muñoz, 1975; Díaz Castillo, 1975 (a); 1975 (b), en prensa).

A través de su estudio el historiador del arte determina el tipo de loza que trajeron los españoles durante el largo período del coloniaje, así como los materiales y sistemas de elaboración (la introducción del torno de alfarero y el vidriado, lo más sobresaliente). Le es permitido, además, aislar motivos decorativos que dicen mucho de la fusión de conceptos estéticos indígenas y europeos; comprender, en fin, cómo los alarifes indígenas aprendieron a imitar la técnica y formas del estucado de las fachadas de las edificaciones civiles y religiosas y las incorporaron y reinterpretaron en su arte tradicional. Es el caso de los floreros y candeleros de cerámica vidriada de Totonicapán. Y viceversa, cómo patrones propiamente indígenas fueron integrados a las técnicas y patrones aportados por los españoles, tal el caso de ciertos rasgos decorativos de la loza mayólica de Antigua donde aparecen motivos florales, solares y animales, que a pesar de haber perdido en la actualidad su significación, en tiempos pretéritos, cuando los alarifes indios eran empleados como alfareros, debieron estar cargados de sentido.

Por otra parte, cuando el historiador se aproxima a estos materiales con amplio criterio, encuentra muchas veces que piezas de cerámica poseen ciertas formas que, a simple vista, no pasan de ser hermosas, pero que profundizando en el fenómeno folklórico y en el pensamiento de los artesanos, se descubre que son simbólicas: tienen un significado histórico



Plato de cerámica vidriada de Antigua Guatemala, Sacatepéquez. Véase la figura del venado como decoración. (Fotografía: Mauro Calanchina).



Plato de cerámica vidriada de Antigua Guatemala, Sacatepéquez, con decoración floral. (Fotografía: Mauro Calanchina).

para el grupo que las practica. Un ejemplo claro lo ofrece la cerámica vidriada-simple de Xecanxavoch, Totonicapán, Guatemala, en donde la cerámica ceremonial reproduce restos de antiguas creencias quichés plenamente vigentes, como el caso de la leyenda de la serpiente emplumada o Kukulkán y otros motivos históricos aún no establecidos¹¹. La cerámica coloreada de Rabinal, Cobán, Guatemala, también habla de ancestrales costumbres y creencias de los indios maya-kekchíes. En cuanto a la cerámica pintada de Antigua Guatemala, especialmente nacimientos, pastores y reyes magos proporciona datos para el estudio de la vestimenta colonial guatemalteca del siglo XVII y XVIII.

Basta examinar con detenimiento y sentido histórico estas figurillas, para formarse una idea de lo anterior. Las familias Rodenas y Muñoz, sus fabricantes, son de larga, por no decir centenaria trayectoria en la confección de las mismas.

Asimismo, un análisis de los pastores de albayade de Antigua Guatemala permite delimitar una serie de oficios tradicionales, tales como vendedoras del mercado, buñueleras, tortilleras, pastores, tocadores de pito o tamborón, de arpa y violín, indias moliendo maíz en piedras de moler, etc.

Los pastores de hilo, algodón y alambre de Antigua Guatemala y la Nueva Guatemala de la Asunción, plasman escenas completas de acontecimientos históricos y sociales, como fiestas de pueblo, la entrada de Barrios a Quetzaltenango, durante la revuelta que culminó con el triunfo liberal. Jueces condenando campesinos, capataces castigando faltas, alcaldías indígenas, etcétera.

Todos estos simbolismos estudiados en forma sistemática y coherente proporcionan información que ayudan a desentrañar el pasado de estos habitantes de Guatemala, tal como Tomás Lago lo vislumbró en las artesanías clásicas chinas (Lago, 1963: 166-180). Dice al respecto el eminente maestro chileno: "Nuestra experiencia sobre sus artesanías, después de nuestra visita, es que su alta calidad reside en el orden empírico tradicional del taller. Hay que agregar que este orden nunca ha sido roto a través de las edades, a pesar de la accidentada historia de ese pueblo. Todo lo que allí sucedió en el vaivén de los acontecimientos territoriales, no logró destruir la experiencia hereditaria acumulada. Por lo menos esa es nuestra impresión." Prosigue Lago: "Puede decirse que este acervo (histórico tradicional), sobrevive como sustrato en las costumbres, en una gradación de valores culturales que aunque hayan perdido sus significados mítico, religioso o político, mantienen sus mecanismos de expresión en el lenguaje estereotipado vigente aún. Hasta el presidente Mao emplea parábolas para



Jarro-pato de cerámica vidriada simple, Secanchavox, San Cristóbal Totonicapán. De uso religioso, representa a Kukulcán, la serpiente emplumada. (Fotografía: Mauro Calanchina).



Rey Mago a caballo. Figura de cerámica pintada de Antigua Guatemala, Sacatepéquez, para nacimiento. (Fotografía: Mauro Calanchina).



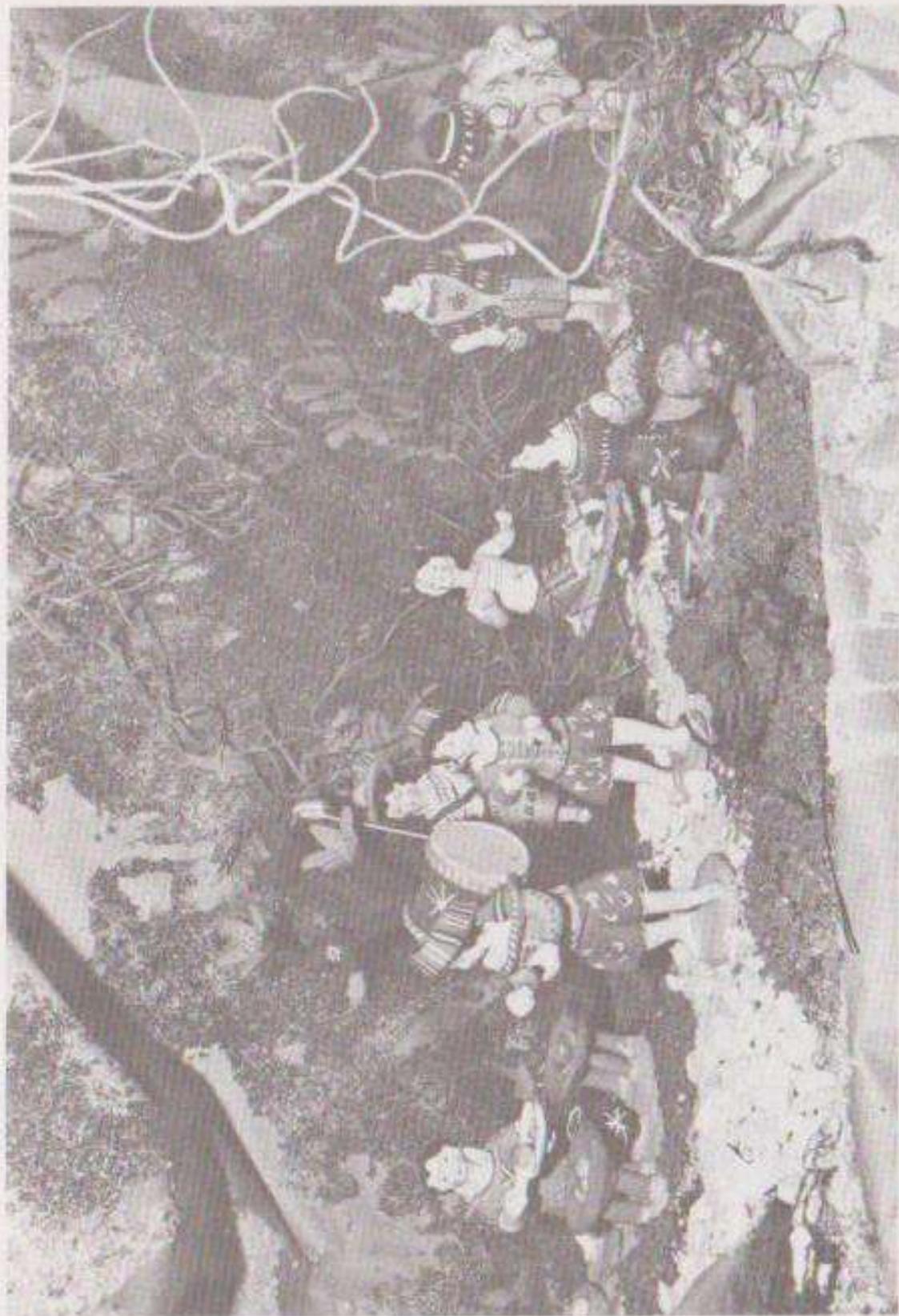
Rey Mago a caballo. Figura de cerámica pintada de Antigua Guatemala, Sacatepéquez, para nacimiento. (Fotografía: Mauro Calanchina).



Figura de cerámica pintada de Antigua Guatemala, Sacatepéquez. Representa un Rey Mago a caballo para nacimiento. Obsérvese el detalle del vestuario. (Fotografía: Mauro Calanchina).



Nacimiento con pastores de cerámica pintada de Antigua Guatemala, Sacatepéquez. Recrea la actividad cotidiana del agro guatemalteco. (Fotografía: Mauro Calanchina).



Nacimiento con pastores de cerámica pintada de Antigua Guatemala, Sacatepéquez.
Representa la vida diaria de un pueblo guatemalteco. (Fotografía: Mauro
Calanchina).



Pastor para nacimiento. Cerámica pintada de Antigua Guatemala, Sacatepéquez, en actitud de moler tortillas. (Fotografía: Mauro Calanchina).



Nacimiento con pastores de cerámica pintada de Antigua Guatemala, Sacatepéquez.
Recrea la actividad cotidiana del agro guatemalteco. (Fotografía: Mauro Calanchina).



Pastor para nacimiento. Cerámica pintada de Antigua Guatemala, Sacatepéquez. (Fotografía: Mauro Calanchina).



Pastor para nacimiento. Cerámica pintada de Antigua Guatemala, Sacatepéquez. (Fotografía: Mauro Calanchina).

darse a entender mejor (...) Todo lo cual se refleja, lógicamente, en las artes manuales y su interminable sucesión figurativa". (Ibid.: 173).

O bien, siguiendo el ejemplo de los coreanos del Norte que han interpretado su historia a través del estudio de su arte popular (Honey, 1952).

3.2.2.2.1.3 *Tejidos y textiles*

En los motivos decorativos y patrones estéticos de los tejidos de los distintos pueblos, quedan impresos elementos de orden mágico, cosmogónico e histórico. Varias misiones arqueológicas han indagado sobre el sentido de las decoraciones que cubren las telas encontradas en las tumbas egipcias, incas y de otras latitudes y han hallado sorprendentes coincidencias entre los motivos decorativos y los mitos e historias de esos pueblos.

Asimismo ocurre con los tejidos y textiles de naturaleza folklórica de los actuales pueblos americanos. A pesar de su importancia, pocos investigadores han acometido su estudio. Entre estos se encuentran Susana Chertudi y Ricardo Nardi con su denso trabajo sobre la dispersión histórico-cultural del telar en Argentina y América, cuyos resultados explican en gran medida la evolución histórica de los pueblos del sur. En cuanto a los motivos decorativos, los autores indican no haber encontrado ninguna significación entre el grupo estudiado, los araucanos (Chertudi y Nardi, 1961: 164). Sin embargo, advierten que entre dicho pueblo "existen motivos decorativos que deben pertenecer al panneolítico (o quizás el epimiolítico) y se hallan hasta en la cestería amazónica; algunos se encuentran incluso en las pinturas rupestres de los cazadores superiores; otro grupo debe proceder de las altas culturas peruanas" (Ibid.: 174). O sea que su antigüedad es más que remota.

En las zonas de la Puna y Quebrada, también en Argentina, muchas de las prendas de vestir se designan con ancestrales palabras aborígenes (Millán de Palavichino, 1959: 286), en tanto, entre la población Colla de los Valles Calchaquíes se conservan "las características del traje común español del siglo XVIII, a las cuales se suman otros rasgos de típica filiación americana" (Ibid.: 293), y, en relación a los temas decorativos de la vestimenta aborígena argentina, la autora anota que tienen una clara filiación con aspectos de su vida diaria y social (Ibid.: 309),

Estos motivos estudiados con criterio historiográfico pueden aportar luz sobre el origen, pensamiento y actitudes de estos pueblos. Así, en Colombia, por ejemplo, en el Alto y Bajo Chocó, Rogelio Velásquez encuentra una

relación histórica entre el sombrero usado por sus habitantes y los africanos, estableciendo una evidente secuencia que se remonta hasta la colonia y descubre, además, su función histórica y mágica (Velásquez, 1961: 117-120). Duque Gómez, a su vez, aboga por un estudio de las formas tradicionales de vestir en Colombia, para definir, lo más acertadamente posible, el traje folklórico de ese país suramericano, y evitar así las mixtificaciones (Duque Gómez, 1961: 191-193).

También los tejidos de el Perú conservan fuertes reminiscencias históricas. Los mestizos de la sierra visten todavía prendas de procedencia incaica (Castañeda León, 1971: 23).

Hay pueblos en los cuales la antigua indumentaria se conserva casi en su totalidad, por ejemplo, los vestidos de las mujeres de Tupe en Yauyos, y la de los hombres en Queros, Cuzco (Ibid.: 24).

En México, a su vez, los trajes y textiles tienen una historia que se remonta a la época prehispánica, en la cual "eran una de las artes más comunes" (Gutiérrez, s/f: 3). Y a pesar de las transformaciones que sufrieron con la conquista y colonización española, los trajes indígenas mexicanos actuales, en su mayor parte, "suelen representar remanentes de las viejas culturas prehispánicas y sincretismos religiosos, teniendo por este motivo un enorme valor histórico y etnográfico". (Ibid.: 3). Además de conservarse formas antiquísimas de confección, perviven también prendas de origen precolombino, tales como el huipil, el quexquémítl, el enredo, las fajillas y los morrales. El quexquémítl, por ejemplo, "se usó comúnmente en muchos sitios del México precolombino. Parece que se reconcentró entre los pueblos de la Sierra Madre Oriental y la Costa del Golfo, llegando hasta la península de Yucatán. Aunque no se han hecho estudios profundos de la distribución geográfica del uso del quexquémítl en las épocas prehispánica y actual, los datos conocidos muestran una coincidencia geográfica muy extraordinaria, que permite suponer su uso continuo en ciertas regiones desde muy antiguo, quizá desde el siglo V de nuestra era o mucho antes, lo que quiere decir que esta prenda femenina lleva más de quince siglos de uso entre los pueblos indígenas de México" (Museo Nac., 1951: 24-26).

Por otra parte, los tejidos del país ofrecen, en sus múltiples manifestaciones, símbolos históricos que sirven para entender la historia de estos pueblos. Baste mencionar los sesenta trajes diferentes del estado de Oaxaca (Gutiérrez, 1970/1: 63).

Y como apunta Irmgard W. Johnson "el estudio de tejidos contemporáneos indígenas nos ayuda enormemente para reconstruir e interpretar los métodos empleados por las antiguas tejedoras. Los procesos

no han cambiado básicamente, a pesar de la introducción de nuevas materias primas, implementos y diseños europeos", y agrega que "es notable el número de técnicas que se emplean todavía en el telar de cintura" (Johnson, 1971, T. I.: 165).

Así, la indumentaria huichol, considerada como la más importante, guarda en sus decoraciones gran parte de la historia de ese pueblo (Museo Nac., 1954: 31-34). En cada traje "están bordados en preciosas combinaciones multicolores y figuras llenas de simbolismos sagrados e históricos" (Gutiérrez, s/f: 10). Además, afirman Electra y Tonatiuh Gutiérrez, se encuentran cargados de mitología sagrada y elementos mágico-religiosos (Ibid.) Por lo tanto, su legado cultural es de suma importancia ya que en ellos se encuentra la profunda huella del pasado indígena del México actual.

Sin embargo, el análisis desde el punto de vista histórico propiamente dicho, de tejidos y textiles, solamente se ha realizado, en forma somera, en Africa Occidental (Bossier-Sarivaxévanis, 1973), en la Unión Soviética sobre todo para los trajes del Cáucaso y Ucrania (Academia de Moscú, 1967) y en Rumanía (Museum Für Volkskunde, 1973: 34-38).

En cuanto a Guatemala, país donde existen más de 325 trajes diferentes con significación histórica, un acercamiento como el propuesto no ha merecido atención alguna. Empezarlo es una tarea que se vislumbra ardua, pero prometedora en resultados; porque en los tejidos y textiles guatemaltecos se funden elementos indígenas y españoles, sobre todo en el uso de colores y motivos ornamentales.

No discutiré el hecho que muchos de los actuales trajes fueron impuestos por los españoles en el siglo XVI a la población autóctona, siendo, por tanto, un símbolo más de vasallaje al colonizador europeo. Pero, después de un uso prolongado de más de cuatro siglos, por un proceso dialéctico de transformación, han dejado de tener un sentido de dominación y han pasado a convertirse en el receptáculo de la conciencia colectiva del indígena actual de Guatemala. En la decoración de los tejidos está inscrita parte de su historia, que sólo los viejos y sabios indígenas, "los viejos-viejísimos que saben" (como diría don Simón Tzun en Patzún), comprenden y transmiten. En otras palabras, en los trajes guatemaltecos hay un definido tiempo histórico¹² incorporado; en ellos se ha efectuado una reinterpretación cuyo simbolismo es patrimonio de los campesinos indígenas de este país. No son simples recuerdos de la dominación colonial, como lo quieren el maestro Severo Martínez y sus seguidores, sino un crisol donde se funden la cosmogonía y la historia ancestral de nuestros antepasados. Que no se haya

aprendido a leer su mensaje es una cosa; otra, negar dogmáticamente su existencia y su importancia.

Los trajes y tejidos, pues, tienen un sentido simbólico para los indígenas de Guatemala; pero tanto su búsqueda como su análisis todavía no han sido determinados. Hay poco interés en ello; lo cual resulta natural cuando se examinan los estudios realizados: efectuados, en su gran mayoría por extranjeros, generalmente ajenos a la población y al país, con poco conocimiento de los idiomas indígenas y poca preocupación por su situación económico-social; sino únicamente atraídos por la policromía de sus colores y diseños.

A investigadores de este tipo poco o nada le dicen los simbolismos y formas míticas de los trajes. Por otra parte, estos estudios están basados en una superficial investigación de campo¹³. Los más importantes, a mi criterio, son los siguientes:

Lila O'Neale que realiza un recuento detallado de todos los tejidos y trajes indígenas, pero permaneciendo en el terreno de la descripción¹⁴ (O'Neale, T.I., 1965: 189-216). Lilly de Jongh Osborne por su parte, algo ha descubierto (Jongh Osborne, 1963/64: 37-42), pero su apreciación es aún muy vaga, no coherente y muy subjetiva.

Asimismo, Carmen Neutze de Rugg logra encontrarle una explicación lógica a la simbología de algunos diseños de los trajes indígenas guatemaltecos (Neutze de Rugg, 1974: 77-138). Sin embargo, su visión es todavía muy particular y sin interpretación. En este mismo contexto cabe el trabajo de Flavio Rodas N. y Ovidio Rodas Corzo (1938), referido únicamente a los simbolismos de los trajes de Santo Tomás Chichicastenango.

Este último estudio es el más agudo en sus apreciaciones cosmogónicas, pero la poca información sobre la metodología de trabajo y la recolección de la información ponen en duda los juicios emitidos por los autores.

En ninguno de todos hay una visión de conjunto, íntegra, ni una preocupación histórica sobre las ornamentaciones de los trajes.

La realidad es otra: para un indígena de Sololá, departamento de Sololá, por ejemplo, los adornos negros de su traje, de su saco de lana, las volutas y serpientes denotan su jerarquía y hablan por sí solos a quienes entienden ese lenguaje tácito. Lo mismo puede decirse de los cofrades de Santo Tomás Chichicastenango, para quienes cada sol y cada símbolo de su traje está unido a sus ancestros. Estos signos estudiados con profundidad dicen tanto al historiador como los documentos escritos.

Marco Aurelio Alonso muestra para los indígenas kekch'. Alta Verapaz,



Diseño de la chaqueta o algodón del hombre. Sololá. Representa un murciélago estilizado. Recuerda el clan cakchiquel prehispánico, cuyo atributo era el murciélago. (Fotografía: Mauro Calanchina).

la importancia que tienen los tejidos y las correspondencias con la historia y las leyendas de este pueblo (Alonso, 1970: 104).

El autor intenta demostrar cómo los motivos de la leyenda del sol y de la luna¹⁵, que aún se trasmite por tradición oral, aparecen en los tejidos de Cobán, Tactic y Tamahú (Alonso, 1970: 106-107). No obstante, la demostración que Alonso presenta de dicha correspondencia, no llega a esclarecer del todo el problema; por otro lado es un hecho aislado el que se ofrece. Pero a pesar de lo dicho el aporte de Alonso es importante, ya que señala la existencia de la transmisión de la conciencia colectiva a través de los tejidos.

En resumen, al analizar la simbología de los tejidos y textiles con criterios historiográficos, sin olvidar, por supuesto, los folclorológicos, se obtiene un testimonio histórico de gran valor.

3.2.2.2.1.4 *Metalistería*

La forja de distintos metales tiene un largo historial en la vida de la humanidad. Muchas etapas de la misma pueden reconstruirse a base de estudio de artefactos de esta naturaleza. De ahí que el análisis detallado del trabajo folklórico en plata, oro, cobre, hierro, hojalatería, etc., pueden ser de gran valor.

Tanto el uso del oro como de la plata, se remonta en América a épocas precolombinas. Su florecimiento fue excepcional. Basta apreciar la monumental colección del Museo del Oro de Colombia y las magistrales muestras del Perú, Ecuador y México, y compararlas con las actuales artesanías folklóricas, para establecer una relación evidente en cuanto a técnicas de trabajo y reproducción de motivos ornamentales. Vinculación que data de siglos, y cuyo examen comparativo aporta testimonios importantes al historiador. En el Estado de México, por ejemplo, existe joyería repujada y cartoneada en plata que reproduce antiguos diseños indígenas (Espejel, 1972: 87); lo mismo puede apuntarse para la orfebrería peruana, donde se ha establecido, con bastante precisión, su profunda antigüedad y continuidad.

La labor en cobre también presenta información interesante: María Luisa Horcasitas ha probado en México, en un excelente trabajo sobre la artesanía de Santa Clara del Cobre, la permanencia de este quehacer desde la época prehispánica hasta la actualidad en dicha localidad (Horcasitas de Barros, 1973: 179); así como la persistencia en cuanto a sistemas de elaboración, técnicas, formas, tanto utilitarias como ornamentales, donde se

funden conceptos indígenas, españoles y actualmente mestizos. (Ibid.: 130-151 y 173).

Por otra parte, la forja del hierro tuvo mucho auge en la península ibérica desde épocas prehistóricas. En su origen, desarrollo y riqueza, han intervenido muchas formas culturales (Violant, 1953: 69-71), lo cual puede palpase en rejas, balcones, puertas, faroles, lámparas, etc. Para España, pues, las obras de hierro forjado constituyen "maravillosas viñetas que ilustran todo el libro de nuestra historia y de nuestra alma" (Furlong, 1946: 23).

Al pasar este quehacer al Nuevo Mundo, en el siglo XVI tuvo una inmediata aplicación en la construcción de armas, herramientas, utensilios domésticos, herrajes, etc. Hay que insistir en que, tanto los forjadores que llegaron de España como los surgidos en estas tierras, fueron gente llana, de extracción popular, por lo que su obra fue siempre anónima. A través de ella, estos artesanos dejaron en su arte retazos indelebiles de historia. En sus rejas, balcones y veletas, puede estudiarse desde el estilo gótico y el renacentista, hasta llegar a los estilos hispanoamericanos populares que tanto arraigo han tenido en México (Rubín de la Borbolla, 1974: 217), y otros países de la América española como Ecuador, Brasil y Perú.

En Argentina, Guillermo Furlong señala la evolución histórica de motivos en hierro forjado y sus relaciones con la historia social de ese país durante la colonia y gran parte del presente siglo (Furlong, 1946: 355-404).

Guatemala no se queda a la zaga. El trabajo de los herreros de Antigua Guatemala tiene hondas raíces en el tiempo (Bremmé de Santos, 1971: 45 y 46; Díaz Castillo, 1975: 2-8), así como en la Nueva Guatemala de la Asunción y en la ciudad de Quetzaltenango, en el occidente del país.

Pero Antigua y los viejos y coloniales barrios de la actual ciudad de Guatemala, constituyen un muestrario de estilos, decoraciones, balcones, adornos, faroles con un tiempo histórico incorporado. En tanto los artesanos resguardan técnicas que se remontan a la colonia.

Su análisis puede aportar luces a las historias nacionales de los actuales países americanos.

3.2.2.2.1.5 *Madera*

Los usos que las clases populares dan a la madera son muy variados. Desde objetos puramente utilitarios hasta mágicos, religiosos y ornamentales. Examínense unos ejemplos relacionados con la historia:

El mobiliario de las casas de habitación y de otros recintos tanto civiles como religiosos —templos, santuarios, palacios, etc.—, resguardan huellas del pasado.

Según Espejel, la madera en México se utilizaba ya desde la época prehispánica para la confección de diversos utensilios de arte popular. "Antes de la conquista —dice el autor—, se fabricaban muebles de asiento y canoas labradas en troncos de árbol, bateas, armas y diversos objetos de uso ceremonial o cotidiano" (Espejel, 1972: 106). Pero fue después de la misma cuando el auge de la madera dedicada al mobiliario cobró auge, pues los indígenas fueron enseñados en los conventos así como obligados a trabajar en la edificación de las ciudades del colonizador europeo, asimilando en esa forma toda una gama de conocimientos que luego van a proyectar en su arte popular (Rubín de la Borbolla, 1974: 241).

En nuestros días tanto esa herencia prehispánica como la española se reflejan en el actual mueble mexicano, donde motivos y tratamiento de la madera reproducen una temática antigua (Espejel, 1972: 106-107).

En Venezuela la mueblería también guarda estrecha relación con el pasado, como se aprecia en El Táchira (Ramón y Rivera y Aretz, 1963: 306-312), y en otras poblaciones del agro venezolano.

Lo mismo pasa en Argentina, donde el padre Furlong recalca la importancia histórica que tiene el estudio del mueble popular colonial (Furlong, 1946: 51-67 y 121-157).

En cuanto a Guatemala, la mueblería que se trabaja en Totonicapán y en Nahualá, Sololá, presenta en sus motivos ornamentales reminiscencias históricas coloniales que se pueden identificar en los artesanados y altares barrocos del siglo XVIII y XIX; encontrándose en los mismos historias indígenas incrustadas en altos relieves, sobre todo en los de San Miguel Totonicapán.

Es decir que son muebles cargados de historia y presente. Sillas y mesas trabajadas con técnicas enseñadas hace muchos siglos y hoy recreadas, reinterpretadas y enriquecidas en motivos y adornos; los cuales, coherentemente estudiados por el historiador, le dan indicios de la vida y el contexto de la evolución histórica de las clases populares guatemaltecas. Las piezas de madera de carácter ceremonial también pueden aportar iguales datos históricos, y entre las que destacan fehacientemente las máscaras.

La máscara vincula a los pueblos mesoamericanos y de otras latitudes con su pasado más lejano (Luján Muñoz, 1970; Navarrete, 1971 a: 742; Espejel, 1972: 110-116; Rubín de la Borbolla, 1974: 243-247; Domínguez, s/f: 3-11; Sidoff, 1974; Ottenberg, 1975: 201-216). Actualmente su uso está restringido a ciertas ceremonias mágico-religiosas y a multitud de danzas y bailes tradicionales.

En su fabricación, así como en su conservación y en los temas que

representan se esconden elementos históricos hispanos e indígenas totalmente identificables, y que pueden ser de suma utilidad para el pasado de estos pueblos. Es digno de destacar, por ejemplo, que para los campesinos kekchíes de las Verapaces, así como para los quichés de Totonicapán, Guatemala, los trajes y las máscaras de las danzas-dramas son considerados objetos sagrados, por lo que antes de ser utilizados son previamente veladas en la casa de la cofradía una noche completa, en el transcurso de la cual se ejecutan ritos y ceremonias que rememoran su pasado legendario.

El uso religioso de la madera también reviste valor. Los santeros guardan técnicas y estilos útiles para el estudio de la historia de la imaginería en determinado lugar.

Farl Copeland lo ha demostrado para Puerto Rico en su estudio sobre santos y santeros populares. El autor indica que la producción de imaginería folklórica ha sido riquísima desde la colonización española, y a través de sus expresiones plásticas pueden ser apreciadas las transformaciones históricas de la plástica nacional, porque "los santos de Puerto Rico demuestran el alcance y la diversidad de la herencia cultural hispánica (...), dan a conocer las diferencias impuestas por el clima, los materiales disponibles, las condiciones físicas y las características de la población nativa" (Copeland jr., 1975: 39). De manera que su contribución a la historia del arte en la isla es primordial.

El mismo caso se repite en El Ecuador, con su imaginería religiosa tradicional, cargada de pasado hasta en sus mínimas manifestaciones (Andrade, et al., 1965: 212-222), sobre todo en los maravillosos nacimientos de miga de pan producidos en Calderón.

Por su parte, Emilio Mendizábal Losak, a través del análisis detenido y exhaustivo de los San Marcos o cajas de imagineros de Ayacucho en Perú, pone en evidencia la utilidad de este arte tradicional ergológico al estudio de la Historia, sobre todo porque en dichas cajas se plasman escenas no sólo de orden religioso, sino también figurillas que representan acontecimientos históricos, y escenas de la vida diaria de Ayacucho, tales como tocadores de charango, cantora de haravi, mesa con aguardiente, marcador del ganado, así como situaciones sociales que se viven en esa comarca como son representaciones de patronos-abogado-juez, azoteros, juez-patrón, abigeos castigados por sus patronos, etc. (Mendizábal Losack, 1963/64: 172-255). A través del estudio de las actitudes, la vestimenta y la concepción que representan estos materiales folklóricos se obtiene valiosa información del pasado y del presente de Ayacucho y del Perú.

En Argentina, Cáceres Freyre en su biografía del santero Andrés J. Arancibia, del pueblo de Belén, provincia de Catamarca, detecta resabios de técnicas del siglo XVIII (Cáceres Freyre, 1964/65: 124).

Por su parte, en México, la escultura religiosa tiene bases históricas muy profundas en las que se mezclan aportes indígenas y españoles (Rubín de la Borbolla, 1974: 236-237), así puede observarse cómo, después de tantos siglos transcurridos, en la ornamentación de los templos e imágenes perdura aún la influencia del barroco indígena que floreció en el siglo XVIII (Horcasitas, 1971: 437).

Igual situación ha encontrado Elena Mendoza de Reyes en su estudio sobre la imaginería popular de Guatemala (aún no concluido). De acuerdo con los datos preliminares reunidos por la profesora Mendoza, la riqueza de la santería guatemalteca tiene una estrecha e inseparable relación con la escultura religiosa erudita del siglo XVIII y XIX. El objetivo de la autora pretende establecer la historia del arte guatemalteco a través de la escultura popular.

La escultura ornamental tiene una importancia mayor para entender los procesos históricos sociales de los países donde tiene vigencia. Así, en el nordeste brasileño, se representan en tallas de madera muchas de las migraciones mesiánicas que miles de familias realizaban hacia el mar periódicamente, empujadas por la sequía y el hambre. Puede palpase la expresión angustiada de las figuras, su actitud de derrota, los animales que los acompañan, así como los derruidos carretones donde transportan sus pertenencias. Se plasman además, en estas esculturas populares de notable influencia africana, todo tipo de acontecimientos que conmueven a las grandes masas proletarias y campesinas. El mejor ejemplo es la obra del escultor y ceramista Vitalino (Ribeiro, 1972).

Este dramatismo puede observarse también en las esculturas de Haití, donde por medio de la talla y el color se transmiten verdaderos mensajes del pasado.

En Chile es factible también encontrar este tipo de escultura, que representa la vida real de las clases populares, y que aporta motivos de gran interés al historiador (Lago, 1945: 5-6; Latchman, 1943: 83).

En otros continentes la escultura popular tiene igual significación. En la Unión Soviética, por ejemplo, en el poblado de Bogoródscoe los artesanos "se dedican a la fabricación de pequeños juguetes de madera y diminutas esculturas"; siendo su arte de "origen antiquísimo" (Ilin, s/f: 14); las cuales reproducen tipos populares, como los húsares, los popes y escenas de cuentos como el Gallo de Oro. Figuran también leyendas históricas como la vida, proceso y ejecución de Stephan Razin (Ibid.: 16-17). En Jotkovo, las tallas en hueso presentan "la vida de los animales, las escenas de caza y los trabajos agrícolas" (Ibid.: 21).

Ilin subraya la necesidad de estudiar estos motivos para comprender el hacer diario del proletariado soviético actual.

Finalmente, a nadie escapa la importancia que en el Africa Negra, sobre todo en el Congo, tiene el arte popular escultórico tan figurativo y simbólico. Por su medio se representan animales, escenas aldeanas y de la corte de los jefes tribales (Sidoff, 1974: 1-5).

3.2.2.2.1.6 *Pintura*

Así como la pintura erudita —académica— es utilizada con frecuencia para el estudio de aspectos históricos, también la pintura popular coadyuva al establecimiento del pasado de un pueblo; sobre todo porque en ella se plasman estampas de la vida diaria de las clases campesinas y obreras, sin olvidar, por supuesto, temas históricos, legendarios, religiosos y mitológicos.

La pintura tradicional se manifiesta básicamente en dos formas:

a) **Religiosa**

En este rubro destacan los ex-votos o milagros pintados. Constituyen pequeños cuadros que se ofrendan en los templos a un santo o imagen, generalmente católico, como agradecimiento por un milagro recibido. Sobre dichos cuadros se pinta el milagro. Algunas veces se escribe en la parte inferior del mismo una relación del favor recibido con el objeto de hacerlo del conocimiento público.

El análisis de estas pinturas, desde el punto de vista histórico, es muy importante. Gabriel Llompart ha estudiado detenidamente los motivos folklóricos en la pintura gótica catalana. Su examen lo ha llevado a establecer con precisión la ruta de los peregrinos a los lugares sagrados de Cataluña, España, en la Edad Media. A través de ellos al autor también le es permitido estudiar lo relativo a clases sociales, actitudes y aspectos relacionados con el auge y eclipse de la piedad y la fe en estos siglos (Llompart, 1973). Los ex-votos constituyen en España una fuente histórica muy apreciada, ya que, como apunta Violant Simorra, “no son cosas de hoy ni de ayer, sino que, por el contrario, son cosas muy remotas, perpetuadas por la tradición, ex-votos milagrosos análogos ofrecían a sus divinidades, tanto los griegos como los iberos y los españoles medievales” (Violant, 1953: 112).

De manera que, al indagar detenidamente en la temática de estas pinturas anónimas de carácter religioso, se pueden reconstruir múltiples facetas de la existencia cotidiana del pueblo: actividades de trabajo,

enfermedades, pestes, guerras, etcétera. Además, como en cada una de ellas aparece impresa la fecha y el lugar donde se realizó el milagro, permite la investigación de indumentaria, lugares y nombres concretos con un amplio margen de confiabilidad.

Por tanto, si se estudian cronológica y coherentemente dichos exvotos, arrojan datos históricos de insospechada calidad. La importancia de estas colecciones se ha puesto de relieve en España, donde las procedentes de San Ramón Nonato de Portell, de San Salvador de Toló y otros santuarios y ermitas de remota antigüedad, y de los cuales el más remoto ex-voto corresponde al año de 1323. (Ibid.: 111-112).

En América Latina, este tipo de pintura ha tenido mucha importancia desde la colonización española.

José Tuleda de la Orden, reconoce que en Bolivia y Perú "floreció con más pujanza la pintura católica popular en el siglo XVIII con escasos vestigios indígenas y con un marcado sello arcaizante tradicional, semejante al de los primitivos medievales europeos" (Inst. Cult. Hisp., 1967: 13), motivo por el cual existen todavía profundas huellas en la pintura religiosa tradicional de estos países.

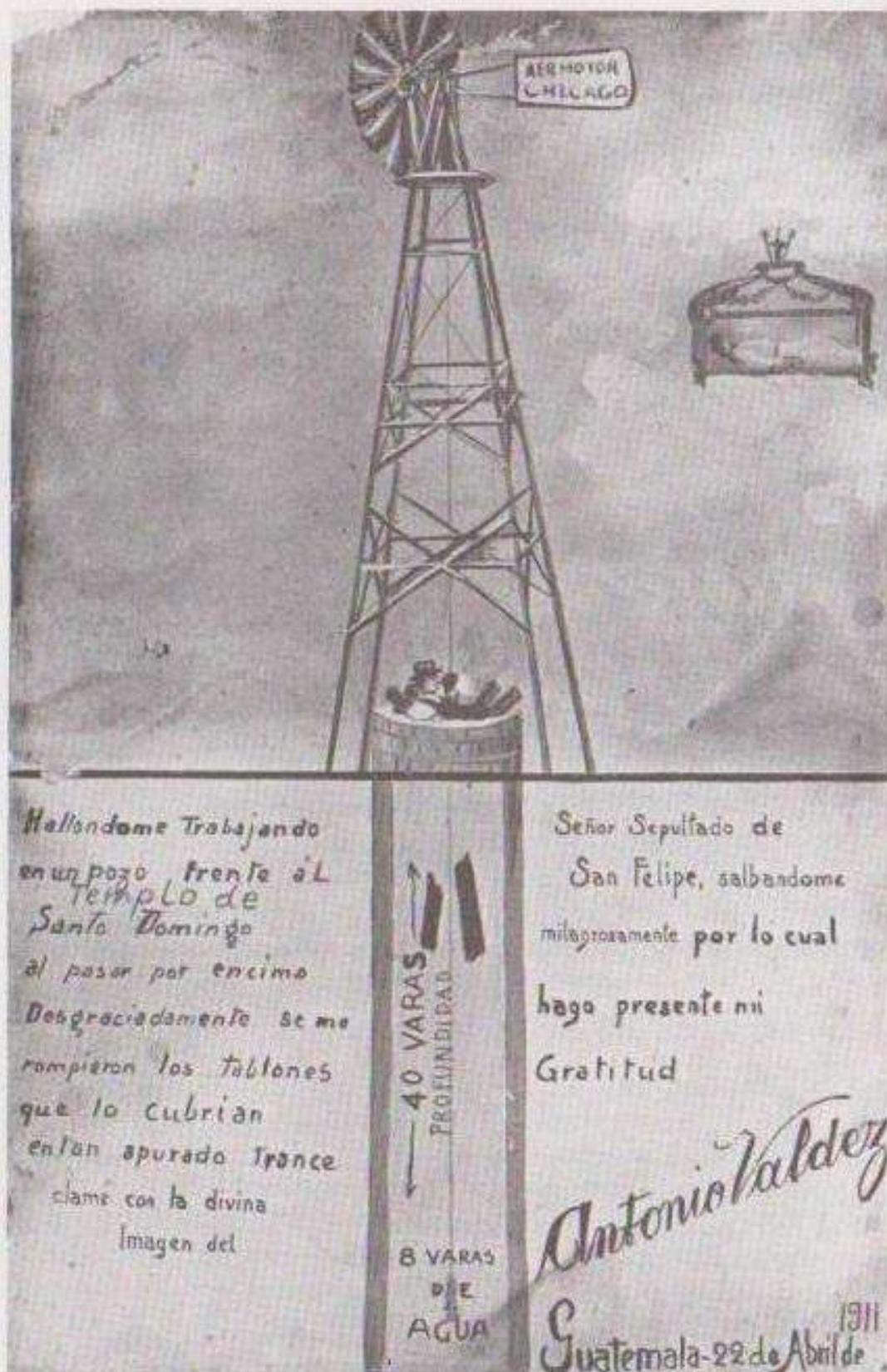
En Brasil, Luis Da Camara Cascudo reconoce la importancia del ex-voto cuando afirma que "é uma voz informadora da cultura colectiva, no tempo e no espaço, tao legítima e preciosa como uma prafernália arqueológica. Vale muito mais do que uma colecao de craneos, com suas respectivas e graves medicoes classificadoras. E um dos mais impresionantes e autênticos documentos da mentalidad popular, do Neolítico aos nossos días. E sempre contemporaneos, verdadeiros e fieis" (Da Cámara Cascudo, 1971: 133).

En México, los retablos populares de Oaxaca, Puebla, Mérida, Tlaxcala y Guadalajara, entre otros, aportan información valiosa, porque, aparte de los motivos religiosos, los artistas populares representan en sus pinturas temas costumbristas, paisajes y aspectos de la vida cotidiana (Rubín de la Borbolla, 1962: 17).

En relación a Guatemala, la existencia de estos ex-votos pintados es muy común en las iglesias campesinas y en los santuarios de devoción popular. La colección más completa que se encontraba en el templo de San Felipe, Sacatepéquez, fue, irresponsablemente vendida por el cura párrodo del lugar y se disgregó entre coleccionistas particulares. El valor de dichas pinturas estribaba en su secuencia cronológica ya que algunos ex-votos se remontaban hasta bien entrado el siglo XIX. Sin embargo, muchas otras iglesias guatemaltecas guardan estas reliquias, como el santuario de Esquipulas en Chiquimula.



Pintura popular guatemalteca. Ex-voto de la iglesia de San Felipe.
 Antigua Guatemala, Sacatepéquez. (Fotografía: Mauro
 Calanchina).



Pintura popular guatemalteca. Ex-voto de la iglesia de San Felipe. Antigua Guatemala, Sacatepéquez. (Fotografía: Mauro Calanchina).



El 25 de Abril de 1944. En esta fecha le aconteció á Gertruda Manza qué, estando moliendo cerca de un barril de Polvora, este se ardo y arrojandola como á cuatro varas distante, yendo los símbolos del mismo á herir mortalmente á la vendedora. Su hijo Benigno Paredes clamó al momento con la venerada imagen del Sr. Sepulchro de San Felipe de la A. C. al cual le ofreció su petición irrobando de la muerte á G.M. por cuya causa pongo el presente

Pintura popular guatemalteca. Ex-voto de la iglesia de San Felipe, Antigua Guatemala, Sacatepéquez. (Fotografía: Mauro Calanchina).

En resumen, el análisis detenido de estas pinturas, permite establecer una serie de elementos y hechos históricos útiles al conocimiento de la historia patria latinoamericana.

b) Profana o de temas no religiosos

La pintura de temas profanos relativos a la naturaleza, a aspectos del diario vivir, a fiestas colectivas, ferias, juegos, acontecimientos pasados y presentes que han afectado de alguna manera la vida de la aldea, de la región o de la nación, tiene mucha vigencia en el mundo de lo folklórico.

En las aldeas y ciudades pequeñas abundan artistas populares cuya obra puede convertirse en un momento dado en una fuente histórica.

Los ejemplos lo confirman. En la Unión Soviética, la pintura decorativa de Jojolma reproduce hechos históricos en vasijas, vajillas de bodas, cofres, armarios, alacenas, etc., ciertos sucesos como la participación popular en las revoluciones de 1905 y 1917, la revuelta de los decembristas de 1825, gestas heroicas como la de Alejandro Nevski, hechos más o menos recientes como determinados aspectos de las huelgas de los obreros en fábricas y el trabajo en los campos, son los temas predilectos de estos artesanos y artistas. A todo ello se agregan escenas de viejas leyendas y cuentos populares así como motivos florales y animales (Ilin, s/f: 32-38).

Obviamente estos hechos divergen, muchas veces, de los acontecimientos registrados por la historia formal, o bien presentan otras facetas de los mismos. Por ello, los actuales historiadores soviéticos estudian detenidamente estos fenómenos folklóricos ergológicos para discernir su grado de fiabilidad y su aporte al conocimiento de la historia del pueblo ruso.

Latinoamérica es rica en estas expresiones. Los pintores venezolanos llamados "primitivistas", reproducen escenas de gran utilidad para la historia patria venezolana, como detalles de la vida de Simón Bolívar, del General Páez; escenas propias del pueblo, como fiestas, velorios de cruz, diabladas y otros. Famosos son los trabajos de Feliciano Carvallo, Esteban Mendoza y Bárbaro Rivas (Aretz, 1972: 170), que además de su intrínseco valor folklórico y pictórico, pueden ser una fecunda fuente de historia.

En Brasil, así lo reconoce Ariano Suassuna, la pintura y sobre todo, la xilografía, trasunta el espíritu y las formas de siglos anteriores (Suassuna, 1971: 42). Emilio Ferreiro afirma, a su vez, que a través del estudio del grabado popular puede escribirse la historia del nordeste brasileño (Ferreiro, 1975: 67).

En Guatemala esta pintura constituye un filón importante. Los pintores populares de San Juan Comalapa, Santiago Patzicía, Patzún y San Miguel Totonicapán, plasman en sus cuadros toda una gama de elementos diarios de sus pueblos, cantones y aldeas, tales como procesiones, fiestas, ritos en las cofradías, imágenes, tipos populares, escenas del trabajo en el campo. Cabe mencionar, sobre todo, la obra pictórica de Paulino Ajpacajá, del cantón Vásquez en San Miguel Totonicapán, quien reproduce en sus cuadros una serie de escenas que con el transcurrir del tiempo se convertirán en fuente de datos históricos.

La pintura, pues, tanto profana como religiosa, permite auscultar retrospectivamente, en el tiempo y en el espacio, la historia de la vida diaria de las clases populares.

3.2.2.2.1.7 *Instrumentos de trabajo*

Los instrumentos que el hombre de campo, el artesano y el artista popular emplean para sus labores diarias, son medios de trabajo cuya enorme antigüedad pasa inadvertida las más de las veces. Aperos de labranza, herramientas de carpintería, herrería, etc., tienen orígenes muy remotos. En muchas ocasiones estos instrumentos han pasado de una época histórica a otra, o bien transferidos de pueblos a pueblos como objetos culturales, sin sufrir mayores transformaciones. Su contribución a la historia es evidente, ya que su estudio coadyuva a entender mejor los sistemas de trabajo de otros tiempos.

Julio Caro Baroja con sus eruditos y no menos profundos trabajos sobre la vida popular española, ha demostrado, por lo menos para la península ibérica, lo fecundo del estudio del folklore ergológico, desde el punto de vista histórico-cultural, para establecer la formación y desarrollo del pueblo hispánico. Para este autor la procedencia de determinadas construcciones, varios tipos de aperos, ciertos rasgos lingüísticos, por ejemplo, van más allá de la época de la dominación romana (Caro Baroja, 1949: 163).

Al estudiarse la cultura material folklórica de la europea actual —prosigue— “apreciaremos que hay ciertas técnicas que pueden remontar su origen al Paleolítico superior, ciertos objetos cuyo objeto se remonta también a aquel pasado lejano” (Ibid.: 165). Y ejemplifica su planteamiento con el análisis de una serie de recipientes folklóricos de los campesinos vascos.

Por otra parte Caro Baroja sostiene que “el mayor caudal de las actuales culturas folklóricas (españolas) tiene su nacimiento en el período neolítico y

en los siguientes. De las grandes conquistas y de la revolución económica acaecidas entonces, depende aún nuestra vida. El cultivo de las plantas, la domesticación de animales son hoy, como ayer, la base de nuestra existencia" (Ibid.: 168). Y para demostrar lo dicho, el autor examina el desarrollo histórico de distintos elementos de la cultura material española, tales como diferentes tipos de arado, el carro y la rueda. Con lo cual el autor pretende probar la posibilidad de estudiar estos hechos folklóricos vigentes con sentido histórico, corroborando sus hallazgos con los de la numismática, la arqueología y las fuentes manuscritas.

Finalmente, Caro Baroja insiste en que la historia, por lo menos de España, no puede estar completa si no se toma en cuenta la tradición popular ibérica (Ibid.: 183).

Al volver los ojos a ejemplos autóctonos del nuevo mundo americano, se constata que aún tienen plena vigencia en Mesoamérica los instrumentos de labranza de origen prehispánico, como la coa.

Y ejemplos del mundo hispano en América no faltan. Así, el arado que actualmente se utiliza en Argentina, como en toda América Latina, es de origen netamente español, traído por los castellanos durante el siglo XVI y subsiguientes (Rocca, 1964/65). Rocca demuestra la filiación del arado argentino con sus parientes peninsulares. Y al seguir rastros de estas formas de arado en España, se establece, asimismo, que su procedencia se remonta a tiempos mucho más lejanos. Julio Caro Baroja ha descubierto que el arado de tipo andaluz —un tipo muy común en Argentina y el resto de América— aparece ya en monedas de la época romana más antigua. "Son muy parecidos —dice este autor— y en casos iguales a los comunes hoy en parte de Andalucía y también del tipo que se halla representado en obras de cerámica griega, semejantes a los descritos sumariamente por Hesíodo en los albores de la historia de aquel país y por San Isidro en los de nuestra Edad Media, y a los que con más frecuencia se encuentran en las regiones meridionales del Mediterráneo, hasta llegar a los límites que este apero tiene, o tenía, en Africa" (Caro Baroja, 1949: 169).

Todo lo anterior lleva a concluir que el origen histórico del arado en poder de los actuales campesinos latinoamericanos, se halla en los albores de la historia de la cultura occidental.

Por otra parte, tengo la certeza que al estudiar otros instrumentos y herramientas de trabajo de América con el mismo método, se arriba a similares resultados. Lo que quiere decir, en suma, que su aporte al establecimiento de la historia social y cultural de los pueblos es considerable.

3.2.2.2.1.8 *Comidas y bebidas tradicionales*

La cocina popular demuestra fehacientemente cómo el acto más primario y urgente en el hombre —la alimentación—, se ve influido por la marcha de la sociedad.

En la preparación de comidas y bebidas tradicionales se encuentran huellas de las distintas etapas del desarrollo histórico particular de las naciones y pueblos. En ellas se esconden muchas veces ritos y ceremonias que hablan de un pasado colectivo, donde se mezclan infinidad de elementos históricos.

Examínese panorámicamente las comidas y bebidas de algunos lugares de la América española:

Los pueblos de cono sur, Argentina y Chile, guardan muchas tradiciones históricas alrededor de sus comidas y bebidas. En la provincia de Corrientes, Argentina, en la zona mediterránea del Iberá sobrevive todavía el hábito gastronómico de los antiguos dueños de la región, los indios del Iberá (Perkins Hidalgo, 1961: 31). Y en la cocina tradicional de la provincia de Misiones, son varios los platos de origen guaraní, tales como *yopará*, el *reviro*, el *quiveve* y el *mbaipí* (Perkins, 1962: 38).

Así ocurre también en la pampa y el norte de la Patagonia, en donde ciertas comidas de los indios araucanos, como el *ñachi* (vísceras de res recién matada, comida al instante sin cocimiento), se consume aún en la región siguiendo antiquísima modalidad de preparación. Según Milcíades Alejo Vignati, se tiene noticias certeras sobre la existencia de esta comida desde el siglo XVIII, gracias a las descripciones de los primeros viajeros que tuvieron contacto con los araucanos (Vignati, 1960: 143).

Por su parte, Virginia Bravo Letelier demuestra cómo la comida tradicional refleja las influencias históricas que el pueblo de Chile ha sufrido, desde la época prehispánica hasta la actualidad, destacándose sobre todo los aportes españoles y franceses (Bravo, 1950: 463-65). En tanto, Bernardo Valenzuela puntualiza el influjo indígena en las comidas folklóricas, sobre todo en la región de Carahué, en donde formas lejanas de preparación, tienen vigencia tal es el caso del *Apol*, de filiación Mapuche, y el *Caritún*, de origen araucano (Valenzuela Rojas, 1957: 90-92). Asimismo, el autor menciona que dichas comidas tienen también marcada ascendencia quéchua, como el aliñamiento del *sanco*, así como la manera de preparar el fermento de la bebida de *chicha* de maíz o *mudal*, que se remonta a tiempos precolombinos (Ibid.: 102).

Darío Guevara ha encontrado la expresión ritual, ceremonial e histórica

de las comidas y bebidas del Ecuador, en la mayoría de las cuales se entremezclan tanto la herencia indígena como la europea, pesando en unas más la primera y en otras la segunda (Guevara, 1960). Así, de la colada morada o mazamorra negra, plato ceremonial del día de difuntos, Guevara dice que "es un plato auténticamente nativo, cuyo origen se remonta a lejanas costumbres de los incas y los quitus. Probablemente constituyó la parte principal de las ofrendas que tributaban a los difuntos en la conmemoración octubrina del Ayamarca, la misma que fue trasladada por el clero católico de la conquista, al 2 de noviembre del calendario romano" (Ibid.: 26). Al citar al cronista Juan de Velasco, el autor deja claramente establecida la relación entre la comida prehispánica y la actual. Pero si ésta es de origen precolombino, la fanesca, comida ecuatoriana de Semana Santa, tiene plena ascendencia cristiano-occidental ya que recuerda la cena de los primeros cristianos en las catacumbas romanas (Ibid.: 36-42).

Gabriel Moedano Navarro ha examinado con detenimiento la vinculación histórica de la ofrenda alimenticia del día de los muertos en México, y encontró una palpable conjunción de prácticas mesoamericanas y españolas, lo cual ha dado lugar a una ofrenda mortuoria con características propias, pero con una enorme secuela histórica (Moedano, 1960/61: 51).

Y, finalmente, para Guatemala, Luis Luján Muñoz ha puesto en evidencia en el prólogo que escribió para un libro de cocina del siglo XIX, cómo a lo largo de la historia del país (especialmente del siglo XVI al XX), la hegemonía de las diferentes potencias europeas, España, Inglaterra, Alemania y Estados Unidos, han influido decisivamente sobre los hábitos alimenticios de los guatemaltecos (Anónimo, 1972: i-xxviii).

El examen global de estos hechos folklóricos puede ser útil para el conocimiento de antiguos ritos y celebraciones de raíz americana o europea, pero especialmente para auscultar la evolución histórica de las costumbres gastronómicas de las clases populares, sus limitaciones y su contribución a la historia nacional. Lo demuestran estudios como los de Pereira Salas en Chile (1947) y Virginia Rodríguez para México (1965).

3.2.2.2.1.9 *Arquitectura popular*

Los distintos tipos de arquitectura popular que se encuentran actualmente en las ciudades y campos de América Latina, también pueden convertirse en fuentes importantes para comprender la vida social y cultural, pasada y presente, de estos países. Las construcciones populares en América conservan múltiples elementos históricos, tanto de origen prehispánico como

hispanico y mestizo, lo cual les proporciona una riqueza plástica insospechada.

Para comprender el desarrollo y la importancia de la arquitectura popular, hay que tomar en cuenta que durante los siglos de colonización española, los alarifes fueron fundamentalmente indígenas, quienes, como afirma Graziano Gasparini, reinterpretaron y reelaboraron los ornamentos arquitectónicos europeos (Gasparini, s/f: 18), y muchas veces vertieron su concepto prehispánico de ornamentación y espacio en las construcciones coloniales. Aunque Gasparini niega la influencia indígena en el espacio arquitectónico barroco colonial hispanoamericano (Ibid.: 21), la existencia en el agro de patrones arquitectónicos de carácter prehispánico, sobre todo en Mesoamérica, se encarga de refutar tal aseveración. Asimismo, el recuento detallado de la influencia indígena en la arquitectura del Perú virreinal que ofrece Emilio Harte-Terré (1974: 173-180), pone en evidencia la contribución del indio andino para lograr la creación de algo propio, no sólo durante el período barroco, sino en los subsiguientes de la historia peruana. Su sello es inconfundible y salta a la vista. Este autor detecta también su influencia en la habilidad de los indios para bordar los templos y palacios, y en la recreación de elementos decorativos y espaciales que se tornaron particulares de la arquitectura rural del Perú (Ibid.: 161-171 y 173).

Entre las manifestaciones de esta arquitectura, me interesa examinar aquí algunos ejemplos de vivienda tradicional en América. En el sur del continente, Miguel Acosta Saignes subraya que el estudio detallado de la vivienda campesina en Venezuela permite discernir, en primer lugar, las tres raíces: africana, indígena y europea, que han contribuido a la formación de ese país. Sostiene, además, que este tipo de análisis es útil a la historia nacional, porque "las estructuras actuales (de la vivienda popular venezolana) nos muestran cuáles rasgos de las diferentes raíces perduran y cómo se han modificado otros, en virtud de influencias de diversas regiones o por causa de fenómenos regionales o locales" (Acosta Saignes, 1971: 238). Por otro lado, este autor hace énfasis en la permanencia de patrones arquitectónicos autóctonos y afirma que "la vivienda construida con materiales del ambiente había sido la propa de las zonas rurales desde el momento mismo del descubrimiento, como continuación de la habitación prehispánica. El campesino colonial y posterior, en un régimen que no se modificó en sus estructuras económico-sociales en virtud de la independencia política, carecieron siempre de una capacidad económica siquiera elemental que les permitiese construir su casa con materiales comprados fuera de la zona de trabajo" (Ibid.: 245). Es evidente, pues, cómo las etapas históricas del

pueblo venezolano se van reflejando en la vivienda campesina y sus distintas maneras de construcción.

En los departamentos de la costa atlántica de Colombia existen varios patrones de vivienda folklórica, entre los que destacan, por una parte, la construcción de origen indígena, con poca influencia española (el bohío caribe-arawack), edificada con materiales del ambiente, y por la otra, la construcción de origen colonial, con influencias marcadas, sobre todo, del este y sudeste de España (Castillejo, 1952: 130 y 131).

Estos dos tipos básicos de casa se han ido mezclando y transformando sin perder sus características propias, circunstancia que permite identificarlos sin dificultad, lo cual induce al autor a plantear la utilidad de su estudio desde el punto de vista histórico (Ibid.: 129-132). También en la morada chilena se rastrean elementos históricos importantes. En la ramada rural se conjugan diversos orígenes, tanto americanos como europeos. En España y Portugal se tiene registrada su existencia desde la prehistoria (Valenzuela Rojas, 1962: 45).

El mismo autor indica en otra parte que la cocina campesina chilena es la que mejor guarda la tradición popular, tanto en su construcción como en sus utensilios, así como en las actividades que se desarrollan en su seno (Valenzuela Rojas, 1971: 49).

Mientras tanto, en Guatemala, las huellas históricas se evidencian con fuerza en la arquitectura rural. En ellas es posible descubrir legítimos aportes precolombinos tanto en el aspecto urbanístico como en los materiales de construcción. Destacan en el primer caso el agrupamiento irregular de las casas alrededor de las plazas; y en el segundo la típica edificación del rancho de cañas y palma (Luján Muñoz, 1972: 26). Asimismo, hay que agregar el tuj o baño de vapor, que tanta vigencia tiene en el altiplano occidental del país, y cuya importancia histórica y social ha estudiado detenidamente Gabriel Moedano para México, pero cuyas conclusiones pueden ser aplicadas a Guatemala y Mesoamérica en general (Moedano, 1961 a). A estos elementos mencionados se suma la reinterpretación que los indios guatemaltecos hicieron de la arquitectura española y el uso de materiales como el adobe, el ladrillo y la teja.

O sea, pues, que en el asentamiento disperso y en el tipo de construcción, se halla una clara huella prehispánica, en tanto la española se puede palpar, además de los materiales de construcción, en el uso de puertas con goznes, de la cúpula y de la bóveda, así como los sistemas estructurales de madera, muchos de ellos de raíz mudéjar (Luján Muñoz, 1972: 27).

Por tanto, el rancho de origen prehispánico y la casa fortificada de

adobe y teja, reminiscencia de las construcciones del siglo XVI, tan abundante en la región de El Quiché, Totonicapán y Huehuetenango (Quan, 1971) y el suroeste del país (Mc Bride, T.I., 1969: 131-150), forman parte de la herencia histórica de nuestra arquitectura popular, cuyo análisis enseña la forma en que se ha desarrollado la vida del campesinado guatemalteco.

A propósito de la importancia que tiene la vivienda popular para el estudio de la historia de las clases populares y sus modos cotidianos de vida, Paul Petrescu ha investigado detenidamente la habitación campesina de Rumanía, encontrando que los distintos elementos que han contribuido a su formación se remontan a milenios en la historia de ese pueblo, y lo cual le ha dado una pátina particular en donde sobresale el gusto, la armonía y el equilibrio (Petrescu, 1974: 36-25). Pero en Rumania, sobre todo, se ha exaltado los valores propios que tiene la vivienda popular, se la ha examinado detenidamente y se la ha adaptado a las exigencias del siglo veinte, y, sobre todo, al desarrollo social del país, sin perder su peculiaridad, respetando su larga trayectoria histórica.

3.2.2.2.1.10 *Otros hechos folklóricos ergológicos*

En la imposibilidad de abarcar todos los géneros y especies del folklore material, deseo examinar a continuación dos fenómenos folklóricos americanos, autóctonos, cuyos aportes pueden ser aprovechados por la historia.

3.2.2.2.1.10.1 *Calabazas labradas, pintadas y pirograbadas*

En casi toda la América Hispana se encuentran ejemplos de trabajo tradicional sobre la calabaza, producto vegetal que recibe muy distintas denominaciones. Mate en Perú y Chile; poro, tutuma o mate en Bolivia y jícaras en Guatemala, Nicaragua y México.

De innegable estirpe precolombina, estas calabazas labradas o pirograbadas, reproducen en sus ornamentaciones aspectos mitológicos, de la vida diaria y de la historia nacional del pueblo que las produce, además de diseños zoo y fitomórficos.

Los poros o tutumas de Beni y Cochabamba en Bolivia, tanto labradas como pirograbadas y pintadas, conservan en sus técnicas y procesos de trabajos una herencia indígena sin mayores transformaciones, y en su decoración motivos mitológicos que han perdurado desde la época de los aimarás (Sánchez Narváez, 1945: 8, 14 y 15).

Por su parte, Tomás Lago dice de los mates chilenos que, tanto "diseños, estilos, técnicas decorativas diferentes en variados campos de la costa y cordillera de los Andes, tallados, pintados y pirograbados (son) de cierta manera precolombina(s)" (Lago, 1971: 95), y admite que "es un hecho que este tiesto frutal representa un instrumento útil, fácil, resistente y barato desde el siglo XVIII" (Ibid.: 98). Según Plath, en Chile sobresalen los mates de Renka por su antigüedad y la riqueza de sus ornamentaciones (Plath, 1957). Tengo noticias de que en Argentina y Paraguay este hecho folklórico tiene igual vigencia y trascendencia.

También de origen precortesiano, la artesanía de las jícaras de México no ha variado mayormente desde entonces, en cuanto a sus técnicas y diseños, sobre todo en Olinalá y Chiapa de Corzo (Rubín de la Borbolla, 1974: 185).

Las jícaras mexicanas son barnizadas con la técnica del maque, o bien pueden ser labradas. Los diseños son fundamentalmente fito y zoomorfos, pero también ofrecen motivos mágico-religiosos y, algunas veces, figuras mitológicas, como en las jícaras labradas de Oaxaca.

En Guatemala, a su vez, el trabajo sobre jícara puede encontrarse en tres formas: labrada, pulida con una materia animal llamada nij, y pintada en tres colores: negro, amarillo y rojo. Las dos primeras son propias de la región de San Juan Sacatepéquez y otros lugares, y la segunda de Rabinal, al norte del país.

Sirven como utensilios de uso diario. Es el caso de los huacales para tomar chilate y otras bebidas populares como el chocolate y el batido. Sirven también como artículos ceremoniales, escudillas de cofradía y chinchines (sonajas), utilizadas en ciertas danzas tradicionales como la de la culebra y el palo volador, por ejemplo.

Las decoraciones son florales y animales, y a las jícaras labradas "se les hacen incisiones con un cuchillo, practicando dibujos geométricos o motivos que reflejan actos de la vida de la comunidad" (Bremmé de Santos, 1971: 53). De todas aquellas variantes, son las jícaras de Rabinal, Baja Verapaz, en donde mayores huellas históricas y simbólicas se conservan. Según pude comprobar en una somera investigación que hice en este poblado en 1971, cada color pintado en las escudillas y huacales, guarda una estrecha relación simbólica con el mundo cosmogónico de los habitantes de esta región, los indios kekchíes. Asimismo, los trazos y la decoración representan elementos mitológicos y legendarios. No obstante lo dicho, para afirmar la significación de las jícaras de Rabinal, hace falta un estudio más profundo.

El país donde mayormente se ha desarrollado el arte popular de la

calabaza, y ha alcanzado un alto grado de perfección en su sistema de elaboración, es el Perú. Son las regiones de Ayacucho y Huancayo las más importantes en la producción de mates.

El arte del mate pirograbado se remonta a los primeros tiempos de la cultura peruana, y se cree que antecedió a la cerámica (Castañeda León, 1971: 5). Además de la impresionante antigüedad de los procesos de trabajo, "los temas grabados de los mates de Ayacucho son agrarios o pueblerinos y a veces de historia nacional; la siembra, la cosecha, la trilla con caballos, danzas y 'cachimbos', etc., son encantadores motivos que desarrolla el burilador. Tema también para su inspiración son las penurias y aventuras de los arrieros por los caminos de las alturas y la selva, con su paisaje, personajes, flora y fauna (Ibid.: 7).

Por otra parte, se reproducen escenas de las fiestas religiosas y civiles en las plazas mayores, ferias, episodios de la vida provinciana, así como corridas de toros y procesiones. "Hay también —continúa la autora citada— una serie de mates de tema trágico representando los sangrientos episodios de la famosa expedición del coronel Parra para debelar las sublevaciones indígenas. La punición fue implacable y los buriladores la describen con intensa expresión, demostrando sus simpatías hacia los 'montoneros' o por los 'de línea'. Los mates de esta 'Punición Parra' son crónica valiosa de la historia huamanguina de finales del siglo XIX" (el subrayado es mío) (Ibid.). Asimismo, estos mates reproducen la visión mestiza de los acontecimientos históricos, por lo que es muy valiosa su contribución al estudio del pasado de este país andino.

También en las decoraciones de estos mates se reproducen mitos de origen incaico, pero con plena vigencia actual entre los campesinos andinos. El mejor ejemplo es el mito de inkarrí. De ahí que los antropólogos e historiadores recomiendan acercarse a estos elementos tradicionales, porque ellos son fuente inagotable del pasado peruano.

De manera, pues, que las calabazas labradas, pintadas y pirograbadas de América, constituyen verdaderos documentos históricos dignos de ser tomados en cuenta por el historiador.

3.2.2.2.1.10.2 *La laca mexicana y el barniz de Pasto, Colombia*

Finalmente, voy a considerar dos expresiones de arte popular de gran importancia para el estudio de la historia americana.

En primer lugar, tanto en México como en el resto de Mesoamérica, antes de la llegada de los conquistadores era muy común que se pintaran la

madera, las jícaras y otros materiales con un tipo de pintura llamado posteriormente laca. Tanto el testimonio de los cronistas como las pruebas arqueológicas dan fe de esta tradición prehispánica (Espejel, 1972: 92).

En muchos lugares se producen lacas actualmente: en Pátzcuaro y Uruapan, en el Estado de Michoacán, en Chiapa de Corzo, Chiapas, pero fundamentalmente es en Olinalá, Estado de Guerrero, donde mejor se ha conservado esta modalidad de arte folklórico de origen precortesiano, "en cuanto a la técnica, los materiales y el diseño" (*Ibid.*). Aquí se confecciona laca rayada, de técnica tan antigua que tanto los instrumentos para su fabricación como los materiales conservan su nombre indígena, tales como el tolte, el tecostle, el tesicalte (*Ibid.*: 100).

Aunque en los diseños no se conserva más que elementos florales y geométricos, la antigüedad de esta artesanía hace pensar que existió entre el folk mexica prehispánico, lo cual permite, además, reconstruir el tipo de utensilio que entonces se usaba y que aún continúa vigente. No hay que olvidar que en Olinalá las influencias son mínimas, a pesar del embate del conquistador español y de las que ha impuesto el mundo moderno. No escapará entonces su utilidad al estudio de la historia.

En cuanto al barniz de Pasto, constituye una de las pocas artesanías existentes en Colombia que tiene procedencia aborígen, que sobrevive y ha tenido una continuidad desde que fue conocida por los españoles hasta nuestros días, con muy pocas innovaciones, y éstas de carácter secundario" (Mora de Jaramillo, 1963: 13).

La manifiesta procedencia precolombina de este barniz, una especie de laca que se emplea para recubrir artículos de madera, lo establece Yolanda Mora, citando el testimonio de los cronistas españoles más tempranos (*Ibid.*: 13-15). Pero, no sólo las técnicas son antiguas, también lo son los diseños, básicamente guardas en forma de greca, en T, en granitos, etc., motivos geométricos, algunos florales y animales, sobre todo miquitos. A ello se agregan "las momias" o caras que aproximadamente se asemejan a motivos arqueológicos indígenas (*Ibid.*: 31-32), si bien esto último la citada autora afirma que es una innovación reciente (*Ibid.*: nota 4). No obstante lo anterior y los más recientes cambios, las técnicas y el uso de este barniz, pueden servir como fuente de pasado, ya que sólo su arraigo y profunda significación, pueden explicar el motivo de su permanencia y vigencia después de haber resistido los influjos de tantos siglos.

3.2.2.2.1.11 Conclusión

El folklore material, como lo he intentado demostrar a lo largo de estas

líneas, es una fuente histórica importante. Se hace necesario recurrir a su aporte para comprender mucho del pasado de los campesinos y obreros de América Latina y otras partes del orbe.

Sin embargo, vuelvo a insistir en una cuestión básica: depende del tema histórico abordado que el folklore material y otras especies folklóricas pueden ser de utilidad. En unos casos su contribución será substancial, en otros menor. Es el hecho folklórico el que determina las fuentes a las cuales hay que recurrir.

En suma, en la tradición popular ergológica, subyacen elementos históricos que permanecen gracias a su significación y a la cadena de la tradición. Merecen ser estudiados.

3.2.2.2.2 FOLKLORE SOCIAL

Comprende aquellas manifestaciones populares relacionadas con la interacción del hombre con sus semejantes. Folklore social —dicen Isabel y Luis Felipe Ramón y Rivera— “es el que se refiere a la vida de relación y cuyos variados aspectos abarcan de modo general la vida humana” (Ramón y Rivera y Aretz, 1962: 69). Es decir, los hechos folklóricos que cumplen la función de comunicación y crean un vínculo exterior de solidaridad entre las clases populares, tal el caso del lenguaje, las danzas y costumbres.

3.2.2.2.2.1 *Toponímicos*

Los toponímicos son el conjunto de nombres con que el pueblo designa a las poblaciones, ríos, montañas y demás puntos topográficos de una región determinada. Estos nombres que se repiten en los campos y ciudades de boca en boca y de padres a hijos, se han folklorizado y gozan de plena vigencia y aceptación general. A pesar de su enorme significación, su estudio ha pasado desapercibido para los científicos sociales. Sin embargo, estos nombres folklóricos son de utilidad reconocida para el estudio de la historia, ya que por su tenaz persistencia pueden ofrecer pautas seguras de análisis para la reconstrucción del pasado de una región o nación.

De ahí que Eloy González, en Venezuela, destaque la importancia de los toponímicos para el estudio de la historia de su país (en Acosta Saignes, 1961: 137); y Reichel Dolmatoff, en Colombia, indique que con su contribución se puede reconstruir la historia de cada tribu y cada nación ya que son huellas que han quedado en el transcurso de los siglos (en *Ibid.*: 141). El mismo Acosta Saignes utiliza los toponímicos para reescribir la

historia venezolana desde sus etapas más lejanas. El autor estudia con detenimiento cada nombre indígena prehispánico que aún tiene vigencia, así como los nombres africanos y los españoles tratando de reconstruir, además, las rutas de migración de los pueblos precolombinos en suelo venezolano (*Ibid.*: 138-140). Por otra parte, agrega que "los toponímicos sirven para caracterizar procedencias, orígenes, producciones, formas de trabajo, características de la personalidad, etc." de las clases populares de un lugar (*Ibid.*: 146).

En el Ecuador, Darío Guevara lleva a cabo un análisis histórico de los toponímicos folklóricos de raíz indígena en su país, indicando que en ellos se encuentra "el pasado sustentando el presente y proyectándose hacia el porvenir" (Guevara, 1975a: 8), y a la vez demostrando la continuidad cultural de los habitantes del Ecuador.

Asimismo, Guillermo Abadía, en Colombia, hace reiteradas alusiones a la importancia que para la historia tienen los nombres tradicionales, ya que son, según el autor "voces pertenecientes a las lenguas aborígenes y que en su forma original o en derivaciones son usadas en el lenguaje corriente de nuestros pueblos" (Abadía, 1970: 20). En Argentina, Ricardo Nardi realiza un estudio sobre la toponímica indígena de su país, y subraya las posibilidades de abordar el examen histórico de cada una de las distintas lenguas de Argentina, tanto en su aspecto pre como postconquista y colonización española (Nardi, 1959).

Poco o nada se ha hecho en este sentido en Centroamérica. En Guatemala se ha intentado el esclarecimiento del significado y origen de los nombres topográficos, pero aún no es posible llegar a una conclusión definitiva. Sin embargo, Francis Gall y Jorge Luis Arriola han planteado la necesidad de analizar los toponímicos nacionales con sentido histórico (Arriola, 1954; 1973). Arriola ha tratado de dilucidar cuáles de los actuales nombres guatemaltecos tienen un origen náhuatl, español o de otra procedencia.

Por tanto, estos pocos ejemplos sirven para demostrar que los nombres tradicionales de los lugares, accidentes geográficos, animales y plantas, pueden aportar datos muy valiosos para el esclarecimiento del pasado de nuestros países americanos.

3.2.2.2.2 *Habla popular y paremiología*

El habla folklórica constituye un fenómeno dinámico con profundas raíces históricas. Las diferentes modalidades del español que se conserva en

cada uno de los países americanos, se debe a desarrollos históricos particulares, no obstante compartir un origen común.

El léxico del cual el pueblo se vale en su vida cotidiana, guarda arcaísmos y variantes que generalmente corresponden a distintas etapas de evolución, tanto de los idiomas precolombinos que aún se hablan en América como del español, y que estudios de dialectología y lingüística han puesto en evidencia.

Al tomar en cuenta esta característica del habla folklórica, su utilidad para el estudio de nuestro pasado se vuelve manifiesta. El filólogo Angel Rosenblat indica que entre habla popular y habla literaria en Hispanoamérica, ha existido siempre un constante acercamiento, y desde el primer momento de la colonización española ha privado en la región el afán de encontrar un vehículo propio de expresión, el cual se ha ido matizando con múltiples elementos americanos y españoles.

Después de un análisis del desarrollo del español en América, el autor concluye que gracias a su enorme bagaje histórico, los países americanos tienen un habla que ha alcanzado su plena madurez (Rosenblat, 1969: 5-8 y 124-128, principalmente). Más adelante subraya el deber de las academias de la lengua y gramáticos eruditos de respetar el habla popular americana con todas sus peculiaridades (Ibid.: 126).

Los estudios sobre el habla popular en América son innumerables. Quiero destacar en algunos pocos ejemplos su aplicabilidad al campo de la historia.

Así, en Estados Unidos, Aurelio M. Espinosa y Angel Rosenblat, han efectuado un sustancioso estudio sobre el español de Nuevo Méjico en el cual establecen su desarrollo histórico y sus particularidades morfológicas (Espinosa y Rosenblat, 1946).

En Venezuela, Armas Chity anota para el habla de los llanos venezolanos las distintas confluencias históricas que han dado origen al vocabulario del hato (Armas Chity, 1961/62: 22-24); Rosales indica, por su parte, que en el habla popular del Táchira, muchas de las voces "tienen carácter nacional y otras están influenciadas por latitudes internacionales, especialmente de las limítrofes colombianas" (Rosales, 1961/62: 307). Lo mismo indican para la región Isabel Aretz y Luis Felipe Ramón y Rivera (1961: 149-167), quienes precisan las raíces históricas del habla tachirenses y su valor para el estudio de la historia de la literatura venezolana.

Según Guillermo Abadía, el pueblo colombiano "conserva muchísimos giros arcaicos de gran riqueza expresiva, verbos de un dinamismo excepcional que en las ciudades ceden el puesto a los neologismos vacuos, a los modismos

caprichosos y foráneos, a las acepciones ilógicas" (Abadía, 1970: 19), y cuyas particularidades para el departamento de Santander destaca Luis Flores (1960: 11-14).

Para la provincia de la Rioja, Argentina, Julián Cáceres Freyre ha formado un diccionario de regionalismos en los que destaca la contribución histórica de los distintos idiomas, tales como el quéchua, el araucano y la moderna influencia chilena en la formación del habla popular de la Rioja (Cáceres Freyre, 1961: 11-17).

En Panamá, en la provincia de Chiriquí, Beatriz Miranda de Cabal ha estudiado, con sentido histórico, el lenguaje de los doraces (Miranda, 1974), así como en El Salvador, Pedro Geoffroy Rivas establece las bases históricas del español que se habla en El Salvador (Geoffroy Rivas, 1975: 33-45).

Al estudiar estas variantes dialectales con un objetivo histórico, es posible aislar información que contribuya a esclarecer la historia de nuestros pueblos. El habla popular es viva y dinámica, pero a la vez persistente en voces tradicionales que varían con lentitud.

En cuanto a la paremiología, su contribución es incuestionable. Refranes, dichos, adagios, frases hechas y frases por hacer son de lengua antigüedad, algunos de los cuales, como indica Moya, se remontan a la antigüedad clásica y la edad media (Moya, 1956: 16-19). Detallar el origen de cada uno de los miles y miles de refranes que el pueblo ha creado escapa al objetivo de este trabajo. Baste, únicamente, puntualizar y demostrar su importancia para el estudio de la historia.

Así, por ejemplo, fenómenos paremiológicos como las frases hechas y las frases por hacer, tienen su origen en acontecimientos históricos determinados y locales, que luego al folklorizarse y repetirse de generación en generación, hacen olvidar el hecho del cual surgió. Para este escollo metodológico se salva con el manejo de la técnica de la reconstrucción histórica, de la consulta de distintos tipos de fuentes y con la agudeza crítica del historiador. Con todo lo cual se puede llegar a establecer la autenticidad histórica de cualquier fenómeno paremiológico.

Hay que agregar, además, que, tanto las frases hechas como las por hacer, tienen un valor nacional o regional, por lo que son muy útiles al análisis de la microhistoria. Isabel Aretz y Luis Felipe Ramón y Rivera ya lo han destacado para la región del Táchira en Venezuela (1961: 159-167), y Jesús María Carrizo, entre otros estudiosos, para la Argentina (Carrizo, 1971: 11-176).

Para ilustrar aún más lo anterior, examinaré a continuación algunas frases hechas del folklore guatemalteco, útiles al historiador⁶:

1. "Estás a tres menos cuartillo" (Armas, 1971: 259).

Aspecto histórico

El cuartillo fue la moneda de más bajo valor antes que en 1923 se instituyera la paridad con el dólar estadounidense. En la tradición oral todavía pervive su recuerdo.

2. "Hacer su agosto" (Ibid.: 285)

Aspecto histórico

La frase se refiere a que en la nueva Guatemala de la Asunción, se celebra con mucho entusiasmo el día de la Virgen de la Asunción, patrona de la ciudad. A finales del siglo XIX y principios del presente, era la fiesta más esperada de la urbe, por su importancia comercial. Actualmente ha decaído mucho.

3. "Hasta que San Juan baje el dedo" (Ibid.: 291)

Aspecto histórico

Frente al atrio de la Catedral Metropolitana de la ciudad de Guatemala, existieron hasta los terremotos de 1917 los cuatro evangelistas, esculturas de Cirilo Lara. San Juan tenía un dedo levantado hacia el cielo.

4. "Regalado ya murió" (Ibid.: 348)

Aspecto histórico

Se refiere al general Tomás Regalado quien en 1906 invadió Guatemala desde El Salvador. Regalado fue muerto en una emboscada.

En conclusión, el habla y el léxico popular son lo más vivo entre las clases populares, de ahí su gran importancia para la historia.

3.2.2.2.3 Instituciones: las cofradías

Las instituciones sociales populares pueden representar un filón muy rico de datos históricos. Ejemplo de ello es la cofradía que en la región

mesoamericana guarda en forma celosa las tradiciones históricas de los pueblos autóctonos.

La cofradía es una institución de gran antigüedad. Su existencia en Europa Occidental se remonta al siglo IX. En España aparece en el siglo XII (Bremmé de Santos, 1964/65: 91). Según Foster originalmente fue una institución que reunía miembros con el objeto de preparar y celebrar la fiesta del santo patrono de un gremio o de un pueblo en particular. Tenía, además, carácter de ayuda mutua, sobre todo para los desamparados (Foster, 1961: 120-123). Al momento de la conquista y colonización de América, el auge de dicha institución era muy grande en el mundo occidental. Sólo en España se han podido establecer la existencia de 20,000 cofradías en el siglo XVI (Bremmé de Santos, 1964/65: 91).

Trasladadas y establecidas en el Nuevo Mundo, las cofradías fueron impuestas a la población autóctona, siempre con el objeto de rendir culto a un santo católico y lograr por su medio un mayor afianzamiento de la religión católica. Con el transcurso de los siglos, en algunas regiones densamente pobladas, sobre todo en las de alta cultura, como Mesoamérica y el área Andina, la cofradía fue reinterpretada por la población india y mestiza. Al cambiarle de función dejó de ser una simple asociación de carácter religioso y se convirtió en el núcleo en que se refugiaron las antiguas creencias prehispánicas, que amalgamadas con las traídas por los castellanos representaban un eje de estabilidad entre los pueblos indígenas.

En la cofradía se reunían no sólo los cabezas de pueblo, sino también el brujo-sacerdote con toda su sabiduría y los ancianos portadores de la tradición, que seguían transmitiendo sus conocimientos por vía oral. El indio logró de esta manera que tras la faz de los santos católicos aparecieran sus antiguos dioses. Tras los ritos cristianos, las prácticas ancestrales. Y lo más importante: consiguió despistar y convencer al fanático colonizador español del arraigo de su fe católica. Ya en el siglo XVIII la cofradía se había convertido en el eje central de poder social y religioso más importante del área mesoamericana, hasta lograr su apogeo en el siglo XIX y parte del presente, sin mayores cambios en su estructura y organización.

Si bien en algunas regiones del área la cofradía ha entrado en franca disolución, en otras conserva aún todo su vigor. En México, las cofradías se han convertido en simples hermandades religiosas (De la Torre, 1971), y en El Salvador prácticamente han desaparecido (Clará de Guevara, 1973). En España, asimismo, esta institución no ha perdido su carácter meramente religioso, especialmente en Sevilla (Burgos, 1972: 67 y sigs.; Caro Baroja, 1968: 59-60). Foster afirma que aún existen cofradías cuyo origen se remonta al siglo XVI (Foster, 1961: 127).

Pero en Guatemala la cofradía tiene una importancia capital si se quiere comprender la historia del campesino indígena de las tierras altas. Constituye el eje sobre el cual gira su vida en toda su integridad¹⁷.

En ella se concentran los ancianos sabios, tradición que en su más viva expresión se cristaliza en los cargos de Principales y Mayordomos. Asimismo los contadores de historias que guardan y transmiten el pasado de su pueblo "según sus antepasados". Existen para ellos cargos especiales como en las cofradías de San Juan Comalapa, Santiago Patzicía y Patzún entre otros poblados del departamento de Chimaltenango.

El caso más evidente es el de don Simón Tzun, Principal de Patzún, a quien ya me he referido y cuyos conocimientos sobre el pasado del pueblo cackchiquel son realmente profundos.

El estudio de la cofradía es valioso para el historiador, porque, como afirma Sandra Orellana, desde el siglo XVI "se convirtió en el punto central en la búsqueda del indígena por su identidad y su seguridad espiritual, y fue una de las pocas instituciones españolas que jugó un papel apreciable en la vida indígena" (Orellana, 1975: 848-849). Además, "puede observarse con facilidad (en ella) la semejanza entre el sistema prehispánico y el sistema de cofradía, con su mayordomo, sus funcionarios secundarios, su casa de cofradía e imágenes de santos" (Ibid.: 852). Por otra parte, muchos rituales y antiguas creencias perduran en su seno, y es la fuente principal de estabilidad y continuidad a través del tiempo de los grupos indígenas de las tierras altas de Guatemala (Ibid.: 853). Los cofrades historiadores no sólo guardan su pasado por medio de la tradición oral, sino también conservan los llamados libros de cofradía, en donde se asienta no sólo la historia de la misma y el detalle de sus bienes religiosos y económicos, sino también títulos y crónicas indígenas que se remontan a principios de la colonización, como los encontrados por Robert Carmack entre los cofrades de San Miguel Totonicapán.¹⁸

Esta misma significación que las cofradías tienen en Guatemala, la tienen también en el departamento de Sonsonate, república de El Salvador, particularmente en el municipio de Izalco, en el que estas instituciones "constituyen todavía las principales organizaciones alrededor de las cuales gira toda la vida comunal" (...) y son "la base de la organización social propia de la comunidad indígena actual" (Inv. del Patr. Cult., 1975: 213).

Del área andina poseo información verbal de su importancia en los campos y montañas peruanas, en donde los varayok y mayordomos cumplen funciones similares que los cofrades del área mesoamericana. Lamentablemente no logré documentar tal aseveración.

Sin embargo, para Guatemala, el análisis detenido de tal institución es vital a fin de comprender la historia indígena, que, en última instancia, es la historia de este país.

3.2.2.2.4 *Fiestas y ceremonias*

Gran cantidad de fiestas y ceremonias populares son de utilidad al historiador, pues han tenido un desarrollo que se remonta a tiempos inmemoriales. Tal es el caso de el Carnaval, que sigue siendo en el mundo occidental una de las fiestas de mayor trascendencia. Su celebración es motivo de múltiples manifestaciones folklóricas muy particulares, sobre todo en Europa e Hispanoamérica.

Su origen se confunde con los principios de la antigüedad clásica. Es una fiesta pagana que se cristianizó a lo largo de toda la edad media, pero que entronca directamente con las saturnales romanas y las *kronia* griegas, sin perder su carácter greco-latino (Cortazar, 1949 b: 9). Para estos pueblos su conmemoración representaba el retorno a la edad de oro, pues actualizaba épocas de igualdad y felicidad. Los tiempos míticos de Cronos y Saturno (Ibid.: 17; Frazer, 1961: 661).

Asimismo se correlacionan las celebraciones del carnaval con las procesiones marítimas con que en tiempos remotos, se honraba a Isis en el mediterráneo y a Nehalennia en la Europa nórdica, al inaugurar cada año el arribo de la primavera y la etapa de la navegación marina (Cortazar, 1949b: 11). Después de un largo proceso de transformación y readaptación, el carnaval cobró en la edad media inusitada importancia como fiesta que precedía los días de ayuno de cuaresma (Caro Baroja, 1965: 22; Cortazar, 1949b: 30-37). Como apunta Caro Baroja, esos tres días de orgías y libertinaje, representan una terapia individual y social, antes de entrar al tiempo de cuaresma, fecha de flagelación de cuerpos y oración; abstinencia y penitencia.

Tanto la identidad entre aquellas fiestas romanas y griegas y el carnaval contemporáneo, como su antigüedad en el mundo occidental, han sido históricamente comprobadas por Frazer y otros autores (Vid., Frazer, 1961: 352-358, 405-406 y 657-661). Con su profunda erudición, Caro Baroja lo ha demostrado para distintos pueblos de la península ibérica (Caro Baroja, 1961: segundas y terceras partes; 1968: 225-247).

Traída a América por los colonizadores occidentales, la fiesta del carnaval se instituyó y cobró caracteres particulares en cada uno de los países de la América española (Cortazar, 1949b: 37-44; Coluccio, 1954: 28-44). En

cada uno de los mismos fue reinterpretado y adaptado a las propias características de la población autóctona de acuerdo a su propio desarrollo histórico.

Así en Oruro, Bolivia, las fiestas de carnaval dan lugar a las famosas diabladas que se vinculan con danzas y fiestas prehispánicas, y cuyo carácter histórico es de suyo evidente. Según Josemo Murillo, el carnaval y las diabladas de Oruro no constituyen la simple adopción del pueblo Uru de las imposiciones del conquistador español, sino tiene profundas relaciones con la historia antigua de este pueblo boliviano. Tras las máscaras y la coreografía de diablos, se ocultan deidades ancestrales y anhelos reprimidos (en Guerra Gutiérrez, 1970, T.I.: 123-129).

En Brasil, el carnaval tiene profundas significaciones históricas y sociales que lo ligan con su fuente de origen occidental y su raíz africana. Puede afirmarse que los brasileños viven para las fiestas de carnaval, motivo por el cual un análisis desde el punto de vista histórico puede ser de gran provecho.

El maestro Augusto Raúl Cortazar analizó el sentido del Carnaval en el Valle Calchaquí, en la provincia de Salta, Argentina, y hace ver que cada uno de sus elementos tiene una significación histórica y social muy honda. Desde las mascaradas, hasta la poesía y la música (Cortazar, 1949b). Lo mismo subraya Isabel Aretz para el Carnaval del noroeste argentino. Desde San Juan hasta Jujuy aparecen rasgos folklóricos típicos, sobre todo en la música, cuyo análisis histórico permite establecer las distintas corrientes formativas en la música de la Argentina (Aretz, 1954: 15-92).

El examen detenido desde el punto de vista histórico de una fiesta como la apuntada, puede ofrecer datos novedosos para el conocimiento de la historia nacional de los países americanos.

Examínese ahora con la misma óptica las fiestas del día de San Juan, que tanta importancia tienen en países como Venezuela y Cuba.

En Venezuela las fiestas de San Juan vinculan a los habitantes de Barlovento con su inmediata génesis africana. Las danzas y ceremonias que ese día se llevan a cabo, al ser estudiadas desde el punto de vista del historiador, dan una idea del desarrollo histórico de dichos pueblos (Domínguez y Salazar Quijada, 1969: 137-147). Lo mismo puede afirmarse de Cuba y las Antillas. En El Salvador, las fiestas de San Juan, de tanta vigencia, plantean interrogantes históricas aún no resueltas, tanto sobre su origen e introducción en Mesoamérica, como sobre los elementos históricos que entraña (Herrera Vega, 1960: 151-164). Y en España, las fiestas de San Juan se vinculan con el apareamiento del hombre occidental, sobre todo con

las fogatas propiciatorias que incendian los campos de las provincias españolas la noche del 24 de junio de cada año (Caro Baroja, 1974: 11-124).

Por otra parte, múltiples confluencias históricas intervienen en la fiesta de San Benito en Venezuela (Domínguez y Salazar Quijada, 1969: 175-181). Sus raíces africanas y europeas son documentos vivos de los que el historiador puede valerse para penetrar en el alma del venezolano actual. San Benito en España, tiene también una fiesta y una romería de enorme arraigo histórico-folklórico (Caro Baroja, 1968: 41-54).

Asimismo, la quema de Judas el sábado santo en España y América, tiene viejos y desconocidos antecedentes. Frazer lo vincula con ritos del período neolítico en donde se quemaba al dios de la primavera con el objeto de asegurarse la vegetación y las cosechas (en Subero, 1974: 11). En la península ibérica se tiene documentada su existencia desde el siglo XVIII (Caro Baroja, 1965: 132), aunque según afirma el autor es una tradición mucho más antigua. Según Efraín Subero, el primer Judas que se quemó en Latinoamérica fue en el año de 1499, en suelo venezolano, con la efigie de Américo Vespuccio (Subero, 1974: 18).

El aspecto más importante de esta ceremonia es el testamento de Judas, en cuyos versos aparecen verdaderos testimonios históricos, sociales y, por supuesto, literarios (Ibid.: 31-138).

En Guatemala, fiestas como las de nochebuena y semana santa pueden ser objeto de análisis fecundo por parte de los historiadores. Ceremonias como la quema del diablo, contienen elementos históricos de relevancia (Lara F., 1974a; 1975b); la del waxakib Bats en Momostenango, vincula al historiador de inmediato con el pasado prehispánico de Guatemala (Rodríguez Rouanet, 1967: 77-80), así como la mayor parte de ceremonias y fiestas indígenas (Corpus Christi, por ejemplo) cuya función va más allá de la pura manifestación católica. Ejemplo de ello es la ofrenda del día de los muertos, cuyas facetas históricas las ha estudiado Gabriel Moedano con tanto detenimiento para México (Moedano Navarro, 1960/61; Oliveira, 1974: 30).

Es necesario recalcar, finalmente, que en todas las fiestas y ceremonias populares latinoamericanas, el historiador encuentra verdaderos testimonios que le permiten comprender la historia de estos pueblos amerindios.

3.2.2.2.5 *Danzas y bailes tradicionales*¹⁹

Las danzas y los bailes tradicionales están estrechamente vinculados con el desarrollo histórico de los pueblos en todo el orbe. En gran medida forman parte entrañable de su ser social. De ahí su importancia para entender el

pasado de un lugar, pues, danzas de antiquísimo origen, tanto en la cultura occidental como fuera de ella, tienen plena vigencia actualmente.

Piénsese en la importancia de los bailes y las danzas de los pueblos del lejano y cercano oriente, y en las danzas propiciatorias de carácter agrícola de los pueblos greco-latinos que todavía superviven en los campos de la Europa central (Toschi, 1971: 154-159; Caro Baroja, 1974: 125-154; Frazer, 1961: 173). Por medio del examen exhaustivo del carácter histórico de estas danzas se puede lograr un mejor conocimiento del hombre de una región o una cultura.

Los bailes y danzas folklóricas de América Latina, son demasiado abundantes para exponerlos en tan poco espacio. Me concretaré únicamente a indagar en algunos de ellos su contribución al estudio de la historia.

Al sur del continente americano, existen danzas que expresan el genuino carácter nacional de sus pueblos, ya que su apareamiento está muy ligado al desarrollo histórico de los mismos.

En este sentido, Carlos Vega ha probado fehacientemente que, para la Argentina, el aporte europeo de las danzas y bailes es mucho más sensible que el legado de los grupos autóctonos. Sostiene que la polka, la contradanza, la gavota y otras, hoy folklóricas en este país, fueron danzas que en el período colonial brillaron en los salones europeos, sobre todo en París y Madrid, y luego de trasladadas al Buenos Aires aristocrático, se generalizaron en los campos y pampas sureñas "por difusión e imitación". El origen y transformación de cada una de ellas está unida indisolublemente a la formación de la nacionalidad argentina (Vega, 1956: 23-27, 77-192). Lauro Ayestarán, por su parte, destaca la importancia y vigencia de la danza llamada *media caña* en el Uruguay, hacia la primera mitad del siglo XIX, durante la dominación lusobrasileña, cuando la letra, la coreografía y la música de la misma "se convirtieron en un arma dialéctica durante la Guerra Grande. Lo mismo había ocurrido —recuerda Ayestarán— en tiempos de la Patria Vieja con los cielitos patrióticos" (Ayestarán, 1972: 43). Hay que reiterar que, en este caso como en otros, el análisis de estos textos poéticos y musicales desde el punto de vista de la historia, pueden cobrar singular valor, aún no descubierto por los historiadores. En el mismo país, Paulo de Carvalho-Neto realizó un estudio del negro uruguayo, destacando la influencia decisiva de sus danzas y su cultura en la formación de la identidad de la república Oriental del Uruguay (Carvalho-Neto, 1965b: 153-175). El mismo Ayestarán al hablar sobre la música y la danza afrouruguayas, insiste en la transformación y adaptación americana que sufrieron los antiguos bailes de los esclavos negros introducidos al país durante la colonia y que

ahora constituyen el folklore danzario afro-uruguayo, tan cargado de reminiscencias históricas (Ayestarán, 1972: 146-155).

El baile nacional de Chile, la cueca, tiene también hondas implicaciones históricas. A ella se ata el alma del chileno, y en ella se recuerdan muchos textos de carácter histórico de las guerras civiles del siglo XIX (Acevedo Hernández, 1953: 26). Aunque no se ha dilucidado aún con claridad su origen español o africano, la cueca representa la esencia de la nacionalidad chilena (Ibid.: 82; Assuncao, 1969/70: 33-34).

Pero, si entre los pueblos del cono sur la influencia europea es tan aguda. en los andinos y mesoamericanos las actuales danzas tradicionales contienen raíces tanto prehispánicas como occidentales, y han formado ya un cuerpo coreográfico con personalidad definida. Por ejemplo, en Bolivia, país en donde las danzas y bailes constituyen el elemento medular del alma popular por su variedad y significación, las contribuciones precolombinas han dejado su huella indeleble.

Paredes Candia dice al respecto: "el historial de nuestra danza folklórica tiene raigambre profunda en la cultura kolla" (. . .) quienes "tuvieron en su haber cultural diversos bailes, cada uno de singular amor a la danza que aún sobrevive en el indígena" (Paredes Candia, 1966: 10, 11 y 12). El mismo autor traza un prolijo historial de la danza boliviana, basándose en testimonios históricos coloniales y en lo asentado por los cronistas españoles de los siglos XVI al XVIII (Ibid.: 9-36). Para Manuel Acosta las danzas de su país poseen elementos indígenas tanto como occidentales, los cuales viven independientemente o bien se han fusionado en un sincretismo que representa en nuestros días la cultura nacional boliviana (Acosta, 1973: 2-3).

Julia Elena Fortún, que tan penetrantes estudios ha llevado a cabo sobre las danzas de diablos, anota sobre ellas que "en las numerosas fiestas patronales, eje principal de la vida social del agro, que antes contaban con danzas propias, muchas de ellas de auténtico origen prehispánico —mimulas, chokelas, etc.— vienen adoptando las mencionadas danzas (de diablos), que, de organización más bien citadina, se han convertido en ambulantes comparsas que van a todos los pueblos y villorrios de la zona andina boliviana" (Fortún, 1961: 1).

Más adelante, al realizar la autora un sucinto acercamiento histórico a las diabladas bolivianas, traza sus conexiones con las españolas (Ibid.: 3-9), y sus vinculaciones con antiguas deidades prehispánicas tales como el *supay*, antiguo genio maléfico, al cual los mineros bolivianos han identificado con el diablo cristiano, después de un lento proceso de sincretismo (Ibid.: 21-29). En dichas diabladas existen múltiples elementos de orden histórico del

pueblo andino todavía no explorados. Lo mismo puede decirse acerca de las danzas y bailes del Perú y Ecuador.

El nacimiento de las danzas y bailes de Venezuela es también interesante y plantea interrogantes históricas aún no resueltas. El joropo, baile nacional, tiene una historia que se liga profundamente con la nacionalidad venezolana. Ramón y Rivera ha demostrado las raíces hispánicas del mismo, así como ciertos matices africanos, y, además, cómo desde los tiempos de las guerras de independencia (1810), su proceso formativo se aceleró hasta llegar a cobrar características propias (Ramón y Rivera, 1953: 9-18). Tanto las formas coreográficas como los instrumentos musicales y los textos poéticos del joropo, constituyen un crisol donde se funde el ser espiritual del venezolano del siglo veinte.

La suite de danzas que se baila en el Estado Lara para la fiesta de San Antonio, llamada Tamunangue y que Isabel Aretz ha analizado en detalle (Aretz, 1970), ofrece también vestigios ancestrales, ya que en ella confluyen los tres troncos étnicos que dan origen a la nacionalidad venezolana. Es más, dicho baile aparece en uno de los parajes más antiguos de Venezuela, El Tocuyo y sus alrededores. Por las características coreográficas, etnomusicológicas y literarias que aparecen en el Tamunangue puede deducirse que en ella se han fusionado muchas danzas antiguas de tres orígenes distintos. Creo, por haberlo visto y estudiado someramente en el pueblo de Sanare, y haber hurgado en los archivos parroquiales de El Tocuyo, que dicha suite de danzas apareció muy temprano, quizás a finales del siglo XVI, en suelo venezolano. En ella se intuye todavía lo indio, lo negro y lo español. Por tanto, el estudio del Tamunangue por parte de historiadores, puede arrojar luz sobre el pasado de El Tocuyo, Barquisimeto, el Estado Lara y la incipiente formación social venezolana.

Miguel Acosta Saignes ha demostrado que el maremare, otro baile venezolano, "no es sino un resto del antiguo culto lunar de algunos pueblos del Orinoco" (Acosta Sáignes, 1952: 17), y su análisis puede ser sustancial para reconstruir la historia de los pueblos ágrafos de las selvas del Amazonas y el Orinoco.

El Tamborito panameño, baile nacional de este país, entraña aspectos históricos de relevancia. Originado en los bailes negros traídos durante la dominación española, y al que se suman aportes hispánicos, el tamborito ha acompañado a los panameños en todas sus etapas históricas (Zárate, 1962: 19-36). Hoy el pueblo panameño lo ha convertido en el vehículo de combate contra la ocupación norteamericana de su suelo (Inst. Nac. Cult., 1976), cuya lucha reivindicadora es una de las etapas históricas más importantes de la Panamá de este siglo.

El carácter de las danzas y bailes mesoamericanos se confunde con la historia de los distintos pueblos prehispánicos que habitaron esta región antes de la llegada de los castellanos. Por esta razón, en el actual sistema danzario tradicional se encuentran elementos históricos de las distintas épocas del desarrollo del área en un amalgamado sincretismo.

Así, en México, por ejemplo, las danzas han tenido un valor histórico, social y religioso desde siempre. Basta examinar su enorme vigencia en la época precortesiana (Vaillant, 1955: 154-155; Martí, 1961: 156-270), y durante la dominación colonial, en donde a finales del siglo XVIII y principios del XIX, según Vicente T. Mendoza, la danza "se convirtió en un arma de protesta contra la opresión (española)" (en Rodríguez, 1975: 145).

"No cabe duda —apunta Samuel Martí— que los (actuales) bailes de las tribus yaquis, seris y mayos del Estado de Sonora son de origen precortesiano, entre ellos el juego del Venado y los Coyotes y las Pascolas. La misma raigambre indígena acusan el Juego del Volador, los Quetzales, el Baile de Acatlaxqui. El Comelagatoazte o Danza Giratoria, y las danzas rituales tarahumaras, huicholes, coras tepehuanes, totonacas, zapotecas, tzotziles (y) chamulas (...)." "Estos bailes contemporáneos representan la tradición autóctona en su más pura expresión de forma y contenido, pero podemos asegurar que casi todos los bailes rituales indígenas conservan características de la danza prehispánica" (Martí, 1961: 271).

Gabriel Moedano encuentra en la danza de los concheros o de la santa cuenta de México y El Bajío, una fusión de elementos histórico-sociales de tan elevado significado, que permiten ubicarla como una de las más antiguas e importantes del país. Moedano Navarro anota que los chichimecas han provocado desde la colonia múltiples levantamientos armados contra la dominación hispánica y neocolonial. "Quizá —se interroga el autor— a estas rebeliones, entre otras, se refieren los concheros cuando dicen que durante su historia han llegado a promover levantamientos armados" (Moedano Navarro, 1972: 602). Asimismo, sus indagaciones sobre el tema lo han conducido a determinar que la hermandad de la santa cuenta tiene como último fin resguardar las antiguas tradiciones de los chichimecas, transmitir las y hacerlas asimilar a sus descendientes para mantener su identidad cultural (Ibid.: 600).

Mercedes Olivera ha establecido en el Estado de Chiapas varias danzas y rituales de origen antiguo, tales como la danza *belché*, "un ritual que se hace a los dioses para pedirles agua, sol y buena cosecha, o bien para alejar a las enfermedades", y el baile para los muertos, de carácter religioso, que se ejecuta "para despedir a los muertos en el panteón y en honor de sus santos

patronos" (Olivera, 1974: 83). Esta autora analiza, además, las danzas de distinto origen, su evolución, transformación y su conversión en genuino patrimonio nacional mexicano, mestizo, fuera ya de toda connotación colonial, siendo ello la causa de las hondas implicaciones históricas, sociales y económicas que las danzas tradicionales del presente manifiestan en el Estado de Chiapas (Ibid.: 15-28).

En la república de El Salvador las danzas se vinculan también a la vida pre-colonial del lugar, como el baile de las chichimecas para ofrendar las cosechas del maíz (Herrera Vega, 1975: 302), las que se realizan en el departamento de Santa Ana (Clará de Guevara, 1973: 219, cuadro 5, inciso 39) y en los municipios de Cuisnahat, Izalco y Nahuizalco del departamento de Sonsonate (Inv. Patr. Cult., 1975: 329-330; 218, 78-84, respectivamente).

Los bailes con rasgos prehispánicos de Guatemala, región medular de Mesoamérica, son muy abundantes y de tremenda significación para el campesino indígena. Basta examinar el espectro de estas danzas para formarse una idea de su importancia (Vid., Jongh Osborne, 1970; MacArthur, 1966; Méndez Cifuentes, 1967b; Ordóñez Chipín, 1970; Saquic Calel, 1970; Termer, 1968)²⁰

Paret Limardo señala en relación al baile del venado en Guatemala, que es una danza anterior a la conquista, y que "su objeto era el de pedir permiso a la divinidad antes de salir a cazar, implorar protección para que nada malo sucediese a los cazadores, y, en ciertas circunstancias, ofrendar la pieza en sacrificio" (. . .) "La danza fue, pues, dedicada siempre por los indígenas a sus deidades, como todavía lo hacen los quichés al Dios Mundo y a los tzutujiles al Dios del Cerro" (Paret-Limardo, 1963: 13); por su parte Chinchilla Aguilar habla de la importancia y consiguiente persecución que por parte de los religiosos sufrió el baile del Tum-Teleche en Mazatenango durante la época colonial, ya que, de acuerdo al criterio de los inquisidores, recordaba a los indios sus viejos ritos y sus deidades (Chinchilla Aguilar, 1963: 9-20). Este baile se representa, con algunas modificaciones no sustanciales, en el altiplano central y en la costa sur del país.

Por otra parte, la danza del torito, el baile de la culebra, el baile del palo volador y otros, propiciatorios y sagrados, poseen recónditas raíces mayas.

La utilidad de estas danzas para la historia se acrecienta cuando se examinan los textos literarios que generalmente las acompañan. Estos originales, verdaderos testimonios, pueden servir de base de comparación con otras fuentes folklóricas e históricas, así como ser sometidas a la crítica externa e interna por parte del historiador. Por tanto, seguir con el tema de las danzas prehispánicas sería insistir sobre lo mismo.

Deseo analizar a continuación, muy brevemente, lo beneficioso que para la historia tienen dos danzas muy comunes en Guatemala y América: la danza de la conquista y la de moros y cristianos.

Sobre el Baile de la Conquista, puede indicarse que históricamente su aporte puede ser bien aprovechado.

Este baile habla del período más cruel y feroz de la historia del Nuevo Mundo, la conquista castellana, y de la visión de los indios sobre este acontecimiento del siglo XVI, que vino a despojarlos de sus tierras, su libertad y sus dioses. Y ese trauma, cuatro siglos después, sigue vigente en un baile tradicional que se presenta en cada fiesta patronal (Bode, 1961: 206-292; Montoya, 1970: 189-349).

Sin embargo, el baile no representa ya el sometimiento y el sojuzgamiento, como tampoco sigue simbolizando la derrota de las huestes autóctonas. Nathan Watchel lo ha probado haciendo un estudio comparativo de los textos y situaciones dramáticas del baile en Guatemala, México y Perú (Watchel, 1973).

Bárbara Bode subraya que el baile de la Conquista en Guatemala no es la mecánica repetición de la acción armada, sino que, esconde tras el texto, la coreografía y los trajes, una serie de principios mágicos, religiosos, rituales e históricos de profunda significación para el actual campesino indígena guatemalteco (Bode, 1961: 238). Watchel sugiere que para el Perú el baile de la Tragedia de Atahualpa es un resguardo de la conciencia colectiva, y en su seno se genera el germen de un movimiento mesiánico de altas proporciones reivindicadoras (Watchel, 1973: 66).

Asimismo, el estudio histórico del baile de la conquista precisaría los siguientes elementos:

1. Los personajes históricos que aparecen en el baile, especialmente los capitanes españoles y los señores indígenas;
2. Las situaciones históricas en que se desarrolla el drama; y
3. Los sitios geográficos donde se desarrolla.

Luego de estudiar múltiples y distintas variantes del baile en el mundo folklórico, actualmente en plena vigencia, el siguiente paso que el historiador está obligado a acometer es el recurrir a las crónicas indígenas del siglo XVI para tratar de corroborar lugares, nombres y situaciones. En este caso son obras de cabecera el Popol Vuh (en su cuarta parte), los Anales de los Cackchiqueles y otras crónicas, tales como el Memorial de los señores de Totonicapán, la Memoria de don Juan de Rojas y el Título de los Coyoy.

En seguida procede el examen de las Cartas de Relación que Pedro de Alvarado, conquistador de Guatemala, envió a Hernán Cortés, y, finalmente,

manejar con amplitud la información que proporcionan los cronistas españoles del siglo XVI.

Con este bagaje, el historiador está en capacidad de escribir e interpretar una historia de la conquista mucho más apegada a la realidad objetiva. El sentimiento de frustración, el lamento y el sufrimiento que ocasionó, así como la esperanza libertaria, aún perduran en la danza folklórica cuyas motivaciones todavía no se han perdido después de transcurridos tantos siglos.

El baile de moros y cristianos tiene también mucho valor para el análisis histórico. Joan Amades las cree danzas muy antiguas, vinculadas a la idea de luchas de poderes o fuerzas contradictorias, creadas por la humanidad desde sus albores (Amades, 1966: 10); en tanto Caro Baroja les asigna un origen anterior al medieval "y las supone relacionadas con las danzas de raíz antiquísima" (en *Ibid.*: 105).

Según Amades, después de la invasión árabe a la península ibérica, que puso en peligro los valores del mundo occidental, hubo un largo proceso de transculturación y fueron aceptadas en las cortes cristianas europeas las danzas llamadas moriscas de marcada influencia islámica (*Ibid.*: 9-10).

Por otra parte, y al mismo tiempo que los cristianos iniciaban la reconquista de su territorio detentado por los árabes, las danzas-dramas en las que se representaba la lucha entre la cruz y la media luna y el consiguiente triunfo cristiano, cobraron importancia y se volvieron muy comunes en las aldeas y pueblos cristianizados, ya que constituían una forma de concientizar en los valores occidentales a la recién liberada población arábigo-hispana. Era, pues, una manera visual de inculcarle el triunfo cristiano, del mismo modo que en América, en los primeros tiempos, la danza de la conquista recuerda a los indios su derrota y su obligado sometimiento.

Joan Amades hace también un análisis pormenorizado de la danza de moros y cristianos en España y sus distintas manifestaciones (Amades, 1966), por lo que cabe afirmar que al momento de la conquista y colonización de América, eran muy populares, por lo que al ser trasladadas al Nuevo Mundo se siguieron representando hasta folklorizarse y cobrar la vigencia que hoy tienen en todo el continente. De ahí que sea en América donde se encuentran muchos de los bailes ya extinguidos en la Europa occidental, y que se remontan hasta el origen de las danzas de espadas y palos de la edad media. Recuérdese, por ejemplo, la danza de los Doce Pares de Francia que se baila en Perú (Ruiz, 1969/70), Chile (Pino Saavedra, 1966: 1-33), México (Warman, 1972: 142-143) y en el oriente de Guatemala.

Personajes de las leyendas caballerescas españolas de los siglos XIII al XVI, aparecen en estas danzas, tales como Carlo Magno, Roldán, Gaiferos, Orlando, Balán, Fierabrás y otros. No obstante, debo insistir, estas danzas ya han sido modificadas y reinterpretadas por los pueblos americanos (Warman, 1972: 78-92; Oliveira, 1974: 13-14), pero un estudio histórico profundo de las mismas puede aportar datos acerca de la mentalidad de los españoles que las trajeron y de su actual significación.

Mi intención a lo largo de esta exposición de las danzas y bailes tradicionales, ha sido la de destacar las posibilidades que tienen para el estudio de la historia nacional. Ellas en sí no ofrecen datos aislados e inarticulados, sino aportes auténticos y profundos, que permiten coadyuvar a la reconstrucción de la historia de nuestros pueblos.

El folklore social, en resumen, es también, como se ha visto, una fuente valiosa de la historia, digna de ser aprovechada por el historiador moderno.

3.2.2.2.3 FOLKLORE ESPIRITUAL-MENTAL

Dentro del conjunto de especies tradicionales que conforman el folklore espiritual mental, el historiador descubre elementos muy interesantes para el estudio del pasado. A ello se debe a que haya sido utilizado en el campo de la historia con alguna frecuencia.

Según Isabel Aretz, se entiende por folklore espiritual-mental a todas las manifestaciones del espíritu, incluidas las expresiones artísticas y del saber popular (Aretz, 1972: 133).

De los distintos géneros que conforman este vasto campo, examinaré únicamente a la literatura popular, al folklore musical y al folklore mágico-religioso en su relación con la historia.

3.2.2.2.3.1 *Literatura folklórica*

El folklore literario está constituido por todos aquellos fenómenos folklóricos artísticos por medio de los cuales las clases populares transforman su miserable condición socioeconómica en realidad literaria y artística. Augusto Raúl Cortazar ha propuesto el uso del término folklore literario "para cualquier expresión literaria en verso o en prosa" que cumpla con los principios teóricos definitorios del fenómeno folklórico (Cortazar, 1967: 36). Gabriel Moedano coincide con el maestro argentino cuando incluye dentro de dicho concepto "todas aquellas expresiones artísticas, en prosa y verso, de patrones estructurales estables, que en diferentes versiones se

conservan y se transmiten en forma predominantemente oral y anónima, de acuerdo con las normas tradicionales establecidas en cada grupo folk" (Moedano Navarro, 1975: 5).

Es decir, que a la literatura popular se la concibe como las manifestaciones de la cultura oral que por su alto valor filosófico, estético, lírico, dramático y espiritual, pueden ser conceptuadas como expresiones tradicionales de elevada calidad artística. La literatura folklórica se opone, por tanto, a la literatura erudita, libresca y académica, lo cual —es necesario enfatizarlo— no va en desmedro de su alto nivel humano y estético.

Cuatro especies conforman el folklore literario, a saber: folklore literario en verso, folklore literario en prosa, teatro folklórico y expresiones paremiológicas.

3.2.2.2.3.1.1 *Folklore literario en verso*

La sistematización y clasificación del folklore poético ha preocupado a muchos estudiosos de América desde años atrás (Carrizo, 1945; Jacovella, 1959b, por ejemplo); preocupación que se intensificó con la resolución del Congreso Internacional de Folklore de Buenos Aires, en 1960, que recomendó intensificar su estudio y buscarle una clasificación apropiada. A raíz del mismo surgieron trabajos muy importantes (Carvalho-Neto, 1966; Fernández Latour, 1969). Desde entonces las recopilaciones de folklore poético han proliferado en casi todos los países americanos.

El folklore poético puede definirse como "La literatura en verso que, hallándose en plena vigencia funcional entre los miembros de una comunidad folk de la cual es patrimonio colectivo, acredite tradicionalidad en ese grupo donde, de generación en generación, por medios no institucionalizados ni académicos, se haya ido transmitiendo como bien común, es decir con tanto desapego por la conservación del nombre de su creador como cabal derecho a ser transformada y reelaborada por cada uno de sus intérpretes" (Fernández Latour, 1969: 25).

El concepto de la autora es claro al precisar que la poesía folklórica es creación y recreación del pueblo a través de sus poetas populares, excluyendo así la creación poética académica.

Aclarado este punto, que aún es motivo de confusión en el ámbito del folklore, pasaré a examinar el aporte del folklore literario en verso al estudio del pasado de nuestros pueblos.

Las distintas formas y géneros de la poesía han patentizado tener utilidad sustancial para el estudio de la historia en la cultura occidental.

Desde los tiempos greco-latinos, y aún antes de ellos, hasta el siglo veinte, las poesías populares han contribuido al esclarecimiento de hechos del pasado (Vid. *infra.*, cap. I).

Así se da el caso, por ejemplo, de que durante la edad media europea, y en particular la española, las poesías populares (que en nuestros días y a muchos siglos de distancia los literatos eruditos atribuyen a uno u otro poeta, pero que, en esencia, pueden considerarse como anónimas) desarrollan temas histórico-sociales, por lo que se las considera verdaderos testimonios de su época. En este sentido hay que mencionar las coplas satíricas y dramáticas que durante el siglo XV y subsiguientes aparecieron y se dispersaron por campos y burgos españoles y que se refieren a la agitada y turbulenta época de guerras civiles y descomposición social, que cubren los reinados de Juan II y Enrique IV. Son coplas anónimas, que según Eduardo Rincón, expresan la realidad hosca y sangrienta que vivía la convulsionada España feudal. Sus temas constituyen, según este autor, denuncias de los abusos y crímenes de los reyes, válidos y nobles. También abordan temas históricos tales como la batalla de Olmedo, que decide la suerte del reinado de Juan II (1495), y el ajusticiamiento de D. Alvaro de Luna (Anónimo, 1968: 8-30; Anónimo, 1963 b). Estas coplas y cantares populares que circularon con gran profusión a través del vehículo de la tradición oral, y, muy posteriormente, llevados al papel, constituyen testimonios históricos que permiten conocer vivamente esta etapa de la historia española.

Parecería imposible discernir su carácter folklórico después de transcurrido un lapso tan amplio. Sin embargo, Margit Frenk Alatorre lo ha logrado para aquellas coplas y otra poesía lírica hispánica antigua (Frenk Alatorre, 1971: 17-19). No está demás agregar que, gran parte de la poesía del siglo de oro español es anónima y de origen popular (el villancico, por caso), y además que, la mayor parte de escritores eruditos que representan este movimiento literario, Quevedo, Lope de Vega, Cervantes, Lope de Rueda, por citar algunos, tomaron y readaptaron temas populares para su creación literaria: novelas, teatro, poesía y autos sacramentales. Recuérdese que el Quijote, obra maestra del siglo XVI, abunda en cantares, coplas y villancicos de la más pura vena popular. Por tanto, en toda esta poesía tradicional, tanto lírica como épica, existe una fuente potencial para la comprensión de la historia española de la edad media.

Los cancioneros españoles contienen materiales muy valiosos (Vid. Anónimo, 1963 a). Frenk Alatorre subraya sobre este punto, que la lírica folklórica medieval aporta temas del pasado de gran interés para los historiadores modernos (Frenk Alatorre, 1971: 94-95).

Por otra parte, debo recordar que, es esta poesía medieval la que se transplanta al Nuevo Mundo por boca de los conquistadores y colonizadores, y aquí se folkloriza y transforma durante el período de la dominación española, y aparece hoy en los campos y ciudades. Ya Alfonso Carrizo ha demostrado exhaustivamente su vigencia en América, por lo que no voy a insistir en ello (Carrizo, 1945).

No obstante, es la poesía épica popular, la que mayor contribución puede proporcionar al estudio de la historia. Así lo indica Carvalho-Neto: "la poesía épica folklórica —dice el maestro brasileño— se caracteriza por ser objetiva, es decir, su contenido poético preexiste al cantor. Tal contenido es, casi siempre, un episodio histórico generalmente un hecho heroico realmente ocurrido y que sigue siendo objeto de comentarios y admiración. En consecuencia, ese tipo de poesía frecuentemente es narrativo, o sea, posee una secuencia de sucesos, es una historia en versos" (Carvalho-Neto, 1966: 33).

Esta poesía con palpable sentido histórico ha dado origen a los romances en España y Europa occidental, y a los corridos en América (Díaz y de Ovando, 1971: 183). Son, pues, sucesos del pasado que se van transmitiendo de generación en generación a través del canto y la poesía, y que, gracias a su forma fija tradicional, mantienen la base verídica de los hechos narrados.

Es por ello que el romance como fuente histórica es muy valioso. En España se halla desde la temprana edad media. Baste citar al Romancero del Cid, poesía popular que se creó alrededor de don Rodrigo Díaz de Vivar (Anónimo, 1959), y algunas de cuyas variantes han sido encontradas por Alfonso Carrizo en Argentina (Carrizo, 1935, T. I.: 353-354; 1945: 90), y por Aurelio M. Espinosa en Nuevo México (Espinosa, 1963: 271). La persistencia e importancia del romance ha sido dilucidada ya por Ramón Menéndez Pidal, quien recopiló y realizó exhaustivos análisis comparativos entre los romances españoles medievales y los americanos contemporáneos (Vid. 1958, entre otros) y, sobre todo, fue Menéndez Pidal, quien ha puesto énfasis en los cantares de carácter histórico, cuya utilidad para la historiografía española señala con acierto (Menéndez Pidal, 1958: 131). En la América española se encuentran infinitas variantes de aquellos (Vid. la bibliografía de Simmons, 1962). Los cancioneros formados por Alfonso Carrizo e Ismael Moya en Argentina son prueba de ello (Carrizo, 1933, 1935, 1937, 1942, 1946; Moya, 1941). Asimismo los romanceros de otros países americanos, como los de Danemann y Barros en Chile (1970), Emilia Romero en el Perú (1952), Vicente T. Mendoza en México (1939) y Aurelio M. Espinosa en los lugares de habla hispana de los Estados Unidos (1953).

Pero si éstos romances son tan importante fuente para el estudio de la historia española y para penetrar en la mentalidad y espíritu de los castellanos que poblaron nuestras tierras, el corrido variante del romance tradicional español (Castañeda, 1943: 9; Díaz y de Ovando, 1971: 193; Flury, 1972: 209; Mendoza, 1974: ix), es la fuente histórica oral de los países americanos por antonomasia.

La aplicabilidad del mismo al estudio de un período concreto de la historia americana ha sido demostrada con trabajos objetivos.

Merle E. Simmons lo ha hecho para México (Simmons, 1957), Américo Paredes para los Estados Unidos (Paredes, 1958) y Aurelio M. Espinosa para España y Nuevo Méjico (Espinosa, 1953: 269-278).

Es, pues, evidente, que el folklore literario en verso puede ser considerado como una verdadera fuente histórica.

Particularizando más, puedo afirmar que en cada país del continente americano, pervive la poesía popular referida a acontecimientos históricos patrios, regionales o locales cuya aplicación para el análisis de la historia nacional puede ser, en ciertos casos, indispensable.

He aquí algunos pocos ejemplos. En Argentina, la poesía popular de carácter histórico ha tenido permanente vigencia desde la colonización hispánica (Jacovella, 1959: 117; Cortazar, 1967: 44-46). Roberto Lehmann Nitsche recogió sistemáticamente poesía folklórica de temas históricos argentinos a principios del presente siglo (Fernández Latour, 1964/65: 210, 216, 218, 221; Fernández Latour, 1966/67: 182; Guido, 1974: 77-78). Olga Fernández cataloga estas poesías llamadas corridos noticieros, como verdaderas crónicas históricas en verso. En ellas, anota, "aparecen siempre, en lugar de la visión panorámica del hecho guerrero, cuyas características podríamos confrontar con los textos especializados, estas escenas parciales que nos alejan de la historia pero que nos acercan a los hombres. Palabras de personajes ignorados por los documentos, que ni hubieran trascendido del momento dramático en que fueron dichas, han bastado, sin embargo, para impresionar al cantor, quien, en sus versos, las inmortaliza" (Fernández Latour, 1969: 66).

Estos hechos populares de orden histórico son testimonios vivos del pasado de inagotable valor para el historiador argentino. Lázaro Flury y Olga Fernández aportan —por su parte— excelentes ejemplos de este material (Flury, 1973: 218-221; Fernández Latour, 1969: 69-73).

En el área andina, el folklore poético tiene enorme significación, sobre todo por su raigambre indígena, autóctona; por lo que cobra singular relevancia cuando se le aplica al estudio del elemento humano del ande

peruano. Asimismo en el Ecuador se da la poesía folklórica de temas históricos de innegable valor para la historia nacional (Carvalho-Neto, 1966: 132-139; 1975: 68). Darío Guevara ha estudiado los cantares populares de su país siguiendo hito a hito la historia ecuatoriana (Guevara, 1954: 17-103). El mismo autor ha hecho otros aportes sobre el mismo tema (Guevara, 1968).

Carvalho-Neto, por su parte, ha demostrado cómo a través de la poesía folklórica del Ecuador se puede realizar un análisis socio-económico e histórico de las clases populares y de las luchas sociales en las que el pueblo participa (Carvalho-Neto, 1973). Los ejemplos que el maestro brasileño expone son elocuentes, pues a través de los mismos se descubre la conciencia que el pueblo tiene de la explotación a que se ve sometido y, a su vez, de las posibles vías de emancipación (Ibid.: 138-189). También Plutarco Cisneros ha puntualizado en varias ocasiones en el valor histórico y social que contiene la poesía tradicional de la provincia de Imbabura, área de Otavalo (Cisneros, 1971: 6).

En Colombia, la vigencia de la poesía folklórica de carácter histórico se mantiene en los galerones, corridos que narran acontecimientos históricos locales, regionales, así como sucesos personales (Abadía, 1970: 48-56). Al ser una poesía de corte narrativo es susceptible de ser examinada por el historiador. En ello insiste Antonio José Restrepo cuando anota que en Antioquia, provincia colombiana, la poesía popular de carácter histórico es muy abundante entre los campesinos de la provincia (Restrepo, 1971: 301-303), y que, entre los temas preferidos de los poetas antioqueños están el amor, las mujeres y los acontecimientos locales y regionales (Ibid.: 77).

La riqueza de la literatura oral venezolana tiene pocos parangones en América. En los llanos y montañas los cantores y poetas tradicionales, cantan del día a la noche. Se recibe al sol con los cantos de ordeño y la caída de la tarde con décimas y corridos. En Táchira, Isabel Aretz y Ramón y Rivera, recopilaron poesía de carácter histórico y político (Aretz y Ramón y Rivera, 1961: 391-393), cuyo detenido examen muestra la forma en que los campesinos tachirenses perciben las figuras históricas de su patria (Ramón y Rivera, s/f: 45-57). Puede decirse que la misma situación se repite en el resto del país. Los llanos, para citar una región más, son muy ricos en corridos de contenido histórico. El maestro Ramón y Rivera, entre otros estudiosos, ha recogido ejemplos muy significativos (Ibid.: s/f: 58-64); y Miguel Acosta Saignes ha hecho hincapié repetidas veces en la necesidad de utilizar esta poesía como fuente de la historia patria venezolana (Acosta Saignes, 1974).

En Panamá el folklore poético es muy variado. Sobre todo en lo que a la décima y la copla se refiere, como lo pone de relieve el magistral estudio

de Dora y Manuel Zárate (1953). En ellas se inscribe toda la evolución histórica de Panamá. Dice Manuel Zárate al respecto que, en las décimas populares panameñas, el tema histórico que con mayor fuerza se hace sentir desde la época independiente, es "sobre todo el de las reivindicaciones panameñas respecto del canal, frente al Gobierno de los Estados Unidos. Ello prueba —agrega— que cuando el pueblo no canta un tema es porque la trascendencia de éste no ha llegado a su alma" (Zárate F., 1968: 286), y transcribe algunas décimas de argumento con temas históricos (Ibid.: 340-343).

En los textos del tamborito panameño se descubre también, en medio de su exuberante alegría, su inmensa inclinación por lo amoroso, lo lírico y lo pasional, ciertos temas que aluden a etapas concretas de la historia de Panamá, desde su lucha por lograr la independencia de Colombia hasta la batalla que libra actualmente contra el imperialismo estadounidense por la soberanía del canal interoceánico (De Zárate, 1971: 36, 87-94, 162-163, 178 y 273). Finalmente, como insiste Manuel F. Zárate, es a través de la poesía popular en sus múltiples manifestaciones como se puede llegar a comprender el alma del campesino panameño (Zárate, 1968: 277).

En el área mesoamericana, la poesía tradicional que aborda temas históricos alcanza enorme difusión, principalmente en México, país donde tiene un valor ilimitado para el estudio de la historia y la personalidad del mexicano de hoy. Vicente T. Mendoza lo ha demostrado con acierto en sus estudios sobre las décimas y glosas, al punto de haber optado por clasificar el material recopilado, siguiendo los períodos históricos de la nación azteca (Mendoza, 1947: 221-242; 1957: 131-222), y en los cuales Mendoza se preocupa por resaltar hechos sociales de capital importancia como la reforma agraria durante la época revolucionaria (Mendoza, 1957: 225-229). Sin embargo, y como ya lo he apuntado en otra parte de este estudio, es en el corrido en donde se refugia, conserva y transmite, en una forma por demás auténtica, la historia del pueblo mexicano (Mendoza, 1974: 25-174).

En El Salvador las bombas, guasas y ensaladas son una muestra clara de la manera en que el pueblo expresa su crítica a las injustas condiciones sociales en que vive, y exalta los hechos históricos que ha protagonizado (Herrera Vega, 1975: 35-52). En Honduras existen muchas canciones sobre temas históricos, tales como las que se refieren a los tiempos liberales de 1872 (recogida con el nombre de "el año de 86", en De Jijena Sánchez, 1952: 115).

Finalmente, y antes de analizar pormenorizadamente el caso del folklore poético-histórico de Guatemala, diré brevemente que en los Estados

Unidos las baladas, de origen anglo-sajón, pervive una buena cantidad de temas históricos. Las más antiguas que se conocen en los Estados Unidos son las de Child, editadas entre 1800 y 1900.

Según Malcolm Laws "la mayoría de esas viejas historias de guerra y violencia fronteriza así como de sucesos sobrenaturales datan de los siglos XVI y XVII, si bien algunas se remontan a los finales de la Edad Media". Agrega el autor que "más de 60 de las 305 baladas de Child tienen (aún) una vigorosa vida tradicional en los Estados Unidos" (Laws Jr., 1972: 132).

Los esfuerzos que muchos investigadores han invertido aplicando estos temas tradicionales al estudio de la historia norteamericana, sobre todo, en Texas e Indiana, confirman la utilidad y fecundidad de la poesía folklórica en el campo de la historia.

Ahora examinaré detenidamente la poesía tradicional guatemalteca:

En Guatemala, el estudio del folklore en verso está todavía muy en ciernes. No se ha realizado aún una recopilación sistemática y global, por lo que sólo se cuenta con algunas colecciones aisladas (Vid., por ejemplo, el importante aporte de Vivar Rosales, 1973).

Sin embargo, dichas colecciones proporcionan una idea de la importancia que para la historia guatemalteca tiene la poesía tradicional. He aquí los siguientes versos populares que podrían ser aplicados a cualquier momento del pasado contemporáneo del país:

*"Cordero que bala y bala
bala porque a Guatemala
bala y bala la hirieron. . ."*

(en Díaz Castillo, 1968: 25)

Los hechos históricos contemporáneos viven con mucha fuerza en la mente de las clases populares guatemaltecas, por lo que su utilidad se hace evidente para el científico social en general. Debo subrayar que nuestra tradición oral proporciona la propia interpretación que el pueblo tiene de los acontecimientos del pasado en los que ha participado.

Al igual que el resto de Mesoamérica, en Guatemala el corrido es la forma poético-musical que mejor conserva el hecho histórico. Por lo que su análisis se convierte en fuente indispensable para comprender nuestra historia.

La vigencia de los corridos en el país es muy profunda. Se cantan con profusión en el oriente y en la costa sur (Navarrete, 1963; Lara F., 1975 b).

Carlos Navarrete ya ha intentado presentar, desde el punto de vista de la historia de Guatemala, una secuencia de romances y corridos recogidos de la tradición oral y adquiridos como impresos de cordel. Sus ejemplos abarcan desde los tiempos de la independencia, 1821, a la muerte de Castillo Armas en 1956 (Navarrete, 1963: 209-223)²¹.

No obstante, como ya lo he indicado, el análisis de estos testimonios históricos orales, sólo cobra relevancia cuando se los estudia integralmente e interrelacionados con otros hechos folklóricos y otras fuentes históricas. Por carecer de datos de campo, me limitaré aquí a citar ejemplos aislados que permitan establecer la riqueza del material poético en su relación con la historia.

He aquí el corrido de José León Castillo, asesinado en el período del dictador Jorge Ubico (1931-1944). En él se alude, no sólo a la muerte de José León, sino al ambiente de la época. El corrido hace mención de La montada, guardia rural que hacía estragos entre los campesinos; indica además que fue muerto en la Vuelta del Tunio, aplicándole la Ley fuga, que consistía en obligar al preso a huir, y mientras lo hacía era asesinado por la espalda.

CORRIDO DE LAS HORAS DE JOSE LEON CASTILLO

*Señores que están presentes
mientras descansa el potrillo
voy a relatar las horas
de don José León Castillo.*

*Corre el año treinta y cuatro
y es la primera campanada,
buscando a don José León,
va pasando la montada.*

*Qué suerte tan desdichada
las cuatro daban entonces
lo capturó la montada
entre diez y siete hombres.*

*Diez días más otros cinco
hacen un 15 de septiembre,
le resto dos a la fecha
pa' la captura de ese hombre.*

*Seis horas van transcurridas
en su senda de captura
en la noche que se acerca
le preparan su tortura.*

*A las ocho lo golpean
y lo cuelgan amarrado
no les voy a decir ni rosca
porque soy un hombre honrado.*

*A las nueve se despide
del aire, del campo abierto,
ya pocas fuerzas le quedan,
ya casi camina muerto.*

*A las once se despide
de su esposa y sus hermanos
también de sus tiernos hijos
que quedan desamparados.*

*A las doce no se aguanta,
ya todo se le perdió
allí en la cuesta del túnel
para siempre descansó.*

*Fue ese Pereira Urizar
el asesino maldito
pa que no lo olviden nunca
aquí se los dejo escrito.*

*Y aquí me voy despidiendo
llevándome mi potrillo
no olviden una oración
por don José León Castillo.*

(Navarrete, 1963: 217-218)

El siguiente corrido apareció durante uno de los períodos históricos más efervescentes y fructíferos de Guatemala (1944-1954). Su contenido demuestra el sentimiento popular ante la elección de Jacobo Arbenz Guzmán como Presidente de la República (1951), y hace patente la esperanza de las clases populares de un mejoramiento en su situación económico-social.

**NUEVO CORRIDO DEL C. TENIENTE CORONEL JACOBO
ARBENZ GUZMAN, PRESIDENTE CONSTITUCIONAL DE LA
REPUBLICA**

*Con fecha 15 de marzo
cincuenta y uno presente,
Arbenz tomó posesión
del cargo de Presidente.*

*Don Jacobo Arbenz Guzmán
ese nuevo mandatario
el país se encuentra en calma
y hasta los que eran contrarios.*

*No faltan los descontentos
hablan de puros ardores,
en cambio están satisfechos
todos los trabajadores.*

*Temen los capitalistas,
los de la parte contraria,
que surjan los agraristas
con la nueva Ley Agraria.*

*Los restos del Ubiquismo
querían seguir gobernando
pero se llegó la hora
que se vayan acabando.*

*Miguel Idígoras Fuentes
fue el gallito de los ricos,
se soñaba Presidente
pero al fin clavó el pico.*

*Arbenz es ya Presidente,
ya salieron de la duda,
sin candelas y sin retos
y propaganda de curas.*

*Y las Naciones Unidas
enviaron representantes
reconociendo a Arbenz
legítimo Presidente.*

*Guatemala espera de Arbenz
todo el pueblo por entero,
que al campesino mejore
y también a los obreros.*

*Ojalá que su gobierno
ataque con energía
y que acabe por completo
con toda la carestía.*

*Termine con esa plaga
de asesinos y ladrones
y se los mande a sentar
a esa punta de bribones.*

*En vigor tiene que estar
la ley contra la vagancia,
todo el mundo a trabajar
se acabó la tolerancia.*

*Que halla azúcar suficiente,
castigue a los hambreadores,
se fije un precio consciente
para los consumidores.*

*Ya con esta me despido
de toditos los presentes,
aquí se acaba el corrido
dedicado al Presidente.*

Por otra parte, debo advertir que el corrido y el romance folklóricos constituyen los géneros que mayor utilidad proporcionan a la historia, porque, además de recoger con fidelidad el acontecimiento histórico, puntualizan sobre nombre de personajes, fechas y lugares geográficos, lo cual permite su cotejo con fuentes escritas y le otorga, además, una alta confiabilidad como fuente del pasado.

Otros ejemplos permitirán avalar su utilidad. De la historia contemporánea de Guatemala presento este corrido, recopilado en Chiapas, zona fronteriza entre Guatemala y México (Navarrete, 1971: 206-207), y encontrado por mí en el mercado central de la ciudad de Guatemala en 1973. Este corrido se refiere al ametrallamiento que de los barquichuelos pescadores de camarón, con bandera mexicana, hizo la fuerza aérea guatemalteca en 1958.

El corrido expresa todo el sentimiento popular de los mexicanos, que no está muy lejos del sentir del pueblo guatemalteco ante un acontecimiento que generó sangrientos disturbios.

CORRIDO DE AMETRALLAMIENTO DE BARCOS PESQUEROS MEXICANOS POR LA AVIACION DE GUATEMALA

(Impreso sin fecha ni pie de imprenta.
Música del "corrido de Francisco Villa").

*Mil novecientos cincuenta y ocho
treinta y uno de diciembre que pasó
a unos barcos pesqueros mexicanos
la aviación de Guatemala ametralló.*

*Los heridos y demás supervivientes
los procesaron y metieron en prisión
son piratas les gritaba la gente
y ladrones que roban camarón.*

*México presenta su protesta
a Guatemala le exige satisfacción
el Gobierno de Idígoras contesta
habían violado las leyes de su Nación.*

*El gobiernícola Idígoras Fuentes
se ha creído tener toda la razón
a indefensos mexicanos les dió muerte
está orgulloso de su cochina acción.*

*El Gobierno mexicano se ha aguantado
allá en Haya, este caso consignó
pero Idígoras por gringos apoyado
con cinismo su Gobierno rechazó.*

*Contra México su ira ha desatado
hasta en su música llegó a intervenir
las películas y discos mexicanos
las quemaron y las mandó a prohibir.*

*Idígoras ante las demás naciones
acusó a México que lo quiere agredir
dice: con aviones y con tanques de guerra
a Guatemala trataban de invadir.*

*México rompió sus relaciones
con Idígoras no se puede tratar
López Mateos demuestra a las naciones
que con el pueblo no trata de pelear.*

*Viva mi tierra; mi patria mexicana!
que muera el loco! que la llegó a insultar
el mismo pueblo de la nación hermana
a Idígoras lo tiene que matar.*

El corrido folklórico ofrece en los temas que desarrolla, no sólo hechos históricos concretos sino también desastres nacionales, pestes, epidemias, accidentes, que son útiles al historiador como hitos de referencia en la búsqueda de las causas del acaecer histórico.

El siguiente ejemplo se refiere a la erupción del volcán Santa María en 1929 y sus consecuencias (Valenzuela, 1973: 12; Navarrete, 1963: 226), que agudizó la crisis económica que el país vivía durante la depresión económica mundial de aquellos años.

CORRIDO DE LA ERUPCION DEL VOLCAN SANTA MARIA

*Oigan la triste historia
que ahora les voy a contar,
Guatemala está de luto
por la erupción de un volcán.*

*En una noche tranquila
los campesinos dormían
comenzó a hacer erupción
el volcán Santa María.*

*La gente toda espantada
por donde quiera corría,
y la lava con gran fuerza
toditito lo destruía.*

*Del volcán que lleva el nombre de María,
Madre de Dios.*

Asimismo el corrido se refiere a personajes regionales que para el pueblo son importantes por la actuación que han tenido. Tales son bandidos, guerrilleros, etc. Cuando se refiere a ello se hace alusión, generalmente, al contexto socio-histórico en que se presentan. Ejemplo de ello es el corrido del látigo del Sur (Navarrete, 1963: 224-225), una especie de Robin Hood guatemalteco.

CORRIDO CARINOSO DE BENEDICTO RUANO GONZALES

EL "LATIGO DEL SUR"

*Presten atención señores
mientras se enciende la luz,
me voy a echar unos versos
de un hombre de pelo en cruz.*

*¡Aquí está el Látigo, hermanos,
viene desde Santa Rosa,
ya se les fugó a Jutiapa
o se les perdió en la costa.*

*No hubo rincón de la costa
ni monte, ni ranchería,
donde no pudiera nunca
buscarlo la policía.*

*Robó por darle a los pobres
y a los ricos trabó,
por eso de los humildes
su corazón conquistó.*

*Pero este 61
fue su año de mala suerte
lo siguieron los soldados
hasta causarle la muerte.*

*Con una carga le abrieron
toda la parte inferior,
pero seguía peleando
porque fue de gran valor.*

*Le gritaba el mero jefe
que si se volvió bandido
se rindiera mansamente
ahora que estaba herido.*

*—Si yo no me volví, me hicieron
de tanta necesidad
no nací macho de carga
que soporta en humildad.*

*Y Benedicto gritaba
—No sufran amigos míos,
que está escrito que me muera
de frente a los policías.*

*En Pueblo Nuevo, de Escuintla
Tiquisate población,
allí estaba descansando
muy confiado el corazón.*

*Lo rodeó un destacamento
con metralhas del liviano,
y él con un machete
y una pistola en mano.*

*Medio desnudo tiraba
todavía sin despertar
¡Qué sueño más de a vejiga
morirse a medio soñar!*

*Y tanto miedo tuvieron
que el sitio en que está enterrado
quedó oculto de los pobres
y aún sigue ensecretado.*

*El oficial le gritaba
que lo iban a fusilar,
y él se rió como quien dice
que al fin iba a descansar.*

*Ya me chingaron, cabrones,
acábenme de joder,
y al disparar se agarraba
por no quererse caer.*

*Ya mataron a González
padre de los chafarotes,
de los soldados de línea
que temían sus cabales.*

*La gente de Pueblo Nuevo
protestó la cobardía
de esos cuques y oficiales
con grado de infantería.*

*Pero aquí dejo estas flores
que se encienden con la luz,
que son mis pobres cantares
para el Látigo del Sur.*

Para terminar, quiero hacer énfasis que en los países en donde se ha emprendido la recopilación sistemática de estos hechos folklóricos, es posible agruparlos de acuerdo a la historia nacional particular. Muestra palpable son los estudios de Vicente T. Mendoza en México, Rafael Olivares Figueroa en Venezuela y Alfonso Carrizo en la Argentina, y de los cuales ya hablé con algún detenimiento.

Debo decir, finalmente, que este material enriquece la historia de nuestros países americanos, y abre nuevas perspectivas a la investigación histórica. Un estudio muy valioso aplicando esta perspectiva es el intentado en México para la época de Benito Juárez por María del Carmen Ruiz Castañeda e Irene Vásquez Valle (1972: 5-51).

3.2.2.2.3.1.2 *Folklore literario en prosa*

Del folklore literario en prosa²² son aprovechables a la historia, las especies que no se relacionan con la fantasía y la ficción, como el caso particular del cuento folklórico y sus variantes.

El cuento folklórico es, según Roger Pinón "un relato puramente estático, sin localización en el tiempo o en el espacio, 'hace olvidar completamente la experiencia real por el poder de las palabras'" (Pinón, 1965: 2). En los cuentos, ya sean maravillosos, novelescos, religiosos, humorísticos o de cualquiera otra índole, la fantasía y la atemporalidad es lo que predomina, por lo que su contribución a la historia se reduce en alto grado.

Sin embargo, no todo es fantasía en esta rama de la narrativa folklórica. Yolando Pino Saavedra ha logrado establecer, a través de los cuentos folklóricos chilenos, los hábitos alimenticios de su país (Pino Saavedra, 1972). Logra establecer los distintos tipos de comidas y bebidas de acuerdo a la situación social que reflejan las narraciones (*Ibid.*: 77).

Carvalho-Neto, por su parte, ha estudiado en los cuentos folklóricos del Ecuador las luchas sociales de este pueblo andino. En estos cuentos —dice el autor— "Las actitudes frente al negro, el hambre y la pobreza (...), son actitudes colectivas y tradicionales, que expresan toda la filosofía de una nación acerca de tan inquietantes sucesos" (Carvalho-Neto, 1973: 190). Demuestra, además, cómo el hambre es un elemento corriente en la trama de las narraciones (*Ibid.*: 197) y la opresión y la explotación del trabajador y el campesino también se refleja en ellos (*Ibid.*: 206-208). Pero estos ejemplos citados, y su contribución al conocimiento de otros temas histórico-sociales, ha dependido más del método utilizado para el análisis de los cuentos, que

del material tradicional mismo. Sin embargo, no hay que descartar la posibilidad que determinados tipos de cuentos puedan ser útiles al estudio del pasado, especialmente los realistas, y de héroes y bandoleros, en los cuales, como dice Stith Thompson, la realidad objetiva compite con la fantasía (Thompson, 1972: 209).

Por las razones apuntadas, el cuento folklórico no puede ser una fuente del todo confiable al estudio del pasado.

Pero si bien el cuento anda en el mundo de la fantasía, otras especies del folklore literario en prosa sí pueden ser útiles al historiador. Fundamentalmente las leyendas y las tradiciones (sic) o historia folklórica.

3.2.2.2.3.1.2.1 *La Leyenda*

La leyenda puede definirse como un relato utilitario (Pinón, 1965: 11), que se supone puede ser verdadero. Stith Thompson acota que, "aunque las leyendas pueden mezclarse con ficciones, la parte esencial de la narración difiere del cuento folklórico, que es francamente ficción, en que las leyendas dan a entender que relatan acontecimientos que pasaron en cierto tiempo y lugar, es decir, hechos históricos más bien que puras fabricaciones de la imaginación, y los elementos que localizan esos hechos son indispensables para la leyenda" (Thompson, 1952: 3). Es decir, en otras palabras, que en la leyenda existe un fondo real y objetivo. En ello se basa Linda Dégh cuando indica que las características fundamentales de la leyenda "son la flexibilidad (apertura) de forma y contenido, que oscila alrededor de un núcleo estable y su adherencia a la vida y creencia real" (Dégh, 1971: 1). A su vez, Susana Chertudi apunta que la particularidad de la leyenda es la de ser un "relato —generalmente breve— de un suceso tenido por verdadero; localización geográfica; ubicación de la acción en un pasado no muy remoto; (e) individualización de los actores" (Chertudi, 1966/67: 123).

Para Arnold Van Gennep, la leyenda es una narración objetiva, en la cual se precisan el lugar, los nombres y las situaciones, y en donde "los personajes son individuos determinados, tienen sus actos un fundamento que parece histórico y son de cualidad heróica" (Van Gennep, 1943: 28).

En resumen, pues, la leyenda es un relato folklórico que tiene una base histórica real. De acuerdo a la clasificación preliminar de las leyendas, estas se dividen en leyendas etiológicas y escatológicas, leyendas de seres y fuerzas sobrenaturales y leyendas míticas, leyendas religiosas y leyendas de dioses y héroes y, finalmente, leyendas históricas y leyendas histórico culturales (Hand, 1971: 11). Estas últimas han sido destacadas según su importancia

por distintos estudiosos (Van Gennep, 1943: 117-125; Dégh, 1971: 2-6; Thompson, 1952: 8-9), ya que se refieren a acontecimientos históricos nacionales, regionales y locales. William Bascom resalta la significación que para la historia tiene este tipo de leyendas, pues, según el autor, sus temas son más seculares que sagrados y sus principales personajes son humanos.

Las leyendas constituyen "la contraparte, en la tradición oral, de la historia escrita, pero también incluyen cuentos locales sobre tesoros enterrados, espíritus, hadas y santos" (en Chertudi, 1966/67: 123). Del mismo parecer es Perkins Hidalgo: "La leyenda (. . .) —afirma— fue la piedra fundamental de la historia, (y) todavía la continúa nimbando en la sucesión del tiempo. Por eso el árbol del folklore es grande porque sirve a la historia colaborando en su veraz pintura como unánime documento estético y etnográfico de un núcleo humano determinado" (Perkins Hidalgo, 1963: 255). Y en cuanto a su aplicación al campo de la historia, Jesús Nieto Ocampo plantea sus posibilidades y plantea el problema teórico de la certidumbre de la leyenda como fuente histórica (Nieto Ocampo, 1975). En este sentido, hay que reiterar que en menor o mayor aprovechamiento de estas narraciones en el estudio de la historia, está condicionada por la crítica histórica a que se le someta. Solamente el examen crítico por parte del historiador puede determinar el grado de aplicabilidad de una leyenda a un tema de la historia nacional. Sin embargo, Nieto insiste en las enormes posibilidades que la leyenda histórica tiene en los estudios del pasado (Ibid.: 42).

Los especialistas norteamericanos están trabajando, desde hace muchos años, en la aplicación de la leyenda y la tradición oral en general al estudio de la historia con resultados muy satisfactorios. Por ello Linda Dégh opina que las leyendas históricas de héroes populares tienen una importancia y vigencia muy profunda en el mundo del folk (Dégh, 1971: 2), y que, con las reservas del caso, puede contribuir al esclarecimiento de la historia local o aldeana, porque están entrelazadas con otra serie de creencias y elementos folklóricos variados, que sólo al estudiarlos en conjunto pueden aportar verdadera luz sobre el problema histórico que se plantea (Ibid.).

Sobre la aplicación y utilidad de la leyenda en el campo de la historia ya han escrito muchos autores (vid. *infra*. Capítulo III), por lo tanto no profundizaré en el tema. Me interesa destacar únicamente, para no repetir esfuerzos, que la leyenda constituye una importante fuente histórica.

En los distintos países europeos, el estudio de la leyenda se ha encaminado a obtener un amplio archivo de materiales, así como se han publicado estudios profundos sobre ella. Basta examinar los volúmenes

publicados por la *Folklore Fellows Communication* con sede en Helsinki. La extensa recopilación ha permitido un amplio análisis y una aplicación de las mismas a distintos campos del saber humano (Hand, 1971: 1-3). No sucede lo mismo en América Latina. En nuestro continente el estudio sobre la leyenda está totalmente descuidado,^{2,3} sin embargo, alguna luz puede encontrarse al revisar los aportes realizados por especialistas.

En relación a la leyenda histórica puede afirmarse que en los países americanos tiene una amplia vigencia. Susana Chertudi señala su importancia para Argentina (Chertudi, 1959: 152). Dicha especialista ha profundizado en el estudio de este tipo de narraciones, tales como la de Martina Chapanay, personaje histórico de la provincia de San Juan, de la cual anota "como la leyenda histórica, la de Martina Chapanay ofrece un carácter local; no tiene vigencia en todo nuestro país, sino en un área relativamente restringida: la zona de Cuyo (Chertudi, 1971: 146). La autora, en estudio posterior, destaca la permanencia de dicho personaje a través de la tradición oral y otras manifestaciones folklóricas de la citada campesina cuyana (Chertudi, 1968/71: 224). Otro personaje histórico - religioso - legendario argentino es la Difunta Correa de la cual Susana Chertudi también se ha ocupado (Chertudi, 1966/67).

Asimismo, Guillermo Perkins Hidalgo estudió las leyendas de la laguna de Iberá, provincia de Corrientes, y destaca las contribuciones históricas guaraníes a las mismas, y subraya la manera en que la vida campesina está determinada por ella. Se las cree a pie juntillas. Así tratan acerca del origen de determinados seres sobrenaturales, espíritus de la naturaleza o de personajes históricos (Perkins Hidalgo, 1963).

En Chile hay también leyendas referidas a acontecimientos históricos. En Valdivia, por ejemplo, Abdón Andrade Coloma recopiló narraciones históricas, tales como la de la Isla Teja Encantada y las Campanas del cau-cau, muy relacionadas con la inmemorial ciudad de los Césares (Andrade Coloma, s/f: 107-109). El mismo autor presenta en un trabajo posterior otras leyendas del mismo carácter: *De Reumen* (pág. 29), *la Olla de curiñaco* (págs. 30-31), *En el cerro nigí* (pág. 31) y *la Historia de "Manquian"* (págs. 34-35) (Andrade Coloma, 1954: 35-40). En todas ellas puede apreciarse su hondo contenido histórico y observarse que hacen luz sobre los asentamientos y poblamientos de esta parte del territorio chileno. Importante también es en este país el aporte de Acevedo Hernández, que con su vena literaria ha recreado algunas leyendas de corte histórico (Acevedo Hernández, 1971: 35-38; 43-53).

En la formación de las leyendas de la región del Ande suramericano confluyen dos vertientes bien definidas: la indígena autóctona y la hispana

occidental. Ambas indisolublemente unidas. Antonio Paredes Candia demuestra para Bolivia la existencia de leyendas históricas susceptibles de ser aprovechadas en el estudio del pasado nacional boliviano (Paredes Candia, Tomo I, 1969: 155-213; 1972, Tomo III: 189-228).

Las leyendas históricas también son importantes en el Perú y el Ecuador, aunque aún falta su sistematización y estudio profundo.

En Colombia y Venezuela estas narraciones tienen una vigencia plena y vigorosa. Guillermo Abadía opina que en las leyendas colombianas se pone de manifiesto el gusto del pueblo por los hechos históricos y las acciones valerosas de las gestas históricas (Abadía, 1970: 33). Por su parte, Rogelio Velásquez publica una serie de leyendas del Alto y Bajo Chocó colombiano en donde se encierran una serie de elementos históricos locales, propios de la región, sobre todo por los particulares giros lingüísticos (Velásquez, 1960).

En tanto que en Venezuela, Isabel Aretz y Ramón y Rivera han recogido en el Estado Táchira algunas leyendas de carácter histórico (Aretz y Ramón y Rivera, 1961: 190-191); y Luis A. Domínguez presenta ejemplos de narraciones venezolanas de gran interés histórico

(Domínguez, 1975: 124-130).

Al igual que en el área andina y el resto del continente, Mesoamérica tiene oculta gran parte de su historia en las leyendas. En México, para citar casos concretos, las leyendas históricas tienen mucha importancia. Ernesto Mejía Sánchez recomienda su utilización inmediata. "Es lícito y necesario —dice— aprovechar estos materiales como corroboración de otros datos históricos de nuestro pasado tradicional" (Mejía Sánchez, 1953: 77). Fernando Hércasitas trata con precisión la historicidad de una leyenda mexicana sobre la fundación de México-Tenochtitlán y su contribución al esclarecimiento de la historia antigua mexicana (en Nieto Ocampo, 1975 a: 40-41). Según Nieto Ocampo, en México se considera a la historia oral y a la leyenda histórica como valiosos auxiliares de los estudios historiográficos (Nieto Ocampo, 1975 a: 41).

Por su parte, el Instituto de Antropología e Historia ha puesto en marcha un vasto programa de recopilación de historia oral e historia folklórica de la revolución mexicana²⁴. Otros estudios pormenorizados sobre leyendas históricas mexicanas las presenta Stanley Robe, tanto para Veracruz (1971: 72-154) como para los Altos, Jalisco (1970: 521-540, 555-564), en donde a través de la noble fantasía es susceptible desentrañar elementos históricos importantes para el pasado mexicano. Actualmente, Gabriel Moedano Navarro realiza un estudio sobre la leyenda en el Estado de

Tlaxcala en el cual se contemplan las posibilidades de las narraciones históricas.

260

En El Salvador, cada uno de los pueblos, por pequeños que sean, tienen una historia legendaria que se refiere tanto a su fundación y desarrollo como a su identidad socio-histórica. Ejemplo de ello son las recopiladas por el departamento de Santa Ana (Clará de Guevara, 1973) y en el departamento de Sonsonate (Inv. del Pat. Cult., 1975). Herrera Vega, a su vez, presenta algunas leyendas históricas salvadoreñas cuyo valor puede ser avalado por los historiadores (Herrera Vega, 1975: 311-322; 337-340) y Miguel Angel Espino aporta otras narraciones, de la misma índole, procedentes de la región de Cuscatlán (Espino, 1967: 37-45 y 69-74) y cuyo análisis no sólo es útil a la historia patria salvadoreña sino también mesoamericana. Todas estas leyendas pueden y deben ser aprovechadas por el historiador erudito para desentrañar la verdadera historia de su pueblo.

Examinaré ahora, con particular detalle, la leyenda histórica y sus posibilidades de aplicación en Guatemala, parte medular de Mesoamérica.

En Guatemala, la leyenda histórica es de primordial importancia. Tiene una vigencia ancestral que se remonta a tiempos prehispánicos y de la colonización española.

Eric Thompson, el gran mayista, demuestra concretamente cómo una narración folklórica del tipo que estoy estudiando, fue determinante para desentrañar un problema arqueológico. He aquí lo que cuenta Thompson: investigando en El Petén, al norte del país, sobre cuestiones arqueológicas, encontró una serie de leyendas y cuentos folklóricos entre los indígenas del lugar que se referían a los temas que investigaba.

Se sorprendió aún más cuando comprobó que "uno de los ciclos de leyendas más importantes narraba la vida y aventuras del Dios Sol cuando habitaba en la tierra antes de que existiera Sol en el cielo. Cuando joven, cortejó a la doncella que más tarde se convirtió en la Luna; y la convenció que huyera con él habiéndose transformado en colibrí que fue herido por el padre de la doncella, ésta lo llevó a su habitación. Después de varias aventuras se establecieron para llevar una vida de hogar, pero la diosa luna era una veleidosa, sin conciencia. Tuvo un amorío con su cuñado, el dios del planeta Venus, y más tarde se escapó con el rey Zopilote."

"El sol deseaba —prosigue narrando Thompson— que su mujer regresara, pero se enfrentaba con la dificultad de llegar hasta el nido de amor celeste del rey Zopilote. Mas, siendo como era, un ser pleno de recursos, si así pudiera decirse del más grande de los dioses mayas, dio con un plan. De su amigo el venado obtuvo prestada la piel y disfrazado con ella, fingió estar

moribundo. Las moscas de la carne pronto se hicieron presentes y a solicitud del sol llevaron la noticia del sabroso manjar que se preparaba a los zopilotes, los cuales según su costumbre, bajaron volando hasta colocarse en círculo alrededor del cadáver, al que se fueron acercando poco a poco dando de saltos, el más audaz dio un picotazo en los ojos del venado muerto. Entonces el Sol sacó súbitamente un brazo; asiendo el ave de una pata y la obligó a volar con él a cuestas hasta la casa de su amo, el rey Zopilote. Ya allí, el Sol pudo persuadir a su mujer que abandonara a su amante y su blanco albergue y regresara con él (. . .)".

Continúa Thompson expresando las serias dudas que lo asaltaban en el sentido de que esta leyenda no fuera auténticamente maya, ya que se encuentra en la tradición oral de otros pueblos no mayas. Pero prosigue el mayista: "la respuesta vino con el descubrimiento de 3 diferentes vasijas mayas, una de ella Yalloch, Petén, Guatemala, que ostentaban imágenes (2 pintadas y 1 labrada) del incidente del Sol disfrazado con la piel del venado para atrapar al Zopilote". (. . .) "en el caso de las vasijas procedentes de Yalloch las manos humanas del dios sobresalen de las patas delanteras del venado, las traseras muestran el perfil de las piernas humanas que envuelven, una mosca de la carne vuela por encima, un zopilote aguarda el momento de descender y un colibrí que fue la apariencia que con el Sol originalmente conquistó los favores de la Luna, figura predominantemente en el centro del diseño"²⁵.

"En esta forma —concluye Thompson— la arqueología ha identificado como auténticas las modernas narraciones mayas de corte folklórico, y puesto de relieve su valor como información de primera mano acerca de la religión y la psicología en los tiempos pre-hispánicos" (Thompson, 1969: 144-147; motivo de la vasija: figura 14).

Si me he tomado la libertad de citar en forma tan extensa a Thompson, se debe a que considero que la experiencia de tan eminente arqueólogo demuestra la relación que existe, en la práctica y en la teoría, entre los fenómenos folklóricos, los hechos históricos y los testimonios arqueológicos.

Estrechamente vinculado con lo expuesto, debo considerar que ~~entre los pueblos indígenas de Guatemala, descendientes de los mayas, a quienes Thompson dedicó su existencia, la tradición oral y las leyendas históricas son el crisol donde se funde su historia; la cual se complementa con motivos, símbolos y otras expresiones plásticas tradicionales que se plasman en la cerámica, los tejidos y trabajos en madera, tal y como lo expuso en páginas anteriores. Es decir, por ende, la acción de representar concretamente leyendas y mitos en las vasijas y otros objetos, aún tiene vigencia entre los~~

pueblos campesinos indígenas, probablemente como un recurso memotécnico que les permite recordar los puntos más significativos de su conciencia colectiva, cumpliendo además la función de elemento cohesionador. Por tanto, el fruto que un historiador puede obtener del análisis de toda esta tradición oral es por demás significativo.

Así, cuando se intenta emprender el estudio histórico del período prehispánico guatemalteco con profundidad, el historiador se encuentra, por una parte, con el obstáculo que las fuentes son muy escasas, y por otra, que los testimonios que sobreviven fueron consignados algún tiempo después de concluida la conquista, razón por la cual no reportan el hecho histórico en el momento en que aconteció.

El estudioso necesita, entonces, desentrañar este pasado recurriendo a testimonios arqueológicos, códices, crónicas y folklore literario en prosa: leyendas y cuentos indígenas que atesoran el pasado de estos pueblos, aún de la más remota época precolombina como lo ha demostrado el ejemplo de Thompson que he citado.

Por otro lado, debe recordarse la importancia que el folklore oral tenía en aquellos tiempos entre los indios de Guatemala. El vehículo más importante era la tradición oral. El mismo *Popol Vuh*, antes de llegar a escribirse, era transmitido verbalmente, ya formando una unidad, o bien en fragmentos, punto aún no esclarecido.

No obstante los siglos de explotación que han transcurrido desde los tiempos de la conquista (1524), el bombardeo ideológico-religioso a que se ha sometido el indígena por parte de los conquistadores y colonizadores, todavía es posible encontrar con plena vigencia, a cuatro siglos de distancia, temas históricos aislados²⁶ de origen prehispánico que están consignados en el *Popol Vuh* y otras crónicas antiguas.

Los siguientes ejemplos de temas y motivos del *Popol Vuh* perviven en la tradición oral de los indios quichés de Guatemala: en la primera parte del libro sagrado de los quichés, en el capítulo octavo, se narra cómo los semi-dioses Hunaphú e Ixbalanqué destruyeron al espíritu del mal, Zipacná, encargado de mover las montañas, volcanes y montes, y por ende, causa de los terremotos. Hunaphú e Ixbalanqué le tienden una trampa. Lo engañan con un cangrejo gigante escondido en un cerro. Al entrar Zipacná se derrumba el cerro, muriendo de esa forma (Anónimo, 1965: 43-45).

Compárese ahora lo anterior con la actual leyenda de los indios Achí de la Baja Verapaz (Instituto Lingüístico de Verano, 1972: 56-57), y se encontrarán similitudes extraordinarias.

Sipac y los tres espíritus del maíz

"Más tarde, Sipac estaba vendiendo tierra. El hacía negocio con la tierra, ofreciéndosela a la gente extranjera que vivía en la costa. "Vendo la tierra", decía Sipac, "¿No la compran? Yo vendo mi tierra porque deseo un mi pan." Y así, Sipac vendía la tierra por un pan o por un cigarro. "Te doy tu pan, pero me traes un volcán", le decían. "Vamos a hacer cambio. ¿Lo vas a traer?" "Sí", decía Sipac, "Tal día vengo", entonces llegó en el día que había prometido, con un volcán. De aquí de Xinacati, sacó el volcán para la Antigua (el de Agua); de aquí se llevó el volcán de Fuego; de Xicocoxh, el volcán de Santa María lo sacó de Xeococ, de la montaña. Por último llevó un volcán a Chimaltenango ¿Acatenango? el cual sacó de Xiyac. Lo vendió por un pan, así como también vendió el de Belejúj.

Cuando Sipac llegó al cerro Belejúj,^{*} lo levantó y sacudió el agua que había dentro del cerro, mientras los estaba amarrando como una carga, vio a tres muchachas que estaban bañándose en el río al pie de este cerro. Una de ellas era morena, otra blanca, y otra algo roja.^{**} El dejó el cerro amarrado como una carga, y se puso a mirar a las muchacha: sin saber que eran ellas las santas muchachas, guardianas de la tierra,^{***} y espíritus del maíz. Bajó al lugar donde ellas estaban a enamorarlas. "Me voy a juntar con ustedes. Yo sé trabajar de todo, las quiero mucho, siento dolor en mi corazón por ustedes. Yo aguanto mantenerlas y vestir las. ¿Qué valen estas tierras?" Pues, voy a vender para vestir las". Así se dirigió a las 3 diosas. "Está bien", contestaban ellas, "si quieres, pero vamos a hacer un trato. Tú tienes que sacar nuestra comida del agua. Peces, ranas, cangrejos, tepocates, y todo. Si nos das todo esto, está bien," dijeron ellas. "Entonces, te queremos y nos juntamos," dijeron.

La muchacha de enmedio, la de piel amarilla, fue la única que no se turbó delante de él. Ella era más inteligente que las demás, y tomando su cinta de la cabeza, empezó a enrollarla. Dijo a Sipac, "Anda arriba a ver si hay un cangrejo debajo de esa piedra. Si puedes agarrarlo, es tuyo." Y dirigiéndose a su compañera le dijo que se fuera con él, y aprovechó el momento para arreglar la cinta en forma de cangrejo. De un extremo de la cinta hizo las patas, y del otro extremo, sacó las tenazas, y lo metió debajo de una piedra laja. "¿Lo han agarrado?" les preguntó a los que estaban arriba. "No alcanzamos. Ya nos vamos," contestaron. "Aquí está uno," les dijo ella, "y es fácil cogerlo, porque hay bastante lugar debajo de la piedra" y ellos vinieron corriendo "quítate tu ropa y te metes

* Al volcán Belejúj lo nombraron en honor al número nueve, porque tiene nueve picos, los valles interpuestos, son evidencias del corte hecho por el lazo de Sipac cuando se lo llevó a la Costa.

** Los colores rojo y amarillo se usan mutuamente en este texto para referirse al color de la diosa que representa simultáneamente al Achí y al preferido maíz amarillo.

*** La frase "cuidadoras de la tierra" literalmente quiere decir "Dueñas de la tierra," pero por su uso común se traduce libremente como cuidadoras. Por ejemplo la pregunta: "¿Quién va a ser el dueño de sus flores cuando usted se vaya?" significa, ¿quién va a cuidar de su jardín mientras usted no esté? Esta es la única incidencia en que se ha notado que se le dé al espíritu del maíz la responsabilidad de cuidar la tierra.

al agua a cogerlo. Pero tienes que entrar boca arriba; de otro modo no cabes" dijo la muchacha a Sipac. Al fin, entró boca arriba, y el cangrejo se fue caminando por un lado. "Regresa. Vamos a amarrar tus manos y tus pies con cadenas para poderte jalar en caso que te vayas muy lejos;" dijo ella. Después que lo encadenaron, regresó a seguir la búsqueda del cangrejo. "Anda, entrá más adentro, todavía hay más cadena", le exigía ella. Al fin, se terminó la cadena, y sabía ella que el momento había llegado para terminar con él. Entonces mandó a sus compañeras a pararse sobre la piedra que estaba directamente sobre Sipac, y haciendo gran esfuerzo, prensaron a Sipac con la piedra.

Pero Sipac no se quedó prensado debajo de la piedra, sino que subió al horizonte y se escabulló por la hendidura que junta el cielo con la tierra. Allí se sentó. La piedra quedó como un volcán, y su nombre es Sipac. Y hasta hoy día se le puede ver a la orilla del Río Cala en donde hay un pueblo encantado, el Pueblo Viejo.

Por causa de Sipac es que hay temblores, porque lo amarraron las muchachas con cadenas y lo dejaron bajo la piedra. Allí se quedó Sipac. Si él hubiera entrado boca abajo, hace mucho tiempo nos hubiera matado. Sacude la tierra porque está amarrado con cadenas. Por el Señor Jesucristo, quedó amarrado."

Otra narración de innegable origen prehispánico, es el episodio narrado en el *Popol Vuh* en la parte Segunda, Capítulo V, sobre el origen de los monos que aparece en una leyenda etiológica de los indios Chuj de San Sebastián Coatán y San Mateo Ixtatán, departamento de Huehuetenango (Instituto Lingüístico de Verano, 1972: 101-102).

Es el mismo caso de la narración intitulada *La Mujer y sus Nueve Hijos*, recogida en la tradición oral Tzutujil (*Ibid.*: 229), que también aparece en la Segunda Parte del *Popol Vuh*.

Además de estas leyendas que ya de por sí hablan de la importancia del folklore literario, viven en la tradición indígena muchas otras narraciones históricas donde se mencionan hechos, lugares y nombres particulares, capaces de ser reconocidos por la crítica histórica al ser confrontados con otras fuentes.

Así, en San Idelfonso Ixtahuacán, departamento de Huehuetenango, se conserva por tradición oral una larga leyenda sobre el origen del pueblo, sus riquezas y su situación social. Según el recopilador, la tradición de esta narración es sumamente antigua (Ortiz Maldonado, 1970: 115-128).

En Santa Catarina Ixtahuacán, del departamento de Sololá, perviven leyendas que se relacionan con la historia prehispánica del pueblo como lo son la intitulada *La Muerte de Tecún Umán* (De Urrutia, 1974: 159), y la historia post-conquista del poblado registrada bajo el nombre de Separación

de Santa Catarina y Nahualá (Ibid.: 132), que se refiere a un episodio relativamente reciente.

He aquí otras leyendas históricas recogidas en Santa Catarina Ixtahuacán (Ducere, 1972: 5).

Fundación de Santa Catarina Ixtahuacán

"Cuando se fundó el pueblo aquí fue cuando se pelearon Alvarado con Tecún. Entonces fue cuando bajaron los hombres aquí para fundar este pueblo. Nuestros antepasados no vivían juntos, así, sino que sólo se mantenían en las montañas, no tenían casa: hasta cuando conquistaron fue cuando se juntaron aquí en el pueblo. Se juntaron por Pedro de Alvarado. Eran desnudos, poco tiempo tienen estos trajes. Llevaron Santa Catarina aquí y bajaron aquí. . . nuestros primeros padres, amarrados con las cadenas, porque. . . para que no se huyan. Los españoles los amarraron, a poner su vestido. Como los españoles trajeron los vestidos, su vestido de nuestros primeros padres, ellos eran desnudos. . . Y les ponemos vestido y amarrado cuando ya está, ya está. . . ya está acostumbrado —a saber en cuántos años, cuántos meses— ya se acostumbró, no puede, no se huyen.

Otros Conflictos con Nahualá

"El tiene un amigo, el Miguel Sarquíj tiene un amigo. . . y él miró ese hombre hacer sesión para que vienen, para matar la gente de Santa Catarina. Y comenzó hacer, a buscar los pelos, los barrotos y machetes y haches y azadones y escopetas y van a matar los de aquí. Pero como aquí se vio que día viene los de Nahualá, qué hora viene, está preparado la gente de aquí: ya preparados, lo mismo, con hache, con azadón, con escopeta, con garrote. Y los mujeres ya están listos con ollas de braseros, con agua caliente, con guacal para echarles un agua caliente en su cara. Los Nahualá vienen arriba con su chirimía, con su tambor, palos, piégras, haches y traían para matar gente. Pero como tienen conocimientos los de aquí, entonces se fue todos a encontrar, a encontrar para que no se vengan aquí. Así dicen nuestro abuelo. Y de aquí muchos murieron. Mi abuelo mataron. . . a saber cuántas personas murieron. Murió de nosotros, y de Nahualá más. Santa Catarina ganó."

"Y las gentes hay unas que están arriba, en la cumbre, gritando '¡Ustedes son animales, ustedes no son buenos, ustedes no son., pura...!' Están maltratando, están mirando. 'Eh, mire por aquí, (tan mostrandu su culo a las gentes de aquí) Si usted viene aquí, hay que meter aquí en su boca de su papá. Hay que meter aquí!' Pero uno, se llama como Manuel Xocol, que su mamá es Xocol, como él si oyó que estaba gritando, entonces se fue escondido, poco a poco. . . Cuando está mostrando su culo ¡peen! . . . poco a poco. . . poco. . . Cuando está mostrando su culo ¡peen! . . . ¡mero su culo! El tiene su tambor

este muchacho, este hombre, cuando les tiraron bala en su culo, entonces cayeron con su tambor: blum, blum, desde la cumbre. . ."

En Santa Lucía Utatlán, departamento de Sololá, recogí la siguiente leyenda que se refiere al origen del pueblo, a sus primeros pobladores y a su peregrinaje en el momento de la conquista, entre 1524 y 1527²⁷

Historia de Santa Lucía Utatlán

"La fundación de Santa Lucía Utatlán es muy antigua: es tan vieja como la toma de Utatlán por Alvarado y a la quema de los señores Quichés. Después de eso los indios quichés atemorizados por la quema de sus reyes y las maldades de Alvarado, huyeron siguiendo a un miembro de la casa Quiché de Utatlán y se escondieron en los cerros del Novillero.

Al descubrirlos los españoles los atacaron y los vencieron. A los españoles les gustó la parte alta del pueblo y fundaron un pueblo, pero los indios regresaban a las montañas; entonces los españoles trajeron una virgen de Santa Lucía y la pusieron al pie de un ciprés que todavía está en el cementerio.

Algunos Zahorines se fijaron en ella y fueron al Novillero a avisar a los señores y su gente. Vinieron los indios al pueblo por la Virgen y al son de tambores y atabales se la llevaron; pero entonces los españoles volvieron a robársela, los indios y el español otra vez a robársela; hasta que lograron que los indios comprendieran que la Virgen quería quedarse allí, lográndose así la fundación del pueblo.

Los indios de Santa Lucía usaban el mismo traje que los del Quiché, además en el cerrito que está enfrente a la escuela está enterrado el señor Quiché. Hace algunos años se encontró otra tumba en el sitio donde está la escuela; la escavaron unos extranjeros y se llevaron lo que encontraron. Para proteger la tumba no se ha querido botar el bosquecito. Toda la gente del pueblo sabe que allí hay un tesoro enterrado; pero nadie lo ha querido buscar." (Inf. 1).

Muy relacionadas con el origen de los pueblos, existen en el agro guatemalteco muchas otras leyendas que contienen elementos históricos de innegable valor para el estudio del pasado de una región, un pueblo o una aldea. Examínense los siguientes ejemplos²⁸

(1)

El Origen del Santo Patrono en San Pedro Jocopilas

Hace ya muchos años, llegaron al lugar que hoy se conoce con el nombre de San Pedro Jocopilas, muchas personas con el objeto de radicarse. Dado su crecido número, que con el tiempo iba en aumento, lograron formar un pueblo, en donde además de sus viviendas, construyeron un templo para venerar alguna imagen cristiana que deseaban conseguir y que aún no sabían por cuál decidirse. El pueblo a pesar de estar ya bien organizado no había sido bautizado con la denominación que hoy ostenta ni con ninguna otra.

Pero sucedió que en cierta ocasión un leñador vecino del pueblo, andaba en una montaña cercana, precisamente en el lugar llamado Sak'rip'al (no tiene traducción al castellano), en busca de un árbol frondoso para hacer leña, la cual necesitaba para hacer lumbre en su hogar y cocer sus alimentos. Después de haber recorrido gran parte de montaña encontró el árbol que afanosamente buscaba del cual pensaba sacar buen provecho.

Empezó a talar el gigante verde y cuando éste ya cedía y se inclinaba sobre uno de sus lados, vió caer a sus pies un escaparate, que de una de las ramas altas se había desprendido. El árbol cayó y el leñador asustado pudo apreciar que dentro del escaparate se encontraba una imagen en la que reconoció a San Pedro, personaje bíblico a quien ya conocía por practicar la religión cristiana.

El leñador quedó estupefacto ante aquella maravillosa aparición y al recuperar la serenidad, se aprestó a alzar el escaparate para conducirlo hacia su pueblo, pero no lo logró porque sus fuerzas no eran suficientes. Ello motivó que se apresurara a llegar a su pueblo, en donde hizo el relato de lo que había ocurrido. Toda la gente lo escuchó con atención y creyó en sus palabras, pues era un hombre respetable. Entonces varios vecinos se dirigieron al lugar en donde estaba el escaparate, portando velas, incienso y quemando cohetes. También se hicieron acompañar de una marimba que no cesó de tocar en todo el trayecto.

Entre varios hombres tomaron el escaparate y lo transportaron con gran solemnidad hasta el pueblo; al igual que el leñador, todo el vecindario reconoció en aquella imagen a San Pedro y dispusieron adoptarlo como su santo patrono. Ese mismo día colocaron la imagen en el templo que ya tenían construido, y no le hicieron más ceremonias por el momento.

Al día siguiente, cuando los primeros rayos del sol empezaron a despuntar el día, todos los vecinos se dirigieron a la iglesia a visitar la sagrada imagen del santo patrono, más cuando llegaron se sorprendieron de no encontrarla en su sitio. Fueron entonces en su búsqueda por todo el pueblo pues suponían que alguien la hubiese robado. Como no apareciera, alguien sugirió que fuesen al lugar en donde había aparecido al leñador y, efectivamente, allí la encontraron.

La transportaron nuevamente hasta el templo del pueblo y mandaron a decir una misa, con ello San Pedro quedó complacido y se quedó en el pueblo.

El fervor religioso de los indígenas que poblaban el lugar hizo que reconocieran a San Pedro no sólo como su protector religioso sino que, además, dieron su nombre al pueblo que lograron fundar.

(2)

El Origen de la Santa Patrona de Patzité

*El municipio de Patzité, está situado en una montaña y lleva ese nombre porque antes de poblarse, abundaban en sus bosques árboles de pito (Tz'ité), que producían un fruto en forma de vainas con granos de color rojo.**

En Santa María Chiquimula, del departamento de Totonicapán, un grupo de familias pobres carecían de terrenos suficientes para su subsistencia y esta razón los hizo viajar hacia el Norte y llegar a la cabecera departamental de El Quiché, en donde solicitaron a las autoridades les proporcionaran los terrenos indispensables para construir sus viviendas y practicar la agricultura. Su solicitud no fue rechazada, pero por no contar El Quiché con terrenos disponibles y apropiados a las necesidades de los solicitantes, ofrecieron cederles únicamente el cerro de Tz'ité.

Los viajeros aceptaron gustosos la cesión que se les hiciera ya que por fin contarían con terrenos suficientes; pero les quedaba una ardua tarea: talar todos los árboles de pito. Principiaron el trabajo en las faldas del cerro, con objeto de despejar el campo y construir en él sus viviendas. Nadie descansaba y a cada paso se veían caer los árboles. Tocó en seguida el turno a un árbol grande que por cierto era el más alto y más robusto. Dada la textura de este gigante la tarea fue difícil, pero por fin derribaron el árbol. En aquel momento vieron desprenderse de una de sus ramas la imagen de una virgen.

*Esto sucedió un 2 de febrero y por tal motivo, como todos eran católicos, bautizaron a la imagen aparecida con el nombre de María Candelaria. En el mismo lugar en donde la virgen hizo su aparición, construyeron un templo con techo de pajón para cobijarla y venerarla. Asimismo, alrededor de la iglesia y cuando ya no habían árboles, edificaron sus viviendas y dieron principio a la formación del pueblo que denominaron María Patzité**.*

* Estos granos son parecidos a los del frijol y aún existen en Patzité, aunque ya no en gran cantidad. Los usan los hechiceros cuando practican sus ritos maléficos y por eso les llaman localmente "frijol del brujo".

** Los fundadores de Santa María Patzité fueron muy conservadores y han transmitido a sus generaciones las costumbres que practicaban en su antigua población; tanto es así, que la mujer nunca abandonó su traje típico, por lo que hoy en día todos se conservan como si aún pertenecieran a Santa María Chiquimula.

Este nombre que impusieron aquellos vecinos a su pueblo, lo modificaron mucho tiempo después y le dejaron únicamente la denominación de Patzité.

(3)

El Origen de la Santa Patrona en Malacatancito

El municipio de Malacatancito tuvo su asiento en la aldea que actualmente se conoce con el nombre de San Ramón. En ese entonces no era más que un pequeño caserío, en el que un buen día apareció una imagen de la Virgen Santa Ana. Quienes la encontraron se convirtieron en sus devotos y como el caserío iba en aumento de población, muchas otras personas se unieron a este fervor religioso y le construyeron un templo al cual acudían a venerarla y a pedirle protección.

Pero el pueblo hubo de ser trasladado a otro lugar, en el cual hasta la fecha se encuentra, desconociéndose los motivos que obligaron a la mayoría de los vecinos a cambiarse de lugar. Se llevaron consigo todas sus pertenencias, lo mismo que la imagen de Santa Ana; pero a ésta no le satisfizo el cambio y varias veces desapareció del lugar en donde la colocaban, haciendo nuevas apariciones en el caserío San Ramón. Entonces los chimanes rogaron a la Virgen que los acompañara porque la necesitaban para que velara por todo el vecindario. La Virgen aceptó el traslado y ellos le construyeron una nueva iglesia.*

Prácticamente el caserío San Ramón quedó en abandono, porque las pocas familias que siguieron residiendo en él como no tenían ninguna imagen religiosa que adorar, no utilizaron el templo y lo dejaron en desuso. La inclemencia del tiempo destruyó todo el edificio, del que hoy únicamente existen algunos de sus muros, restos de lo que antaño fuera la iglesia católica de la comunidad y que van consumiéndose con el correr de los años.

* Sacerdote indígena.

(4)

El Origen del Santo Patrono en San Antonio Huista

El pueblo que lleva por nombre San Antonio Huista, antiguamente apenas alcanzaba una población que le daba la categoría de caserío. Por ese tiempo unos ancianos encontraron una imagen de San Antonio, en el lugar denominado "cementerio viejo", situado a medio kilómetro al sur del poblado. Propagaron la noticia y todo el vecindario tomó rumbo hacia aquel lugar a cerciorarse con sus propios ojos sobre la aparición de la imagen.

Como ya tenían conocimiento sobre la existencia de los "santos", no quisieron dejar abandonada la imagen de San Antonio y la llevaron consigo al centro del caserío, en donde construyeron una iglesia y le tributaron adoración. Desde esa época fue reconocido San Antonio como formal patrono de la comunidad.

Poco a poco fue llegando gente que procedía de distintos y lejanos lugares, a radicarse al caserío y quienes además de los descendientes de los que ya habitaban el lugar, constituyeron un pueblo, al que dieron por nombre San Antonio Huista, en honor al santo patrono.

(5)

El Origen del Santo Patrono en El Tejar

En un lugar del municipio de El Tejar, hace muchísimos años apareció la imagen de "San Sebastián". Los vecinos que la descubrieron la trasladaron a la iglesia católica de la cabecera departamental, de donde más tarde fueron avisados que la imagen había desaparecido. Visitaron nuevamente el lugar en donde habían encontrado la imagen y con gran sorpresa vieron que allí se encontraba. De nuevo la llevaron al templo católico de Chimaltenango, pero la imagen regresó a su lugar original. Este caso se repitió muchas veces, por lo que el vecindario, creyendo que la aparición de la imagen en terrenos de su propiedad tendría algún significado milagroso, optó por elegir a "San Sebastián" como patrono del pueblo y fuera él quien velara por los intereses de la comunidad.

(6)

El Origen del Santo Patrono en San José Chacayá

En San José Chacayá, hace mucho tiempo un vecino encontró abandonada en el campo una imagen del patriarca San José. Como desconocía por completo quién era este personaje bíblico, recogió la imagen y la llevó consigo, habiéndola utilizado para hacer

con ella una fogata, la que producía llamas de diferentes colores; entonces, acercó al fuego un jarro con agua. Pronto ésta hirvió y en seguida, tomando el jarro en sus manos la bebió tranquilamente. Al instante fue víctima de rara enfermedad, a cuya consecuencia falleció mucho tiempo después, no sin contar lo sucedido a sus vecinos.

Todo el vecindario tenía por costumbre pastorear sus animales en una llanura distante y un día, varios pastores se encontraban en esa labor, cuando repentinamente se les apareció un anciano, quien iba mal vestido y de su hombro pendía un morral pequeño, dando la impresión de ser un pordiosero. Este les pidió algún alimento para satisfacer su apetito y los pastores le respondieron que no tenían nada a la mano y que no les era posible conseguirlo por temor a que sus animales se extraviasen. El anciano insistió y para que aquellos hombres accedieran a sus deseos ofreció cuidarles su ganado. Aceptaron los pastores y se encaminaron a sus hogares. Hicieron partícipes a sus familiares de lo sucedido y pronto regresaron al lugar de pastoreo, trayendo consigo comida suficiente para el mendigo que seguramente los esperaba; pero no fue así, porque al llegar, observaron con asombro que éste había desaparecido y en su lugar se encontraba la imagen de San José con un morralito al hombro, que era el mismo que el desconocido portaba. Por lo demás, los animales estaban completos.

Los pastores observaron que la imagen de San José era la misma que se apareció al vecino que fue presa de rara enfermedad ya que antes de morir éste la describió a muchas personas, quienes se encargaron de hacer circular dicha descripción en todo el poblado. Aquellos pastores quisieron llevar inmediatamente la imagen al pueblo, pero no lo lograron porque pesaba mucho, y sólo pudieron transportarla con ayuda de otros vecinos. La imagen de San José la guardaron en casa de un vecino residente en el pueblo.

Dentro del morralito que la imagen llevaba al hombro, sus descubridores encontraron el relato de lo sucedido y semillas de maíz, trigo y frutas, pero de nada sirvieron estas semillas porque desde ese momento, las tierras se tomaron estériles. Después de largo tiempo, durante el cual el vecindario hizo grandes y numerosas rogaciones, aparecieron unos pájaros llevando en el pico semillas parecidas a las encontradas en el morral, las cuales esparcieron en todo el pueblo. Aunque los vecinos sabían que era difícil lograr una cosecha debido a las condiciones que presentaba el terreno, dispusieron sembrarlas, pues no querían dejar de experimentar. Gran felicidad mostraron más tarde, cuando comprobaron que las tierras volvían a ser productivas, pues obtuvieron ricas y abundantes cosechas.

Al observar que sus tierras volvieron a ser fértiles, se regocijaron, y creyeron que había sido un milagro del Patriarca San José. Decidieron entonces venerar la imagen y le construyeron una iglesia designándolo Patrono del pueblo. Se sentían tan agradecidos que pusieron el nombre de San José a su tierra natal y le agregaron la palabra "Chacayá" que quiere decir: "al otro lado", porque la imagen de San José había sido traída de un lugar lejano.

El Origen del Santo Patrono en San Miguel Acatán

Hace varios siglos, algunas familias procedentes del pueblo de Santa Eulalia, llegaron al lugar que hoy se conoce con el nombre de San Miguel Acatán con el objeto de establecerse y disponer de algún terreno para sus siembras.

En cierta oportunidad, dos miembros de esas familias, hombres de edad madura buscaban un lugar apropiado para acrecentar sus siembras. Recorriendo aquellas extensiones descubrieron un árbol de pino muy alto y rollizo, que les llamó la atención. Al instante quedaron sorprendidos pues recostado sobre el pino se dejaba ver la silueta de un hombre de aspecto desconocido y vistiendo indumentaria de oro puro, además de que en su mano izquierda sostenía un escudo y en la derecha, brillaba intensamente una larga y filosa espada que portaba, como quien se encuentra listo para repeler un ataque.

Aquellos hombres no conocían a ningún otro santo más que a la Virgen Santa Eulalia, quien residía en el lugar que lleva su nombre situado hacia el oriente y circundado de enormes montañas. A ella acudieron rápidamente para informarle, quien después de escuchar la narración que hicieran se prestó acompañarlos hasta el lugar de la misteriosa aparición. Ciertamente, los indígenas no habían mentido, pues Santa Eulalia también vio y reconoció en aquel hombre de rica indumentaria a San Miguel Arcángel.

La Virgen informó a los dos labriegos indígenas que San Miguel Arcángel había sido designado para servir de patrono en ese lugar, que pronto sería poblado por numerosos vecinos, y él, como patrono, sería el encargado de velar por la prosperidad del vecindario y del pueblo que se formaría, dicho esto la Virgen regresó a Santa Eulalia.

Los dos hombres volvieron nuevamente la vista hacia el árbol de pino pero no lograron ver a San Miguel Arcángel, porque había desaparecido. A los tres días volvieron a este mismo sitio y en vez de encontrar a San Miguel en persona, encontraron una imagen exactamente igual a él.

Esta imagen de San Miguel Arcángel habló a dos hombres en su lengua nativa, diciéndoles: Me llamo Miguel (ayinchuik mequel). Soy San Miguel y también soy Capitán, vengo a vivir con ustedes y de hoy en adelante seré vuestro patrono. Así pues, quiero que me erijan aquí mismo, en donde está el pino, una iglesia que quedará situada en el centro del pueblo que se formará pronto.

He recorrido muchas naciones –siguió diciendo San Miguel– entre ellas Chiapas, México, Honduras y Estados Unidos, en donde he reformado gran cantidad de pueblos. Lo mismo he hecho con San Juan Atitlán, San Pedro Soloma, San Mateo Ixtatán y Santa Eulalia, pueblos vecinos al que ustedes habitan y en donde son

patrones los santos cuyos nombres ostentan. Y siempre he procurado dejar bien a todos los pueblos que visito; en San Mateo, por ejemplo, dejé una mina de donde los vecinos pudieran obtener su dinero.

Los dos hombres después de escuchar las impresionantes palabras de San Miguel Arcángel, buscaron la forma de edificar la iglesia, la cual construyeron aunque pequeña, al pie del árbol de pino, colocaron allí la imagen y devotamente la adoraron. Más tarde, llegaron numerosas familias procedentes de distintos lugares, quienes formaron el pueblo tal como les anunciara San Miguel, al que pusieron su nombre para distinguirlo de los demás. Después talaron el pino y construyeron un edificio grande destinado a la iglesia, con un lugar especial en donde colocaron la imagen del santo patrono.

(8)

El Origen de la Santa Patrona en Joyabaj*

La población de Joyabaj se encuentra situada en un valle (x'oy) y antaño era un pequeño poblado que llamaban Pux'telón. Un indígena que en él residía tuvo la suerte de haber sido el primer hombre que conoció a la que más tarde nombraron en la localidad santa patrona, pues se le apareció en persona. Cuando esto sucedió, ella le concedió otro honor, el de haber sido el primer vecino de esos lugares que tuvo conocimiento de la existencia del maíz, la caña de azúcar y del plátano, productos de los que le obsequió unas matas.

Cierto día este indígena se encontraba en el cerro que rodeaba su pueblo cortando leña, cuando repentinamente vió que se acercaba a él una señora que deambulaba sola por esos lugares portando en sus manos tres plantas de tallos altos. Como no tenía noticias de que alguien residiera por allí, su presencia le produjo gran susto y como consecuencia, se alejó del lugar tan pronto como pudo. Al ver que se alejaba, la señora le habló en su propia lengua. El pobre hombre se detuvo al escuchar sus palabras y ella entonces le dijo que no se asustara que era la dueña de esos terrenos y que para probarle que no le ocasionaría ningún daño, le obsequiaba las plantas que portaba, a las cuales daba por nombre abix, ajij, y sk'ul**. Al mismo tiempo le indicó que sembrara dichas plantas y que cuando recogiera la cosecha tendría buena cantidad de alimentos que producirían.

El indígena, muy contento por el obsequio de la desconocida, tomó las plantas y rápidamente se dirigió a su hogar. Contó a sus familiares lo sucedido y luego lo hizo extensivo a sus vecinos, quienes contentos de tal acontecimiento cooperaron con él en la siembra de las plantas.

Pero les quedaba la incógnita de averiguar quién era aquella señora que les hiciera tan

(*) Esta leyenda da también "El origen del maíz, la caña de azúcar y del plátano."

(**) Palabras en lengua quiché que significan: milpa, caña de azúcar y plátano, respectivamente.

interesante obsequio. Decidieron buscarla para agradecerle la distinción que les hiciera y partieron rumbo a la montaña al lugar en donde había aparecido; pero ya no estaba aquí, y en su lugar había únicamente una imagen con su misma fisonomía e indumentaria, entonces creyeron que lo sucedido se debía a un milagro y llevaron la imagen al poblado para adorarla y conforme sus distintas ocupaciones lo permitieron fueron construyéndole un templo. El dinero para sufragar los gastos lo obtuvieron vendiendo la mitad de la cosecha de los productos que les obsequiara la desconocida; la otra mitad la utilizaron para su alimentación.

Poco después supieron que la imagen venerada era de la Virgen María y para que velara por el bienestar del pueblo, la proclamaron Santa Patrona.

(9)

El Origen de la Santa Patrona en Tajumulco

En tiempos remotos, en Huistla, Estado de Chiapas, México, vivía la Virgen Santa Isabel. Su vida se desarrollaba tranquila y, entre sus ocupaciones, se dedicaba a la crianza de aves de corral. Pero sucedió que en una ocasión hubo escasez de agua, situación que la desesperó porque sus animales no tenían con qué saciar su sed; por este motivo se vio precisada a abandonar su tierra, puesto que no quería dejar morir a las aves; fue en busca de un lugar en donde hubiera agua en abundancia y se dirigió hacia el oriente, llevándose consigo todas sus pertenencias, incluso las aves.

Visitó muchos lugares poblados, entre los que merecen mencionarse en primer término, las aldeas Toquián Chico y Chana, en jurisdicción de Tajumulco, porque intentó radicarse en ellas, pero hubo de dejarlas porque al igual que en Huistla, el agua escaseaba. A su paso por esas aldeas, en señal de que intentó establecerse en ellas, dejó vestigios que perdurarían por mucho tiempo, como piedras en forma de pilas y en otras piedras, incrustó las huellas de sus manos y pies(*).

Santa Isabel siguió caminando y llegó a "Piedra Partida"(**), lugar llamado así porque lo formaban dos columnas de piedra separadas por una distancia de una vara, una de las cuales medía seis metros de altura y la otra, cuatro. Estas columnas daban acceso a un campo, en el que la Virgen también efectuó uno de sus intentos para residir. Trazó en la tierra la forma en que deseaba construir un templo y un juzgado; más sin embargo, como

(*) En la aldea Chana, a dichas piedras les llaman "Piedras Magdalenas".

(**) Hoy en día no hay un lugar en Tajumulco que se llame "Piedra Partida". En la cabecera municipal hay un caserío llamado "Piedra Redonda", pero no se sabe, con exactitud, si ambos nombres pertenecen al mismo lugar.

lo que necesitaba era agua y en vista de que no la había, abandonó el lugar trasladándose a Tuischiquel(***)).

Allí también hizo los planos en la tierra de los edificios que quería construir(****). Tampoco en este sitio encontró el preciado líquido que buscaba y emprendió la marcha de regreso a su pueblo, Huistla, pues no localizó un lugar a propósito que satisficiera sus deseos.

Tomó rumbo hacia el occidente y llegó al Caserío Tolá, del municipio de Tajumulco, lugar que sí agradó a la Virgen; pero, desgraciadamente encontró que la gente adoraba a muchos ídolos lo que motivó que ella continuara buscando un nuevo sitio más al occidente. Por fin encontró lo que buscaba: un pueblo, al lado del cual corría un pequeño río de aguas cristalinas. Esto, unido al paisaje y lo saludable del clima, invitaron a la Virgen Santa Isabel a quedarse definitivamente en ese lugar.

Cuando ya se encontraba establecida, procedió a la construcción del templo religioso, el que cuando estuvo terminado, sirvió a cuantos querían refugiarse allí en busca de consuelo para su espíritu. Desde esa vez ya no ocurrió ninguna desgracia en la comunidad, hubo agua en abundancia y los derrumbes que en tiempo de lluvia se sucedían ya no afectaron a los vecinos, por lo que a éstos los embargaba la felicidad y para agradecerle a la Virgen sus favores, dispusieron celebrarle una solemne fiesta el día de su natalicio.

Los preparativos para la fiesta dieron principio días antes del aniversario natal de la Virgen. Gran cantidad de vecinos se reunieron para recolectar los fondos necesarios y poder adquirir todas las cosas que eran necesarias, como cera, pan, estoraque (*), "sapuyul", cohetes, pólvora para "cámaras"(**), etc. Como estas adquisiciones había que hacerlas en la ciudad de Quezaltenango, fue designada una comisión compuesta por cuatro vecinos para tales compras, a quienes voluntariamente acompañó un joven de aspecto enfermizo (x'ia p').

(****) Tampoco hay otro lugar llamado así, probablemente se trata del caserío Tuzquinque, de la aldea Chana, cuyo nombre haya variado con el tiempo.

(*****) Según indican en la población, cuando narran las leyendas aún existen dichas señales.

(*) El estoraque es una resina preparada para sahumar a las imágenes en los actos religiosos.

(**) La "cámara" es un artefacto llamado corrientemente "mortero". Lo usan los aborígenes del país en la celebración de todas sus fiestas religiosas y consiste en un envase de hierro de 11 centímetros de altura por 19 de diámetro, aproximadamente provisto de una pequeña oreja para asirlo y poder transportarlo con facilidad. En su interior se deposita una carga de onza y media a dos onzas de pólvora, de la cual sale una mecha al exterior por medio de un agujero que dicho envase tiene a la altura de la mezcla inflamable. En seguida se maciza con polvo de ladrillo de cedazos de teja de barro, el que debe ir lo más refinado posible. Al estar preparado en estas condiciones, se coloca en el suelo y con una brasa o lumbre se enciende la mecha y a los pocos segundos se produce un estallido. —Datos proporcionados por el señor Rosalfo Saquic C., miembro del Departamento de Campo del Instituto Indigenista Nacional.

Después de dos días de camino llegaron a Quezaltenango, al siguiente día hicieron las compras y emprendieron el viaje de regreso, yendo a pernoctar esa noche en la aldea San Antonio Sacatepéquez(***). Al siguiente día caminaron sin descanso y la noche los alcanzó en el caserío Tuipic ("cueva de piedra"), en el que dispusieron dormir. Como el joven que los acompañaba era tan débil y siempre se rezagaba en los caminos, constantemente era objeto de reprimendas por ello. Esa noche el muchacho se acercó al fuego a recalentar su "bastimento", compuesto únicamente por un tamal grande (pix'que) y se sentó a cenar (tsik'on).

Sus compañeros se echaron al suelo a dormir y él quedó en vela durante largo rato avivando el fuego con unos leños. Al no poder conciliar el sueño, prefirió permanecer toda la noche sentado junto al fogón calentándose. Las tinieblas y el silencio eran profundos, cuando a media noche el muchacho escuchó el tropel de una bestia cuyo jinete se acercaba a aquel lugar guiado por la luz tenue del fogón que vislumbraba en la oscuridad. En seguida apareció un hombre "negro" que montaba un burro ensillado y dirigiéndose al joven le preguntó qué hacía. Este le respondió que se calentaba con el calor del fuego, porque el frío era intenso y no podría dormir.

El "negro" era un bandido que al darse cuenta de la debilidad del muchacho, dispuso entrar en acción para llevar a cabo sus funestos planes. Observó que varios hombres dormían plácidamente y propuso al joven que le vendiera a sus amigos. El muchacho aunque poseído de miedo, dijo al bandido que no accedería a tal proposición. El bandido al recibir dicha negativa quedó pensativo tramando nueva estratagema, ya que no quería quedar burlado y dijo al muchacho que en vista de que no le cedía a sus amigos por lo menos le permitiera poner la brasa de su puro en los calcañales de cada uno de ellos. Como el joven estaba amedrentado aceptó la propuesta. Los cuatro viajeros se habían quedado profundamente dormidos, tanto, que ni la brasa del puro logró hacerlos despertar.

Por motivo de haber cedido la primera vez el muchacho, se vio precisado a aceptar un nuevo reto que el "negro" le hiciera, consistía éste en probar quien de los dos poseía mayor fuerza física. Dijo el "negro":

—Yo te alzo primero a la altura de mi cabeza, y a regular distancia te lanzo con todas mis fuerzas sobre el fogón y si caes en él, te doy todo el dinero que traigo conmigo; pero, si logras caer a un lado, entonces tu pruebas hacer conmigo la misma operación. Si yo logro caer en el fogón, tú me cedas a tus compañeros y si no lo logro, me retiro rápidamente.

Como el muchacho se ofreciera voluntariamente a formar parte de la comitiva que compraría lo necesario para festejar a la Virgen Santa Isabel, ésta le hizo el milagro de darle valor y fuerzas y aceptó el reto, sin más interés que salvaguardar su honor que el desconocido había puesto en duda.

(***) En la actualidad San Antonio Sacatepéquez ostenta la categoría de municipio.

Seguidamente el bandido procedió primero a levantar al muchacho, colocándole una mano entre las piernas y la otra en el cuello y lo lanzó. Este, sacando fuerzas de flaqueza, puesto que no le interesaba ganar dinero, hizo todo lo posible por no caer en el fuego, habiéndolo logrado. Agilmente se levantó y dijo al bandido: "Ahora probaré yo mis fuerzas". Y uniendo la acción a las palabras, de inmediato tomó a éste por las piernas y lo lanzó al aire. Tal rapidez y fuerzas desarrolló el muchacho que el "negro" no tuvo tiempo para esquivar el fuego y cayó sobre él, con tan mala suerte que cayó de cabeza. Se levantó rápidamente sacudiéndose el polvo y las cenizas que se impregnaron en su traje, pero el golpe que recibió en la cabeza le afectó el cerebro, lo que no le permitió darse cuenta que había ganado la lucha.

El muchacho se apresuró a aprovechar el estado de atolondramiento del bandido y le propuso se repitiera el trato. Este aceptó y lanzó al joven, quien cayó nuevamente a un lado del fuego; después tocó al joven lanzar al negro, quien al igual que la vez anterior cayó de cabeza, sólo que ahora para no levantarse, pues se desnucó. El valeroso muchacho quiso terminar de una vez con el bandido y tomando un leño del fogón lo dejó caer varias veces con todas sus fuerzas sobre la cabeza de su contrincante hasta dejarlo muerto.

En seguida fue a traer al burro que rebuznando había huido de aquel lugar y lo despojó de las cantinas que llevaba sobre la montura que cubría su lomo, y en donde el "negro" guardaba todo su dinero, el que tomó y se echó en los bolsillos. Después despertó a sus compañeros para contarles todo lo sucedido mientras ellos dormían y los llevó hasta donde yacía el cuerpo sin vida del bandido.

Los cuatro viajeros al ver lo que su joven acompañante había hecho por ellos, se arrepintieron del mal trato que le habían dado y le pidieron excusas. El muchacho les mandó registrar al "negro" y tomar todo el dinero que portaba en sus bolsillos, pues el que había encontrado en las cantinas lo donaría a la Virgen.

Para no dejar abandonado en ese lugar el cuerpo del bandido, lo colocaron sobre el burro, al que hicieron correr para que volviera a su lugar de partida, los hombres consideraron al muchacho como un héroe; se repartieron su carga entre todos y lo hicieron objeto de múltiples atenciones.

Por fin hicieron su entrada a la población y mucha gente los recibió con vítores y alegría. Como los viajeros contaron a los vecinos las hazañas del muchacho, éstos quedaron maravillados, más aún cuando vieron que el joven donó todo su dinero al templo religioso de la Virgen Santa Isabel, con el cual ella adquirió gran cantidad de joyas, que son las que actualmente tiene la imagen suya que se conserva en la iglesia católica de la localidad.

Con la llegada de la comitiva se inició la celebración del aniversario del nacimiento de la Virgen Santa Isabel. La fiesta duró desde el día treinta de junio hasta el día cuatro del siguiente mes y todos los años continuaron celebrando esta fiesta que llegó a tomar el cariz de fiesta titular del pueblo.

La población fue creciendo y se cree que fue la Virgen Santa Isabel quien designó a este lugar con el nombre de Tajumulco, que ahora ostenta orgullosamente.

(10)

El Origen del Santo Patrono en Cubulco

Santiago y San Pablo apóstoles eran dos hermanos que durante treinta años estuvieron en continua lucha y muy intensa que se realizó en un lugar lejano. Al cabo de ese tiempo se sintieron cansados y dispusieron dar por terminada su enemistad y se retiraron a vivir a lugares apartados. El primero de ellos, que también le llamaban "Santiago de a caballo", se radicó en Rabinal, de la Baja Verapaz, y San Pablo, después de visitar muchos lugares escogió Cubulco, en territorio de Alta Verapaz.

El tiempo transcurría y cada uno se dedicó a formar su propio pueblo; tenían entonces ya un número regular de vecinos que labraban la tierra y se dedicaban al cultivo del maíz y a la crianza de ganado.

Pero en Cubulco empezaron a suceder algunos acontecimientos que el vecindario no se los explicaba, cada noche desaparecían algunos vecinos y hubo casos en que sucedió con familias completas, San Pablo como patrono del lugar, dispuso averiguar cuáles eran esos motivos y llegó a saber que el Yewachi, o rey Quiché de Rabinal, era quien se robaba a los "cubulqueños" para llevarlos a sus dominios y someterlos a su autoridad.

San Pablo se enojó tanto que dispuso entablar lucha con el rey Quiché, pero al darse cuenta que las fuerzas de este eran superiores, optó por hacerlo del conocimiento de su hermano Santiago apóstol para que lo aconsejase. Este le respondió que destruiría a ese hombre pero con la única condición de que cambiaran de pueblo, lo que San Pablo aceptó porque ya no quería seguir luchando.

Santiago se estableció en Cubulco y reunió fuerzas para atacar al rey Quiché. Se encontraba preparado para lanzarse al ataque, pero reflexionó y prefirió esperar a que el Yewachi llegara a robarse a los vecinos. La ocasión no se hizo esperar y pronto apareció el ladrón, pero se encontró con "Santiago de a caballo" esperándolo y entablaron feroz lucha, en la que no con poco esfuerzo éste logró vencer.

Cuando el rey Quiché se sintió vencido ofreció a Santiago todos sus tesoros para que lo libertara, pero éste no aceptó, contestando que no los necesitaba porque ya los tenía y los llevaba en la punta de su daga. Entonces el rey Quiché pidió una última gracia, que se le permitiera "gritarle al mundo", para despedirse de él. Le fue concedida la gracia y en vez de gritos de despedida lanzó una maldición a la familia de Santiago, quien no esperó a que terminara su expresión para dejar caer su daga en el pecho del rey Quiché, dándole muerte.

Desde que sucedieron tales acontecimientos los vecinos de Cubulco son muy pobres, debido a que Santiago Apóstol no quiso recibir los tesoros que le ofreciera el rey Quiché; no obstante ésto se le designó como santo patrono y en Rabinal, hicieron lo mismo con San Pablo.

(11)

El Origen del Santo Patrono en Lanquín

Santo Domingo, San Pedro, Santa María y San Agustín eran cuatro grandes amigos. Los tres primeros se habían establecido en los pueblos de Cobán, Carchá, y Cahabón, de la Alta Verapaz, respectivamente, en donde eran considerados como los protectores religiosos. Los tres lugares eran vecinos como hasta la fecha.

San Agustín era pobre y se contentaba con vivir en un lugar lejano, cuyo nombre era Chiracti, al lado de una gran piedra, a la que denominaba Pec Cuxtín. Sus tres compañeros y amigos comentaban su soledad y, como lo querían y apreciaban mucho, deseaban se uniese a ellos y formara un nuevo pueblo que fuera vecino a los suyos. Para lograr tal propósito lo visitaron personalmente y le hicieron la propuesta. Después de una larga plática lo convencieron y los acompañó a su regreso, instalándose en el terreno que le asignaron.

Pero a San Agustín no le pareció aquel terreno porque era muy reducido y sin hacérselo saber a sus amigos regresó a su anterior residencia.

Los tres amigos, al conocer tal actitud volvieron a visitarlo en su hogar, para pedirle explicaciones. San Agustín expuso sus razones, y sus amigos con tal de que fuese vecino dispusieron cederle, además del terreno que ya le habían dado, los lugares llamados Chi Pap y Q'uitx Che' con los que se conformó; se trasladó rápidamente a esos lugares y en ellos se estableció definitivamente.

Toda la gente que vivía en los terrenos de su propiedad, al ver que la tierra que habitaban ya tenía una considerable extensión, dispusieron denominarlo con el nombre de Lanquín y adoptaron a San Agustín como su santo patrono.

Después de examinar detenidamente y en conjunto las leyendas anteriores, me parece estar en capacidad de afirmar que para el estudio del pasado prehispánico de Guatemala es necesario recurrir al aporte de la tradición oral de los distintos pueblos mayenses.

Aplicando la leyenda folklórica a los distintos períodos en que didácticamente se divide la historia de Guatemala, analizaré a continuación

lo referente al período conservador o régimen de los treinta años (1848-1871). En este período la escena política es dominada por el general Rafael Carrera, mestizo iletrado del oriente del país, que llegó a la presidencia apoyado por los ingleses y las clases dominantes. Es nombrado presidente vitalicio de Guatemala, con derecho a sucesión, quien a su muerte, ocurrida en 1865, deja en el poder al general José Vicente Cerna, hombre bueno, fanático, católico, de carácter débil.

Ya he apuntado en otro lugar de este estudio, que el período conservador tuvo como base económica el cultivo y la exportación de la cochinilla, y que las relaciones sociales se caracterizaron por la acentuada hegemonía de la iglesia católica, principal detentadora de las tierras cultivadas y del circulante monetario, todo lo cual repercutió en una relativa paz nacional mediatizada por un espíritu apacible, tranquilo, dominado por un clima de superstición y misticismo religioso.

La tradición oral de la ciudad de Guatemala reitera este ambiente que reinaba en el país. Compruébese con esta leyenda:

Una Batalla Ganada por la Virgen

"La Parroquia de la Candelaria era muy sencilla antes, en tiempos de Rafael Carrera. Por aquellos años se peleaba contra El Salvador. Carrera le pidió a la Virgen de Candelaria que lo ayudara en la guerra; y le prometió que si le ayudaba a ganar le construiría un templo digno de ella.

Carrera empezó la campaña, pero en los primeros combates la suerte no lo acompañó, y el ejército salvadoreño lo barrió en retirada. Desesperado Carrera imploró a la Virgen de Candelaria nuevamente y con mayor fervor.

Cuando estaban en la batalla más grande, apareció de repente una joven que le infundía aliento. Entonces el ejército guatemalteco arremetió con más brío al salvadoreño, hasta hacerlo entrar en retirada a su territorio y declararse vencidos. Fue así como Carrera le levantó el templo a la Virgen de Candelaria que tenía en medio de sus torres un reloj."

(Lara F., 1973: 79-80)

Esta leyenda se refiere a la batalla de La Arada, ocurrida el 2 de febrero de 1851. El hecho acotado por la narración está consignado en fuentes escritas; aunque el acontecimiento en sí es trivial, la leyenda pinta fehacientemente el clima de la época.

La leyenda de la Tatuana, por su parte, empieza en una de sus tantas versiones: "Había acá en la ciudad de Guatemala, en los tiempos de Carrera. . ." (Ibid.: 135-136).

Asimismo, gran parte de las leyendas animísticas, "de espantos", "de cosas de antes" se sitúa "en los tiempos de Carrera." Una de tantas versiones de la leyenda de la Llorona ubica su acción en este período (Ibid.: 121-122; Lara F., 1971: 26-37).

Estas leyendas recogidas directamente del verbo popular secundan al historiador a perfilar mejor su visión del período histórico abordado, en este caso, el período conservador de Guatemala.

La siguiente leyenda, también de la época del régimen de los treinta años, proporciona no sólo el ambiente general del país, sino describe algunos aspectos de la ciudad de Guatemala. Hace referencia, por ejemplo, al portal de las panaderas que desapareció con los terremotos de 1917-18²⁹, y al Amate, que fue sustituido por una ceiba hacia 1920.

Pinta, pues, en forma magistral, la vida guatemalteca hacia la segunda mitad del siglo XIX:

Los Viernes del Diablo

"Por el barrio de la Parroquia vivía un joven que era muy ambicioso, y siempre quería tener más de lo que podía, y molestaba tanto pidiendo prestado, que una vez alguien le aconsejó que fuera a la plaza del Amate y le pidiera al demonio lo que quisiera, y que dejara de estar jodiendo. Un sábado de Gloria a la media noche, el joven llegó al Amate, como le habían dicho, y llamó tres veces al diablo: entonces el demonio se le apareció como un hombre envuelto en una capa negra, y le preguntó que qué quería; el muchacho (Diego se llamaba, ahora me acuerdo bien) le contestó que quería dos cosas: dinero y mujeres. El diablo le contestó que él podía darle todo lo que deseara, pero con una condición: tendría que llegar todas las noches de los viernes, a las nueve de la noche, al mismo lugar. El muchacho aceptó. Y van a ver que el dinero y las mujeres empezaron a buscarlo. Diego seguía yendo todos los viernes por las noches al Amate; se sentaba al pie del árbol y esperaba hasta sentir olor a azufre, y cuando el olor pasaba, entonces él se iba. Una vez, pasando por el Portal de las Panaderas, se le quedó viendo Jesús de la Buena Esperanza (que estaba en una hornacina en ese portal) y fue tal la forma en que lo miraba, que en ese momento se arrepintió de lo que había hecho, y decidió no ir más a ver al diablo; y así pasaron muchos viernes.

Entonces, cada vez que salía a la calle veía en las esquinas al diablo que le miraba de mala cara, como reclamándole algo; y cada vez que salía se lo encontraba. Y cuando ya no pudo más, porque se estaba volviendo loco, corrió a San Francisco, allí se aconsejó con uno de los frailes. Entonces, para curarlo, el padre le golpeó con su cordón tres veces, y el demonio se fue de Diego; pero como castigo de Dios, quedó mero babosón para siempre."

(Lara F., 1972 (b): 122-123)

Se hace necesario señalar, por otra parte, que para este período, especialmente hacia los años finales, en el Archivo General de Centro América, sección Hemeroteca, impresos sueltos de 1870-71, se encontraron corridos y poesías satíricas dedicadas al régimen de Huevo Santo, como le llamaba el pueblo al general Vicente Cerna.

He aquí un ejemplo de esta tradición popular:

**Canción Revolucionaria contra el Presidente Conservador
Vicente Cerna, 1871**

Mamá Vicenta

*Sigamos compatriotas
la senda de la gloria
que trás de esta victoria
mil otras nos vendrán;
porque al estruendo grave
que el remington ostenta
huyó mamá Vicenta
de Totonicapán.*

*La chusma de los calvos
se alarma y se alborota
sabiendo que el patriota
proclama libertad.
Y amedrentada y triste
ve ya que con afrenta
huyó mamá Vicenta
de Totonicapán.*

*Y al son de sus cantares
huyó mamá Vicenta
cual lo hizo con afrenta
en Totonicapán.*

*La estúpida nobleza,
sus condecoraciones
sus timbres y blasones,
al fin sucumbirán.
del pueblo soberano
a la guerra grita
cual sucumbió mamita
en Totonicapán.*

*Un pésame cumplido
enviad a los pelones
porque sus ilusiones
doradas y su afán,*

*La capital hermosa
de nuestro país amado
que el déspota menguado
holló con impiedad
de libertad sublime
también está sedienta;
huyó mamá Vicenta
también, también de allá;*

*Y cante Pepe Milla
con triste lira rota
la caída del idiota
que idolatró tenza;*

*Perdieron al instante
que al unirse con su abuela
marchó don Pichichuela
de Totonicapán.*

*Vendamos los cañones
quitados al bandido
y con su producido
comprémosle un fustán
que cubra la vergüenza
con que ha salido huyendo
los campos recorriendo
de Totonicapán.*

(A. G. de CA., Hemeroteca, Hojas sueltas 1871).

Este corrido demuestra claramente el entorno efervescente de la época, sus actores y la situación social que envolvía al país.

Es posible que este corrido y muchos más que han pasado ya a letra de imprenta, se sigan cantando, especialmente en el oriente de la república, región donde mayor persistencia tienen estos fenómenos folklóricos.

Asimismo, vale la pena apuntar que para el período histórico que estoy tratando, las fiestas tradicionales folklóricas tuvieron mucho auge, como la quema del diablo del 7 de diciembre, de motivaciones mágico-religiosas, a la que también algunas leyendas hacen referencia (Lara F., 1974 (a): 120-127).

Finalmente, quiero indicar que si para el período conservador hay una mínima información de tipo folklórico, es porque la investigación aún no se ha emprendido sistemáticamente. No obstante, aunque no suficiente, la cantidad y calidad de los datos folklóricos que se puede conseguir en estos momentos, aclaran en alguna medida el panorama de la época.

También en el período liberal se encuentra bastante información folklórica de tipo literario en prosa.

De este período (1871-85) existen leyendas que hacen alusión al carácter de J. Rufino Barrios y perfilan el marco de la época, especialmente el enfrentamiento del gobierno liberal con la iglesia católica. El siguiente corrido encontrado en la Hemeroteca del Archivo General de Centro América es un ejemplo elocuente:

EL PRESENTE Y EL PASADO

*Huyendo van ya los frailes,
Los murciélagos, las beatas,
Las lechuzas y las ratas
En tropel de confusión:
La luz que arroja el progreso
No resisten sus pupilas
Por eso rompen las filas
Al llegar la ilustración.*

*Busquen, pues, otras religiones
Las gentes de sacristía,
Que han tenido la manía
De vivir sin trabajar;
Porque el pueblo laborioso
Y amante de su mejora
La primer Locomotora
Viene alegre a saludar.*

*Esa campana que llena
El aire de vibraciones
Llevando a los corazones
Promesas del Porvenir,
No tiene el triste sonido
De esquilón que llama a rezo,
Es campana que el progreso
Hace a su empuje tañir.*

*Ya no pegan los milagros
Ni confesión y indulgencia,
Ni teme ya la conciencia
Del anatema el rigor:
Purgatorio, infierno y gloria
son inútiles consejas,
Que apenas tragan las viejas
En el siglo del vapor.*

*Y el humo que sube al cielo
En alegres espirales,
No es de hogueras infernales
De la Santa Inquisición,
Ni es el humo del incienso
del inútil misticismo,
Ofrenda es del patriotismo
En aras de la Nación.*

(A.G. de C.A., Hemeroteca: Hojas sueltas, 1872).

Podría seguir enumerando ejemplos de leyendas y otros hechos folklóricos para cada período de la historia de mi país, pero considero que es suficiente con lo apuntado.

La leyenda, en conclusión, es una fuente histórica de gran riqueza que bien aprovechada puede aportar numerosos datos para el estudio e interpretación de la historia nacional de los países americanos.

3.2.2.2.3.1.2.2 *Historia folklórica y tradición oral*

Los acontecimientos históricos que se consignan como fenómenos folklóricos han recibido el nombre generico de tradiciones (Chertudi, 1959: 154-155), y han sido considerados como un género menor dentro de las especies del folklore literario en prosa (Moedano Navarro, 1975: 5). Creo que la designación es incorrecta por las razones ya apuntadas en la nota 6, por lo que no insistiré en ello. Me parece mas adecuado el concepto ~~historia folklórica~~ para llamar a los hechos históricos que se guardan por medio de la tradición oral de tipo folklórico. El término historia folklórica no es nuevo. Fue propuesto en 1946 por Richard Dorson en los Estados Unidos (en Nieto Ocampo, 1975 a: 40)³⁰. Sin embargo, considero que la noción propuesta por Dorson es demasiado amplia, ya que abarca todo recuerdo histórico que pervive colectivamente en la tradición oral sin especificar su folkloricidad.

Es necesario, por ello, distinguir entre historia folklórica e historia popular. Ernesto Nieto subraya que no todo lo que vive en la tradición oral de los pueblos es folklórico, ya que muchos hechos históricos orales no entran en esta categoría, sino, más bien, son populares (Nieto Ocampo, 1975 a: 41). No obstante, para los efectos del estudio de la historia nacional de un país, esta distinción es más de grado que de contenido. Ambas fuentes son de igual trascendencia.

Si se entiende por historia folklórica todo aquello que las clases populares conservan por vía oral, colectivamente aceptada y circunscrita al ámbito de lo folklórico, entonces la historia popular será aquella que vive entre el pueblo, pero no es patrimonio del pueblo porque no ha llegado a difundirse ni a penetrar entre estas clases sociales. Es decir, en una palabra, no se ha folklorizado.

También hay que distinguir otro tipo de historia que no es folklórica ni popular: la que narran los protagonistas de los hechos históricos, por un lado, y los recuerdos personales de determinada persona sobre un hecho histórico particular, por otra.

Asimismo, otras fuentes orales históricas son importantes, como las existentes en Africa, estudiadas con detenimiento por Jan Vansina (Vansina,

1967: 153-175), que no se hallan fuera de esas latitudes, tales como títulos, fórmulas didácticas y genealogías de reyes y jefes de tribus. Distintas fuentes históricas tradicionales hay en Indonesia y en pueblos de otros continentes.

Por tanto, para la investigación histórica nacional, es necesario utilizar no sólo la historia folklórica, la historia popular y sus variantes, sino también la tradición oral en su totalidad. De ahí que antes de abordar el problema de la historia folklórica en particular, examinaré la importancia que la tradición oral en general tiene para el estudio del pasado. En algunos pueblos del orbe, como los africanos, el pasado no se conserva en forma escrita sino se trasmite oralmente. Dichos pueblos han desarrollado los mecanismos necesarios para su preservación, tales como recursos memotécnicos y de la memoria, los cuales son capaces de cumplir con la misma función que en nuestro mundo occidental tienen las fuentes escritas (Bosschére, 1973: 27-34). Los griots del Africa occidental atienden esta tarea. Son una especie de hechiceros, bardos e historiadores del soberano y su dinastía.

El representa "la memoria de la colectividad viva de las generaciones, cuyo cargo, por esa razón, será lo más a menudo hereditario" (. . .) "Pero el griot es ante todo la memoria de la tradición religiosa, aunque aquella impregna tan totalmente la historia dinástica (. . .) que el relato histórico es consustancialmente religioso y viceversa. El griot es finalmente, el portavoz del orden social y administrativo" (Ibid.: 31-32). Las otras formas o testimonios de la tradición oral africana por medio de los que se conserva y trasmite el pasado, han sido tratados pormenorizadamente por Vansina (1967). En este sentido, el autor propone un método para el estudio y análisis de este tipo de historia oral africana, cuyos resultados pueden aprovecharse para el análisis de las fuentes de la historia nacional no sólo africana sino americana.

Por su parte, James Ngugi reitera que en el continente negro la historia se comunica a través de "los relatos, poemas, cuentos filosóficos y proverbios transmitidos de generación en generación" (Ngugi, 1971: 27).

Por ese motivo, para elaborar el proyecto general de la Historia del Africa, se ha establecido desde 1968, bajo los auspicios de la UNESCO, un Centro Regional de documentación para la tradición oral en Niamey, Niger. y años más tarde, otros centros similares fueron abiertos en Camerún, Etiopía y Zambia, con el apoyo de Organización para la Unidad Africana (OUA). Estos archivos no escritos de la palabra, tienen por función estudiar las tradiciones orales históricas de las distintas regiones del Africa, y encontrar "aspectos sociales y psicológicos del pueblo Songhay-Zerma, su estructura familiar, sus criterios de belleza y el estatuto de la mujer y la

relación entre padres e hijos" (Pers. UNESCO, 1965: 30). Por lo tanto, aparte de buscar a los griots, que son los "poseedores de la tradición oral e histórica del oeste africano", se recurre "a los jefes de tribus y a los sabios que conocen bien las tradiciones históricas de las diferentes regiones" (Ibid.).

I.M. Lewis, en artículo reciente, hace énfasis en la importancia que la historia y las fuentes orales tienen para los estudios antropológicos, sobre todo los africanos, tanto a nivel tribal como de nación contemporánea (Lewis, 1972: 23-27 y 30).

En Africa, pues, la tradición oral es la fuente fundamental para el estudio de la historia. Lo mismo puede afirmarse de la República Popular de China en donde se han fundado institutos de investigación de la tradición oral tendientes a establecer infinidad de testimonios históricos que permitan conocer objetivamente el desarrollo histórico de la nueva China revolucionaria.

En la Europa Occidental y Oriental, principalmente en la Unión Soviética, también se analiza la tradición oral como fuente fecunda del pasado. Asimismo en los Estados Unidos de América se han creado diversos centros dedicados exclusivamente al estudio de este tipo de fuente histórica, y especialistas de la talla de Américo Paredes, Alan Dundes, William Bascom, Richard Dorson, Wayland Hand y otros, han profundizado en la concepción teórica de la historia oral y su posible aprovechamiento (Stross, 1973; Lomax Haves, 1974; Dégh y Wázsonyi, 1974; Grobman, 1975; Thompson, 1975; Bierhorst, 1975; Joyner, 1975).

Los estudios de tradición oral en general y de historia folklórica en particular en América Latina son muy escasos. Prácticamente no existen. Los historiadores latinoamericanos con criterio dogmático y estrecho, no han querido admitir la validez de la tradición oral y de la historia folklórica como fuente del pasado de sus países. Hay una negativa rotunda que se empieza a resquebrajar en algunos países ante el éxito del aporte que ofrece la tradición oral. Entre ellos México, Cuba, Venezuela y Perú, donde se han instituido centros de estudios históricos de tradición oral que empiezan a preocupar a los historiadores profesionales. Es decir, pues, que la historia folklórica y la historia popular pueden llegar a ser muy fecundas en el análisis del pasado americano. A continuación unos ejemplos prácticos.

Durante un viaje de investigación al pueblo de Sanare, estado Lara, Venezuela, en 1974, se me asignó la tarea de reconstruir, por medio de la tradición oral, la historia de dicho poblado. Recogí veinte versiones sobre su origen que luego pude cotejar con fuentes documentales en los archivos parroquiales de la Iglesia de Santa Ana en Sanare, los archivos municipales y

parroquiales de El Tocuyo y el Archivo de la Nación de Caracas. Los resultados, aunque preliminares, echan mucha luz sobre el origen de Sansare y sus distintas etapas históricas. Dichos resultados pueden consultarse en los archivos del Instituto Interamericano de Etnomusicología y Folklore (INIDEF) en Caracas³¹.

En Guatemala existen versiones dispersas de historia folklórica. He aquí una que trata sobre el período de la conquista española del Señorío Tzutuhil en 1524:

La Conquista de Atitlán

"Ahora oigan lo que les hablo aquí, mi nombre (Culac) Nicolás Ajtzeb Rianda. Relataremos un poco nuestra historia, de nuestros padres y de nuestras madres, antiguas gentes que estaban aquí en el pueblo, donde estamos nosotros, pero estamos aquí porque somos bastantes los nietos de las antiguas gentes, los mayas. Porque los mayas que les dicen, ellos son según el caminar de los días, antiguas gentes que estaban aquí sobre la faz de la tierra donde estamos nosotros. Entonces es pues el tiempo, hay un lugar que miramos ahora denominado 'Chotinamit'. En este lugar, según se dice estaban nuestros padres, nuestras madres, antiguamente, cuando aún no había llegado nuestra muerte aquí, todo cuanto hicieron nuestros abuelos, nuestras abuelas fue en Chotinamit, antiguas gentes, entonces, cuando aún no había venido nuestro rey Quiché, porque entonces vino un hombre a conquistar, vino a pelear con Tecún Umán, porque Tecún Umán era un rey de nosotros en aquellos tiempos, pero cuando vinieron los españoles, vinieron a pelear aquí en nuestro país, Guatemala, dicen entonces, es Tecún Umán el antiguo rey de nosotros, no es de ahora, sino de antiguos tiempos, por esto pues, de este lado encontró pleito con los españoles dicen aquí, aquí en la faz de la tierra de Guatemala. Entonces cuando Tecún Umán peleó con los españoles, entonces los españoles le ganaron a Tecún Umán y lo mataron. Entonces nosotros ahora nos quedamos en manos de los españoles, entonces los españoles, dicen, hicieron esclavos a toda la gente, quiere decir que la gente sufrió muchas penas, allá y aquí sólo lo miramos ahora porque ya se hizo la historia, porque ellos, las pobres gentes que estaban aquí en aquel tiempo, entonces cuando se hizo la iglesia, nuestra iglesia que miramos ahora, esto lo dejaron hecho los españoles, en primer lugar, porque esto no fue Tecún Umán el que lo dejó hecho, sino los españoles. Por esto pues, nuestras madres, nuestros padres, nuestros abuelos, nuestras abuelas, antes sufrieron muchas penas dicen, porque hicieron la iglesia por orden de los españoles. Vemos ahora que tenemos una iglesia en nuestro pueblo, por los españoles fue hecho esto antiguamente, no como ahora, ante nosotros que acabamos de crecer, porque hay unos que vieron algo de lo que se hizo sobre la faz de la tierra y otros que no vieron nada, es por esto que nuestras abuelas y nuestros abuelos antiguamente, fueron ellos los que lo dejaron perpetuado aquí, la iglesia, por lo que sufrieron mucho sobre la faz de la tierra por los españoles, porque los españoles ganaron aquí la faz de la tierra, dicen, por el

pleito que sostuvieron con Tecún Umán, ahora, si hubiera ganado Tecún Umán, tal vez nada pidiéramos nosotros, porque hubiéramos quedado en manos de Tecún Umán, pero los españoles entraron aquí, antiguamente, entonces pelearon con Tecún Umán, y Tecún Umán se murió, se perdió porque él fue muerto por los españoles, por eso ahora miramos también que hay un disfraz que se hace de nombre Tecún, pero esto también tiene su historia, es una representación, pero no es nomás una representación, no es como un simple baile que se ha organizado, eso es el remedo que se hace de algunas personas, pero eso que hace ahora también, que vemos nosotros cuando se hace el baile de Tecún, eso fue lo que hicieron cuando Tecún peleó con los españoles en un principio. Veamos ahora la historia que quedó a nuestra vista, nosotros tenemos nuestros nietos, nuestras nietas, desde ayer, aunque no somos antiguas gentes pero lo vemos, ahí está y nos lo enseñan, no así nomás la hechura que vemos de una danza que se hace ahora, porque tiene algo que representar, porque fue lo que se hizo en aquellos tiempos, por eso nosotros debemos hacer buen caso porque quedó la historia que tenemos a la vista, no así nomás, que solo así lo vemos, por eso pues ustedes gentes que estamos reunidos aquí dentro del pueblo, siquiera comprendiéramos un poco la bondad y la forma de lo que se hizo en aquellos tiempos por nuestras abuelas, por nuestros abuelos, ciertamente nosotros no lo vimos directamente, porque nosotros somos hasta de ayer o de antes de ayer, pero la historia siempre quedó, por eso pues aunque sea un poquito lo que les referimos a ustedes grandes personalidades." (Punto de Vista, 1974: 9).

Por mi parte, he intentado recolectar sistemáticamente la historia folklórica de los períodos históricos más recientes de Guatemala^{3 2}.

A continuación algunas versiones de historia folklórica sobre la dictadura "liberal" de Manuel Estrada Cabrera (1898-1920), las cuales hacen referencia a la situación política y social del régimen cabrerista desde sus inicios hasta su eclipse.

1. En los tiempos de Cabrera

"Si le contara las barrabasadas que hacía ese cabrón de Cabrera; a los políticos que agarraban los mataban en las bartolinas del Castillo de San José, y los presos iban a trabajar a la pedrera que quedaba atrás del Castillo; trabajaban con grilletes y bola, en pares, y les cuidaba un soldado con chicote.

Nadie podía huirse de San José porque tenía un barranco muy grande, y el puente sólo caía de día." (Inf. 2)

2. El Ejército en tiempos de Cabrera y el movimiento unionista

"Mire. . . la Guardia de Honor, que yo me acuerde, estuvo de 1913 a 1914 a la vecindad del Correo (Edificio de Telecomunicaciones). Cabrera era muy infame, no daba de comer a las tropas, mal vestidos, el uniforme sin bolsas, las guerreras cayendo; las viceras rotas. Los piojos corrían por el suelo. Allí se veía de todo, golpes de charpas, patadas. Cuando llegaba un hombre nuevo lo ponían a hacer instrucciones con los viejos. Estos podían hacer lo que se les daba la gana con él si no hacía bien las cosas. De sargento a cabo se utilizaba el chicote, de subteniente a coronel usaban charpa. Los primeros eran tan hijos de puta que tenían el derecho de maltratar y patear a los soldados nuevos.

Les pagaban cada seis meses, cuando pagaban: tres reales. Si se regresaban bolos les pegaban cincuenta calzón bajo para eso los llevaban a la cuarta compañía. Allí había un petate tendido en el suelo; se ordenaba al preso bajarse los pantalones hasta las rodillas y tenderse en el petate en tanto que cuatro soldados sostenían sus piernas y sus brazos. Entonces llegaba un hombre alto y fornido con un inmenso chicote negro y blanco y empezaba a descargárselo en carne viva al infeliz. A los veinticinco chicotazos la sangre empezaba a brotar. A los cincuenta ya el petate estaba lleno de sangre. Ya no era amarillo sino rojo de la pura sangre que salía. Lo levantaban y le subían la ropa. Si era delito mayor además le tiraban en una bartolina echándole después los desgraciados una cubeta de agua fría.

Con el correr del tiempo se empezó a formar el Partido Unionista que jefeaba don José Azmitia, un hombre de grandes bigotones se planeó el 10 de abril de 1920 la batalla, y así se hizo, hasta que cayó Cabrera. Se rodeó la ciudad de Unionistas con letrero que decía Unionista. Todo el mundo andaba con sombrero. Varias firmas dieron armas:

Los Castillo casi 300, la Pedrera otras tantas y en el Tuerto habían como 500.

Algunos no tenían y con las armas del campo se lanzaron al campo. A los de la Parroquia les dieron armas en donde hoy está el Cuartel de Tránsito fusilitos de a siete milímetros; les dieron unos sus lazos para hacer un rosario y en cada nudo ponían los tiros; este rosario se lo enrollaba uno en el pescuezo. Así se hizo que Cabrera cayera. Entonces entró Herrera, que hizo quemar los grandes almacenes de ropa que Cabrera no dio nunca a sus soldados, nada mas que para los simulacros en el campo de Marte se hacían estos; se dividían los batallones: a eso de las ocho empezaba la batalla, pero nadie salía jodido porque los tiros eran de salva. Se peleaba con remington. Fíjese bien, un batallón estaba en el Marte y el otro al lado Vista Hermosa que en esos tiempos del cabrón Cabrera eran puros montarrales y era la Finca Santa Isabel, y al darse la voz de batalla los hombres se iban arrastrando hasta llegar a lo que hoy es el Club Americano, allí se peleaba a bayoneta calada;

después de un buen rato, los de Santa Isabel huían y los perseguían los de Marte. De ahí venía el triunfo. Se reunían los batallones en el campo que era puro llano. Allí se les pasaba lista porque se podían huir, y luego se les daba a cada uno un pan y un vaso de cerveza. Luego todos los batallones se dirigían a la Escuela Politécnica, allí se les volvía a pasar lista; porque como ya le dije, Cabrera temía que se le huyeran. Después de rendir el informe, cada batallón iba a su cuartel. El de Colón era el número tres. En ese entonces eran cinco cuarteles. Después de Cabrera a los soldados se les trató mejor." (Inf. 3)

Análisis de las versiones 1 y 2

Las dos versiones que he recogido de la verba popular, reflejan la época del dictador de los 22 años. En la número uno puede detectarse el rigor con que Manuel Estrada Cabrera castigaba a los presidiarios; en la número dos, la crueldad con que trataba a los soldados de la tropa. El cuadro patético del ejército en esos tiempos es pintado en forma sencilla, pero elocuente.

Por otra parte, el descontento contra el régimen que se lee entre líneas y la forma eficaz con que se le combatió a la dictadura, hasta hacerla caer. Hay que hacer notar que en la versión número dos se hace mención de nombres y fechas, que pueden ser cotejadas con fuentes escritas y otras versiones del mismo hecho histórico tomadas a diferentes informantes.

También son importantes los datos que proporciona en relación a las maniobras militares que se llevaban a cabo en el Campo de Marte. Se corrobora además todo lo relacionado con la historia militar: tipos de armas, maniobras, etc.

Hay que destacar en estas versiones la manera tan convincente y acongojada con que están narradas.

3. El terremoto de 1917-18 en la ciudad de Guatemala

Un fenómeno natural que tuvo gran impacto en los tiempos de Manuel Estrada Cabrera, fue el de los terremotos que asolaron la ciudad de Guatemala en 1917-18.

A continuación analizaré distintas versiones de dicho acontecimiento recogidas en la tradición oral.

3a. Versión número uno

"Empezó a temblar como en noviembre, suave; el 24 de diciembre como a las nueve de la noche el temblor fue muy fuerte y trajo al suelo a casi toda la capital. Fue algo tremendo. Parecía que el temblor caminara, venía del sur un gran ruido, como huracán y el gran temblor venía tirándolo todo; se veía muy bien cómo iban cayendo las casas una por una, poco a poco, hasta que el temblor fue total. La destrucción fue total; la mayoría de los edificios se cayeron.

El gobierno de ese entonces, Cabrera, dio carpas a las gentes sin casas y se acamparon en el Campo de Marte, en los llanos desocupados de la ciudad o en los patios de las casas.

Se repartió también comida en los carretones del Zapote donde se repartía la cerveza. Se repartía frijol, maíz, azúcar, café.

La luz y agua no había. La reconstrucción se hizo en particular, cada gente se preocupó por levantar su casa y contribuir a levantar los templos, había mucha pobreza y enfermedad.

Todo se cayó. El Colón que era pintado de blanco por fuera y la baranda de piedra, el quiosco se colocó después en el parque. Lo que se arruinó pero no se cayó fue el templo de Minerva porque era de cemento. A su alrededor no estaba como hoy. Sólo campo y una gran cipresalada." (Inf. 4)

3b. Versión número dos

"Verá usted que por estos días la ciudad estaba por los suelos. Por el Amate, enfrente, había un mesón, de allí se sacaron muchos muertos.

El miedo era grande a otros temblores, por lo que las familias acamparon fuera. ¡Fue tremendo! retumbaba y parecía la tierra corcobeos de caballo hasta que se rajaba la tierra. Los portales se cayeron el 6 de enero a las seis de la tarde cuando volvió a temblar. Porque el gran temblor de la noche buena de 1917.

Los alimentos los repartía el gobierno de Cabrera. La gente de la ciudad estaban tan asustada que vendía sus propiedades por nada y se largaba a los pueblos. Poco a poco fue reconstruyéndose la capital. La cúpula de la Merced se agrietó; el portal del comercio no se cayó; pero el portal de las panaderas se vino abajo.

La parte de afuera de la ciudad sufrió mucho más que la del centro. Las gentes acamparon en los parques, en el Cerrito, en el potrero de Corona, por Santa Cecilia.

¡Fue tremendo aquello! " (Inf. 5)

3c. Versión número tres

"Aquello fue algo duro, para qué le cuento. Empezó a temblar en octubre, a mediados de mes. Se oían los retumbos de la tierra. El más fuerte fue el del 24 de diciembre.

¡A Noche Buena más jodida la que pasamos! Todo el nacimiento se desgració en mi casa; mi mamá me cuenta que logró salvar al Niño; pero sólo a él, porque todo lo demás se quedó entre aquel tierrero. Y viene y viene la tembladera que trajo gran parte de la ciudad por los suelos. Las casas se hundían; por lo que en los atrios y en los parques se hicieron tiendas y casuchitas de esa cuenta, que por allá por el Gallito en la Avenida Elena, por San Diego todavía está viviendo las gentes allí. ¿Y ahora para la comida? A la gran chucha eso sí que costaba que le dieran a uno un pushito. Fijese cómo era Cabrera, los alimentos se tenían que ir a traer al centro, al parque, y uno hasta aquí en la Parroquia, había que caminar entre polvo, ripio, tejas rotas, y hasta entre animales muertos. Salían unos camiones a repartir pero casi no llegaba nada. Lo más que se dignaba darnos (fijese lo pura mierda que eran) plátano verde para azarlo; totoposte, que es algo así entre el pan y la tortilla, rapadura en vez de azúcar, maíz y frijol. En fin, medio jodidos; con hambre y frío, pero alegres de estar vivos.

Pero van a ver, fijese que los peregrinos que habían salido ya para Esquipulas iban por el Canchón cuando los regresaron y cuál no sería su pena al ver la ciudad hundida. No les quedó más que llorar por sus casas caídas.

Estaba medio calmado, cuando el 6 de enero volvió a temblar bien fuerte; otra carrereada para que no le cayera a uno los escombros que habían. Entonces se puso peor la cosa; el Santuario se hundió porque era en ese entonces muy sensible; era una galera con techo recto. Me recuerdo que el Padre Angel Montenegro pidió a los patojos que ayudaran a descombrar y viera cómo trabajaban; desde las seis de la mañana.

Los muertos que aún quedaban en sus nichos en San Juan de Dios cayeron sobre el callejón de Huérfanos. Sólo hasta después se hizo pared nueva. Había un tanque en el tope de la 10a. calle y 1a. avenida. Estaba la alcantarilla y al pie una pequeña pila redonda. Toda el agua se regó y todo se jodió.

En los terremotos todo sufrió. El que casi no sufrió fue el Calvario, que era muy grande y bonito, habían más o menos 250 gradas. Era una iglesia ancha. Después del terremoto en Santa Cecilia se formó un barrio, también en otros lugares.” (Inf. 6)

3d. Versión número cuatro

“Los terremotos de 1917 fueron muy duros; cuando empezó a temblar salieron las gentes a buscar los llanos para acampar. La comida era muy escasa; por lo que el gobierno abrió panaderías e hizo que salieran camiones por el centro a repartir viandas; casi todos los edificios se vinieron por los suelos: la Candelaria se cayó un poco y se rajó, también la Catedral, los portales se cayeron todos; y después por unos meses el Mercado Central, estuvo en el Parque Central; para esa emergencia el Mercado Colón también abasteció de comida, fueron días que no se los deseo a nadie; uno con sus hijos, con los pesos en la mano y no conseguía ni un len de pirujos ni pan de manteca. ¡Sufrimos mucho esos días! Ahora ya no es tan duro todo.” (Inf. 7)

Análisis de las versiones 3a., 3b., 3c., y 3d.

Al analizar las cuatro versiones anteriores se establece entre ellas una serie de elementos semejantes: los días de los temblores. Las condiciones precarias y de miseria en que el pueblo quedó en aquellos momentos, la dura lucha por conseguir alimentos, la ineficacia del gobierno de Estrada Cabrera para solucionar el problema y el descontento que se palpa en las expresiones de los informantes.

Además se detalla la destrucción de muchas de las edificaciones de la ciudad y pueblos vecinos.

La historia escrita explica las consecuencias de estos terremotos que asolaron a la ciudad de Guatemala pero la tradición oral que he presentado da una visión tremendamente humana y patética de este hecho natural que tanto afectó a la ciudad de Guatemala y contribuyó indirectamente a la caída de Cabrera.

4. La ciudad de Guatemala, sus barrios y características

Siguiendo con el análisis de la tradición oral para la historia de los años más recientes de Guatemala, ofrezco las siguientes versiones que pueden

ser muy útiles para el estudio de la ciudad de Guatemala a partir de la última década del siglo XIX y hasta 1930, aproximadamente.

4.a Versión número uno

"El barrio de la Parroquia con sus calles que eran de tierra y habían muchos sitios vacíos con chichicaste; al fondo del callejón de Luna había un tope, y de allí para el oriente está el barrio de la Ermita; la iglesia de la Parroquia vieja era, . . . tenía un baranda de calicanto y en cada esquina había un (. . .) viejísimo; después del terremoto los quitaron. ¡Qué le digo! de la Parroquia al poniente ya las calles estaban empedradas; por aquí no, con decirle que donde hoy está Ciudad Nueva eran puros sacatales y llanos.

Los tranvías eran jalados por las mulas sobre rieles; la línea de la Parroquia partía de allí, donde le dije, tomaba la calle de San José; luego la calle de Santo Domingo hasta la de Mercaderes, coronaba el parque y volvía. Después de eso, vinieron los tranvías eléctricos, pero no duraron mucho, y luego los carros.

El centro de la ciudad era chiquitío. Las calles que rodeaban el parque estaban empedradas.

La Catedral tenía su atrio con baranda de piedra y cuatro evangelistas; del lado norte estaba el segundo puesto de policía y el Portal del Señor; en el sur el portal del Comercio. Por aquél entonces el cerrito estaba bastante abandonado, hasta que luego se reconstruyó, la cruz que está al costado es del tiempo de Ubico. La luz de la ciudad siempre ha sido mala. La luz en la calle estaba puesta en postes, en la punta de los faroles, que abajo tenían una cigüeña para bajarlos. Todas las tardes se hacía esta operación: se cambiaba carbón de los focos, y se prendía a las seis de la tarde. El agua de la ciudad se repartía en las alcantarillas en las esquinas; y habían muchos tanques, todavía queda uno que otro.

Esta calle donde estamos, es el callejón de Luna; la trece y la catorce avenida son la Avenida Central; la calle de la ladrillera Italia es la tercera calle. Después se construyó la calle hoy llamada Martí y que era de piedra. El cementerio de Canalitos está un poco más allá, como a dos leguas." (Inf. 8)

4.b Versión número dos

"Todo el barrio de la Parroquia eran puros llanos y ranchos de paja. En la que

hoy es la séptima calle se le llamaba por acá la calle de los eucaliptos porque habían como seis eucaliptos muy grandotes; la mayoría de las casas eran de teja y casi no había lámina.

En el Guarda del Golfo había una guardia que trataba de que no pasara contrabando; por eso el camino pasaba entre dos paredes; al lado había un rancho de paja en donde vivían los soldados que venían de los cuarteles de la ciudad. Esa salida a Palencia no se hacía por el puente Belice como hoy se hace, sino había que bajar al barranco, para pasar un pequeño puente y volver a subir. Las calles de la ciudad eran de piedra y tierra; en la esquina de la calle de la Universidad con la calle de la Pulmonía estaba el puente de chispas que era de madera; y por donde se decía que salía un diablo echando chispas. Los barrios en aquel entonces estaban muy despoblados y eran: la Ermita, de la calle de la Morera para allá; la Parroquia; enfrente de la iglesia se llamó un tiempo callejón Bocaletti porque allí habían tres árboles muy frondosos; fue allí uno de los primeros marraneros Alberto Bocaletti; allí se los traían a los marranos desde Jalapa a pie, con caites de cuero para que no se lastimaran y los amarraban en esos árboles; allí llegaban los marraneros a comprar sus cerdos; Bocaletti, muy de mañanita destazaba los suyos. Más al poniente estaba Jocotenango, para ir allí había que ir por el Cerro; en el tope de la calle del Cerro había una cantina que se llamaba 'El Tormento', en el barrio de Jocotenango la fiesta de la ciudad se celebraba en el parque; allí dentro estaba lo que hoy es el Hipódromo; que sus calles eran empedradas y existían pocas casas. Había casa y sitio, casa y sitio; por eso era que ya en la tarde era muy peligroso caminar, y más aún en la noche. Luego estaban los barrios de la Recolección, donde hoy está el predio municipal quedaban los llanos de la culebra; por este tiempo el Zapote ya existía; cerca estaba el llano de las partidas; allí llegaban el ganado el cinco u ocho de agosto, allí se vendían a los finqueros del sur en forma de partidas. Si no se vendían se llevaban a los potreros de Corona; allí había un gran portón donde pasaba el ganado hacia la Pedrera, por esos llanos. Luego venía San Sebastián, más allá, hacia el norte, estaba el pequeño centro de la ciudad, al oriente el barrio de La Merced, mucho más abajo el de San José; allí había mucho sitio vacío, sin construir. Cerca del Colón se construyó el Cuartel Número Tres. El teatro Colón tenía sus estatuas alrededor; su friso era de indios con plumas en la cabeza. Allí por donde hoy está el cine Colón, enfrente, por el 'chino pobre' estaba el Caballo Rubio, caballo de piedra empotrado en la pared; por eso se le llamaba a la calle la calle del Caballo Rubio. Por el sur estaba el Calvario, entre graderías; luego se construyó la otra iglesia cuando se abrió la prolongación de la sexta avenida. La iglesia de Yurrita también es muy antigua; se encontraba en las afueras de la ciudad, y por allí habían grandes bosques.

Los arcos casi no estaban poblados; habían pocas calles que se perdían entre

los árboles del bosque. El Guarda Viejo era muy despoblado también. En el Centenario estaba la comandancia de Armas, también en el portal del Señor y también después la Dirección de Policía en la Recolectión estuvo durante mucho tiempo la Academia Militar". (Inf. 9)

4.c Versión número tres

"La avenida Bolívar se llamaba hará unos cincuenta años, avenida Real de la Libertad; habían por esos tiempos tranvías de mulas; el cochero tenía una palanca delante para frenar, además tenía cerca del pie un timbre que hacía sonar cada esquina con el zapato. En el Guarda Viejo llegaba la línea; el conductor se bajaba, cambiaba el tronco y regresaba por la misma vía, se pasaba por 'los piedrones', 'las cinco calles', 'lo de Leiva'. De allí tomaba la dieciocho calle, luego la trece calle, subía, pasaba por los llanos de Palomo, y llegaba hasta el cementerio, la línea acababa allí. La calle se llamó la Calle Real del Cementerio, después se pusieron tranvías con motor de gasolina, que no dieron resultado por lo estrecho de la vía, luego vinieron las máquinas llamadas de Cobil. Los domingos les agregaban dos vagones que tenían dos filas de asientos con bancas y caminaba por toda la Calle Real de la Libertad. Cuando las calles se arruinaban con las lluvias y este ferrocarril llevaba cumbos de tierra para tapar los hoyos, pero, fíjese que cuando dejaban de trabajar dejaban abandonados los cumbos en las vías, entonces los de la escuela, patojos traviesos, quitaban el freno al vagón, y éste se iba a estrellar si se salía de los rieles. La estación estaba a un lado del Calvario; donde hoy está la sexta avenida; pero era sólo una gran galera.

Los barrios eran muy pobres; el Calvario estaba situado en alto, donde hoy se juega bingo. Tenía un graderío para subir a él. En la parte baja había un callejón que lo llevaba a uno al Amate, allí se salía a un tanque que estaba frente al fuerte San José, por allí estaba la otra entrada al Calvario, sólo que sin gradas. La estación ya existía, en la parte de atrás estaba Gerona.

En la plaza de armas estaba Colón y a un lado estaba el kiosko donde la banda tocaba en las noches. Cerca del Portal del Señor estaba un edificio de madera llamado el Orfeón, allí las escuelas iban a practicar el canto cuando se acercaba una festividad. Para el quince de septiembre era muy alegre; el catorce se pedía a los niños para el día siguiente a las cinco de la mañana, con sus uniformes que era azul de lona y una franja blanca en medio del pantalón, con gorra y armas de madera; ya en la escuela les daban desayuno: tamal y café. Se desfilaba hacia el templo, toda la calle real estaba adornada con banderas y flecos. El edificio de las cien puertas estaba en el palacio; en la parte de atrás de quinta a la calle del Incienso estaba la Dirección de Policía. Estaba también la Colonia China pues había un arco que era, lo que lo

distinguía. Siguiendo con las fiestas de aquel tiempo, le diré que el templo de Minerva llegaba el desfile, al fondo había una enorme cipresalada, cada árbol tenía un número que correspondía a la escuela. Allí se juntaban las aguas gaseosas y los lonch que consistía en bolsas con naranjas, bocadillos y pan con carne. En el templo estaba Cabrera con su mujer, los escueleros pasaban a saludarlo, y les regalaba un peso. Luego se organizaba el desfile de retorno a las escuelas de cada quien'. (Inf. 10)

4.d Versión número cuatro

El Gallito y descripción de la ciudad

"En la cuarta avenida y catorce calle estaba la oficina de la ladrillera y había en el techo un gallito de lata, y cuando querían llamar a los caporales, sólo le daban vuelta y allí llegaban; en la sexta avenida pasaba una línea donde pasaban los cumbos que llevaban el barro para hacer el ladrillo de barro; atrás en la orilla del barranco habían muchos cipresales. En 1928 Chacón compró la finca para lotificar y Alfredo Alarcón los organizara y los distribuyera; antes de eso los niños iban a jugar a los campos; la mayor parte de gente llegó de la Recolección, pues de allí era don Alfredo. Eso allá por 1920 ó 1930; las calles eran de tierra hasta 1941; hasta Martín Prado Vélez empezó a urbanizar y lo terminó Lizarralde; ambos alcaldes, pero ya no me acuerdo en qué años. El agua se iba a traer a la Avenida Elena, al chorro que allí había; en mil novecientos treinta y dos se introdujo el agua; la luz era de candil y candela; la introdujo Martín Prado; se hizo lo posible porque se pusiera un foco en cada esquina; pero la Municipalidad no quiso pues el vecindario no podía pagar el impuesto; se puso, pues, uno cada dos cuadras. La fábrica se llamaba del Gallito, y una pared lo separaba de la calle, que corría desde la trece hasta el cementerio en esa calle, había un gran portón en la catorce calle, entrada de la finca, casi todo eran cipresales, los hornos estaban en la diecisiete calle, en la quince calle había un tanque de como de sesenta lavaderos; allí se pagaba para lavar. La Avenida Elena está en su sitio desde hace años, queda desde la calle de la Barranca y era bordeada por cushales inmensos que se tocaban unos con otros; dejando la avenida en medio, que era llena de tierra; una tierra tan fina tan fina que hacía mal cuando estaba uno malo de la garganta; había casi un pie; y además era muy oscura.

Por ese entonces los alimentos se iban a traer a pie, hasta el mercado central; los tranvías eran unos carretones tirados por dos mulas; en la esquina de San Sebastián y calle de la Escuela Politécnica le enganchaban otras bestias para subir esa cuesta, sino no subía y se les escapaba; una vía tomaba por la calle del Cementerio hasta el portón del cementerio, era el que venía del parque;

luego vinieron los eléctricos; frente a la penitenciaría tenía su estacionamiento la máquina de Cobil; los tranvías se dirigían a su estación que estaba por la avenida de los Arboles y callejón Luna; el hipódromo estaba igual que ahora, eran sólo llanos y solito el templo estaba; para las minervas les daban a los niños armas de palo que a la larga pesaban. Me acuerdo que la Casa de Moneda tenía en las ventanas unos resbaladeros; allí jugaban los niños, y en donde hoy está el edificio Bolaños había un Monte de Piedad; lo que más se jugaba en aquellos tiempos entre los güiros era el trompo y Don Pancho las Mulas, éste consistía en que se hacía una rueda con todos agarrados de las manos, en medio había un niño: Don Pancho, lo tenían que sacar, mas no se podía acercar pues todos los de la rueda le pegaban, esas eran las mulas que no lo dejaban entrar. Se jugaba también arranca cebollas, veinte pasos, y muchos otros, los sábados los patojos iban a traer agua a las alcantarillas y a repartir ropa de las casas grandes. A mí me mandaban al Mesón de San Agustín que era de la señora Jesús Espinoza, y me gustaba ir porque me daba muchos dulces: canillitas de leche, bolitas de miel y de morro.

La Barranca era un río donde iban a lavar las lavanderas. Al nomás bajar en la calle de la Barranca, que así se llama la sexta calle, a mano izquierda había un lugar llamado pozo, estaba en alto; era un nacimiento de agua, allí las lavanderas tenían sus lavaderos. Ellas salían a trabajar a las cuatro de la mañana de su casa con su ropa y su almuerzo y se regresaban hasta las ocho de la noche. Siempre habían líos allí; sucedía que se peleaban, entonces, a veces veía usted subir un niño a avisar a don Eulalio Muñoz, comisionado de la Avenida Elena, que habían matados, y esto pasaba a cada momento. Más abajo estaba Lo de Bran, allí estaban los baños de los Padres que eran dos tanques de agua cristalina, nacida allí. La calle real era empedrada; y el centenario era un edificio de cartón que estaba donde hoy está la Concha acústica; lo quemaron para un Viernes de Dolores, en 1923 ó 1924, no muy me acuerdo, pero fue a eso de las cinco y cinco de la tarde, en medio de los parques había un reloj que se paró a esa hora, por eso me acuerdo. Colón estaba al poniente, el parque tenía sus jardines; la avenida Elena se llamaba Avenida Elena, en honor a una hermana de Caridad, Sor Elena; Barrios la persiguió mucho y ella huyó a la Antigua; el mismo Barrios ordenó que se le pusiera así a la calle ésta. Por el mercado de la Presidenta la calle que da a la primera avenida se le llamaba de los Cachos, porque allí vivían muchas personas que hacían cholojos o chorizos. Los cachos de las bestias los colocaban en las paredes. Los días de Corpus eran muy alegres; se vendían chuchitos, quesitos, rosarios de tusa en el atrio de las iglesias, y en cada casa se hacían altares. En la Avenida Elena y calle de la Barranca había un cerro, adentro estaban las viviendas, y más abajo estaba la finca el Rosario. Las cinco calles tomaban el nombre de el Boquerón; allí estaba una enorme pila que servía para lavar.

La Noche Buena era más que alegre; se hacía nacimiento con hoja de pacaya, pie-de-gallo, manzanilla y frutas, y se iba a la misa de gallo y después se comía el tamal". (Inf. 11)

Análisis de las versiones 4.a, 4.b, 4.c y 4.d

En estas cuatro versiones que sobre la ciudad de Guatemala he presentado se describe con detalle la urbe, sus barrios, el nombre de sus calles, el ambiente socio-cultural que en ella se respiraba, que casi podría afirmar que es uniforme a excepción de la versión número cuatro, donde hay una minuciosísima descripción de uno de los barrios más antiguos y proletarios, en sus orígenes, de la Nueva Guatemala de la Asunción. Puede también descubrirse nombres, fechas exactas, lugares de referencia que permiten cotejarse con otras fuentes escritas y orales.

Es interesante las analogías que se establecen entre las cuatro versiones en relación a los medios de transporte y a los servicios públicos de la ciudad en aquellos años.

Las formas de trabajo y abastecimiento de la ciudad también las exponen las versiones orales con precisión: los marraneros, los destazadores. Las formas de trabajo: las lavanderas de la Barranca.

Todas estas correlaciones, el ambiente provinciano de la ciudad que hasta hace poco respiraba la ciudad de Guatemala, está retratado de la mejor manera en estas versiones orales.

5. Otras versiones orales de la ciudad de Guatemala

Para épocas más recientes, se pueden analizar las siguientes dos versiones tomadas de la tradición oral.

La versión número cinco 'a' puede ubicarse aproximadamente entre las décadas de 1930 y 1950, en tanto que la versión número cinco 'b' da un esbozo bastante amplio de lo que era el ambiente musical en la ciudad de Guatemala entre 1890 a 1917.

5.a El Rastro de ganado mayor

"Allí se destazaba a los toros; quedaba por el barrio de San Gaspar, llegaban a él por tierra o por ferrocarril; si era por tierra, pasaba por las calles en avalancha, por lo que se avisaba a la gente por medio de un cuerno, la línea del tren entraba a las puertas del rastro.

Estando adentro se les llevaba a cuartos con techos; en la madrugada a eso de las dos llegaban los destazadores, los rastreños, llevaban a los toros a un lugar apropiado y les quitaban la venota de la cabeza con el cuchillo; en eso usted, días o más gentes estaban listos para atajar con sus vasos el chorro de sangre que salía para tomar, como leche.

Muertos los toros los pelaban subidos en una polea; luego los abrían y les sacaban los intestinos. A veces los desgraciados rastreños cometían la cabronada y destazaban vacas preñadas, el temerito lo escondían o regalaban a las gentes, los que lo hacían pasar por carne de cabrito. La carne de vaca era escondida pues era prohibido. Habían inmensos tanques donde se lavaba la carne de la panza, al estar bien limpia se repartía entre la gente que hacía cholojo. Luego la carne se llevaba en carretas tiradas por mulas a todas las carnicerías.

Todo esto se hacía todos los días del año menos el jueves santo y el treinta y uno de diciembre.

No sé que daba estar por allí porque por el aire se oía el bramar de los toros. A veces se volvía divertido porque el toro se salía y era jodido porque eran bravos. Una tarde iba a salir el resado de Santa Cecilia cuando se salieron llenando de susto a todos que salieron en pura carrera dándole caravuelas a la Virgen mientras corrían para esconderse.

Cada destazador tenía su matadero, que era un cuarto pequeño con cuatro poleas; allí había un tronco donde se amarraba el toro. Entre estos estaban los Valdez, los Cerdón, los Berges. Cada abastecedor tenía una garita en dirección de su matadero en el centro del patio del rastro que estaba rodeado de baranda de hierro. Entoce allí se instalaba él y su secretario que llevaba la cuenta de las reses. Habían seis hombres que lavaban los mataderos dejándolos bien limpios.

Entre los destazadores habían de pagar a esos patojos; además habían otros dos que ahuyentaban con palos a los sopilotes que llegaban a molestar. Los mataderos eran de piedra laja divididos por pared de calicanto. Tenían una zanja donde corría la sangre hacia los desagües situados por allí por donde hoy está el Centro de Rehabilitación del IGSS, se llamaba a esa finca 'Lo de Robesno', el dueño lo dejaba pasar porque sembraba maicillo". (Inf. 12)

Análisis de la versión 5.a

La versión proporciona en forma muy detallada el desarrollo de un

medio de abastecimiento tan importante como lo es la carne, así como su procesamiento y todas las implicaciones que tiene. Esta versión tiene un valor particular para el historiador.

El ambiente social no puede estar mejor descrito: la situación de clase de las personas destazadoras, cuyos nombres se consignan; la de los que recogían los despojos para fabricar las comidas populares. La mecanización y el detalle en la descripción de los mataderos y las instalaciones del rastro mayor; proporciona además una idea bastante completa de la vida en esa época. El historiador, pues, cuenta acá con datos que le pueden dar muchas luces si los analiza en conjunto con otras narraciones orales y otras fuentes históricas.

5.b El Teatro Colón y la música en la ciudad de Guatemala

"Vino a él un hombre sin brazos, y utilizaba para todo sus piernas. Sus dedos eran más largos y con el jugaba cartas, disparaba pistolas, abría aguas y muchas otras cosas más.

El Teatro tenía platea, palco alto, palco bajo; la tribuna baja era la presidencial. La segunda tribuna y la tercera quedaban pegadito con la galería. Del centro colgaba una inmensa araña de cristal; atrás de los palcos había un corredor muy bonito; además había un gran salón de descanso, lujosísimos con grandes tremoles y cortinajes; para las funciones las mujeres iban de vestido largo y escotado; los hombres debían por lo menos ir vestidos de negro. Había un aire de elegancia.

Los cortinajes eran de plush rojo. El escenario tendría de treinta a doce varas de frente por veinte a veintiocho de ancho, atrás habían unas fuentes con agua que servían para reflejar la acústica que era muy buena. El hoyo de la orquesta no era muy hondo; los músicos miraban la escena y el público también. Las funciones empezaban a las nueve de la noche; pero había tardes que empezaba a las cuatro de la tarde.

Las sarsuelas y operetas que se tocaban eran muchas: gigantes y cabezones, la Viuda Alegre, el Rey que Rabió y otras más. Por ese entonces el ambiente musical era muy bueno para un músico. Se podía vivir muy bien de su trabajo que no faltaba, en teatros, iglesias, bailes. En todo había música. Entonces sí lo apreciaban a uno, no como hoy que se muere de hambre. En las iglesias había armonio; algunas tenían órgano como la Catedral, Capuchinas, la Merced.

La orquesta del Teatro no era como hoy; los músicos estaban dispersos; cuando se les necesitaba un patojo los iba a buscar.

¡Ah, si usted hubiéra visto los camerinos del Colón! , de dos metros de largo, comodísimos; a la derecha los hombres; al lado izquierdo las mujeres.

Y la forma del Teatro: su capitel triangular sostenido por columnas; se llegaba por un graderío de loza. Alrededor habían sembrados muchos árboles; enfrente del Teatro había una rotonda de agua, en medio estaba Colón. A los lados habían dos, pero más pequeñas; su tamaño sería de cuatro metros; la baranda que lo rodeaba era de calicanto. Las puertas eran de hierro; se llegaba a él en Landós y Victorias que eran abiertas y tiradas por grandes caballos. ¡Ah... el Colón!, ...no merecía ser botado, pues con los terremotos, se le pudo reparar, pero en fin así es la política; los utensilios del Teatro se los robaron, lo mismo que sus láminas alemanas.

La Compañía Lombardi trajo en aquellos tiempos un violín concertino muy bueno; presentaron Fausto, Aída, Lucía: aquí en el delirio se lució tanto el flautista de Guatemala, Agustín Campos que la prima dona lo felicitó emocionada. La entrada costaba entre cinco y diez pesos; las compañías tenían subvenciones del gobierno.

Cuando venía compañía se estaba en Guatemala un par de meses; habían dos temporadas, una temporada grande y una chica; la grande empezaba en enero o febrero; la chica en noviembre o diciembre. Además de la opera se presentaban conciertos, a veces a beneficencias. Yo creo que el Colón fue el mejor de Centro América. Abajo de la orquesta y el escenario habían piletas con agua; las butacas de tribuna eran de terciopelo y los palcos también; las de platea eran de madera y hierro, como las del Variedades; como habían sillas numeradas para entrar a ellas se entraba por el centro; a los palcos por atrás, y a la galería por la puerta que daba a la calle de Mercaderes. Habían más puertas, por la calle del Seminario entraban los artistas. A uno como músico le iba bastante bien con el trabajo de iglesia, alrededor del teatro había muchas casas, enfrente quedaba el hotel España; las calles de por allí y en la mayor parte de la ciudad eran empedradas. Pero todo terminó. Después del terremoto el ambiente decayó mucho para el músico y para todos, ¡malhaya sea! (Inf. 13)

Análisis de la versión 5,b

Esta es una de las versiones orales más útiles para el historiador de la música y el arte en general en Guatemala, a finales del siglo XIX y principios

del XX. Reporta datos muy útiles: descripción detallada del Teatro Colón, el mejor que ha tenido Guatemala a juicio de los entendidos, de su estructura interior y exterior; describe las clases sociales que asistían a dichas representaciones, y las obras que en ese proscenio se representaron durante tanto tiempo, antes de los terremotos de 1917-18. Da también una idea del movimiento musical de la época, de la importancia que tenía, ya que se representaron óperas del calibre del Fausto de Gounod y de Aída de José Verdi.

Habla también del status y el rol de músicos en la sociedad del momento. Describe una época que no ha sido abordada por el historiador en Guatemala: La Historia de la Música, y de las construcciones dedicadas a este arte. A su vez, se infiere el grado de perfección a que habían llegado los músicos guatemaltecos por ese entonces.

Por las pocas versiones presentadas, puede avalarse la serie de datos útiles al historiador, cuando éste las sabe buscar e interpretar.

Debo insistir que dichas versiones son ejemplos fragmentados de la historia folklórica de Guatemala. Mi objetivo al transcribirla ha sido el de hacer un llamado de atención sobre su importancia como fuente histórica.

Recapitulando sobre lo hasta aquí expuesto, puedo afirmar que el aporte de la historia folklórica y de la historia popular a la Historia Nacional es de mucha significación, porque proporciona una visión del hecho histórico que no aparece consignada en la fuente escrita. Es preciso, por tanto, que el historiador moderno recurra a ella y le extraiga buen fruto.

3.2.2.2.3.1.2.3. *Teatro Folklórico*

Dentro del folklore literario cabe destacar la importancia de las formas dramáticas tradicionales, como uno de los fenómenos que mejor revelan las condiciones socio-económicas, históricas y culturales de un pueblo.

Por ejemplo, en Argentina, al sur del continente americano, perviven dramas populares de la antigüedad. Así lo confirma la fiesta de Sumamao en la provincia de Santiago del Estero (Canal Feijóo, 1951: 137-167). Pieza dramática mímica es, según Bernardo Canal Feijóo, "La más singular, quizá, tanto por sus aspectos de forma como profundos sentidos que encierra; y también por el misterio de su supervivencia en el presente, en que ya han periclitado los motivos que debió tener en su —notoriamente— bien lejano origen" (Ibid.: 137).

El valor de este drama argentino estriba en que en su estructura subsisten resabios de viejos ritos agrícolas aborígenes, precolombinos, los

cuales estudiados a la luz de la investigación histórica aportan datos novedosos, ya que, como acota Canal Feijóo, cada uno de los personajes tienen evidente simbolismo etnográfico e histórico (Ibid.: 139).

Otras obras dramáticas argentinas tienen ese mismo carácter. Isabel Aretz habla de los autos sacramentales que se escenifican en algunas provincias de su país para la época de Navidad y la fiesta de Reyes, y cuyos antecedentes son muy lejanos, sobre todo en la música, de "indudable filiación europea antigua" (Aretz, 1954: 114 y 119).

Por otra parte, debo subrayar que los autos sacramentales medievales de los siglos europeos XV y XVI, fueron traídos a América y utilizados por los curas doctrineros para inculcar a la población autóctona los dogmas de la religión católica (Canal Feijóo, 1951: 162). Enseñado y adaptado a las realidades que se le presentaba, este teatro primitivo europeo evolucionó en América en dos formas fundamentales: una que seguía firmemente la vieja trama de los autos impuestos, y otra constituida por las piezas que se derivaron de las enseñadas, adquiriendo pronto características propias al ser reinterpretados e incorporados a su patrimonio por los distintos pueblos del continente.

Estos autos sacramentales vinculados estrechamente con las obras dramáticas precoloniales de los pueblos de alta cultura del Nuevo Mundo, dieron origen a nuestro actual teatro folklórico.

En el área andina es posible hallar dramas de alta calidad donde se entrelazan la tradición occidental y la indígena de la preconquista española.

Entre los primeros se tiene, por ejemplo, la celebración de la Fiesta de los Reyes en el poblado de Quisapincha, provincia de Tungurahua, Ecuador, durante la cual se desarrolló un auto sacramental de grandes proporciones que encarna a Herodes, los reyes magos y la adoración del Niño Dios. Su nombre "historia" y se representa desde tiempos inmemoriales en Ecuador. La calidad literaria del texto y la elocuencia del drama en sí, dan una idea de su vigencia y de las readaptaciones y transformaciones sufridas a lo largo de los años (Houser, 1969).

En cuanto a dramas de carácter precolonial, pueden observarse en la Provincia de Imbabura, área de Otavalo en Ecuador; y en el Perú, el mejor ejemplo son las danzas-dramas derivadas o semejantes al *Ollantay*.

Especialmente estas últimas proporcionan un material valioso para el estudio de la historia de ambos países andinos.

Asimismo en Venezuela existen ciertas representaciones dramáticas que pueden ser útiles al historiador, por representar escenas propias del pueblo y cubrir todo un problema social en sus parlamentos. Es el caso del *Pájaro Guarandol* y el *Carite* (Domínguez y Salazar Quijada, 1969: 201-220).

En Mesoamérica, por otra parte, el teatro ha tenido plena vigencia desde tiempos prehispánicos. En México las representaciones dramáticas hunden sus huellas en el mundo Náhuatl. Fernando Horcasitas lo demuestra al transcribir las referencias a piezas de carácter dramático del México antiguo, que los cronistas europeos consignaron en sus tratados (Horcasitas, 1974: 33-45).

Así también, y con base en exégesis de textos poéticos de carácter prehispánico, Angel María Garibay y Miguel León-Portilla han podido descubrir textos de dramas precortesianos. Según este último autor, las representaciones abordaban temas religiosos, profanos y mitológicos (en *Ibid.*: 45). Por su parte Horcasitas agrega que en estas colecciones existen además posibles obras dramáticas que tratan de eventos semi-históricos de la época prehispánica (*Ibid.*). Gran parte de este teatro resistió el embate evangelista destructor de los frailes doctrineros, y se encuentra actualmente refugiado en muchas de las danzas-dramas populares mexicanas.

Por tanto, es necesario examinar dichas danzas-dramas para explorar los elementos históricos americanos que aún perduran.

Al igual que en el área andina, el teatro evangelizador derivado de los autos sacramentales medievales, fue utilizado también como medio catequizador en México y el resto de Mesoamérica.

Stanley Robe recuerda que las primeras representaciones de estas obras se efectuaron apenas iniciada la colonización española. Fray Toribio Motolinía menciona algunas de las obras representadas en Tlaxcala en varias ocasiones entre 1538 y 1539: *La caída de nuestros primeros padres* (en náhuatl) y *la Conquista de Jerusalem y El sacrificio de Abraham* (Robe, 1954: 7). Según el autor algunas de las mismas se siguen representando con las transformaciones que el tiempo y el pueblo les ha impuesto.

Por otra parte las variantes del teatro folklórico mexicano, como los coloquios de pastores o pastorelas (Robe, 1954), los autos, entremeses y loas que menciona Horcasitas (1974: 175-596), y el auto sacramental de Calderón de la Barca traducido al náhuatl, que Hunter estudia con detenimiento (1961), son una muestra de su importancia y de las posibilidades de su aprovechamiento desde el punto de vista del historiador.

Juan B. Rael ha señalado con claridad las fuentes de origen hispánico e indígena de dicho teatro, así como las transformaciones y readaptaciones que los autos de pastores, tan comunes en México para la época de Navidad, han sufrido a lo largo de su historia (Rael, 1965: 312-319).

Debo subrayar otra vez, que este tipo de teatro no es una repetición, simple y mecánica, de los patrones enseñados por los conquistadores, sino,

como lo demuestran los estudios citados, sobre todo el de Raél, reinterpretación del pueblo a lo largo de los muchos siglos transcurridos y de las generaciones que lo han representado; por lo que una serie de elementos genuinos de los pueblos americanos se han incorporado a su estructura esencial. Porque, es debido a dichas reinterpretaciones que estos aspectos históricos se han conservado. De ahí su importancia para el tema que estoy tratando.

Ahora bien, en relación a Guatemala, puede afirmarse que desde la época precolonial, el teatro ha tenido una vigorosa importancia, aunque las más de las veces, el diálogo se combina con la danza y la música, tal es el caso del baile del venado, de la culebra, del torito y otros, de los cuales ya hablé en otra parte de este estudio. Sin embargo, el drama de carácter puramente prehispánico en tierras guatemaltecas es el *Rabinal Achí* (Anónimo, 1953), el cual, según René Acuña "es en esencia un baile-drama de carácter folklórico, cuyo contenido nadie ha vacilado en calificar de histórico"; aunque recientemente se "ha empezado a insinuar la idea que se trate de una pieza ritual relacionada, según algunos, con la fertilidad y el agua, y según otros, con las fiestas que en México los aztecas llamaban *Tlacaxipehualiztli*" (Acuña, 1975: 77-78). El *Rabinal Achí*, además de este carácter histórico y mitológico que se le atribuye, es una obra "completamente irrepresentable desde el punto de vista teatral europeo, ya por la longitud de sus diálogos, ya porque le falta coordinación y equilibrio entre la acción, el tiempo y la palabra dramática" (Ibid.: 77).

Con las variantes correspondientes a su tiempo histórico incorporado y con algunas interrupciones, el *Rabinal Achí* se sigue bailando en el pueblo de Rabinal, Baja Verapaz. En relación a la música de este drama, Rodríguez Rouanet opina que ha variado, pero que básicamente es la misma que transcribió Brasseur de Bourbourg en el siglo XIX (Rodríguez Rouanet, 1962). Lo mismo puede decirse acerca de los trajes y el manuscrito original básico.

La última representación del *Rabinal Achí* que me fue posible presenciar, se llevó a cabo en 1974.

Esta pieza no sólo es valiosa por su carácter literario y dramático, sino por su valor histórico, ya que en ella se reflejan conflictos y guerras entre los señoríos Quiché y Rabinal, acción que me sitúa históricamente alrededor del siglo XV. Pero no sólo el *Rabinal Achí* tiene importancia como teatro popular en Guatemala; perviven otras danzas-dramas como las ya mencionadas que tienen evidente carácter prehispánico.

En cuanto al teatro de ascendencia europea, en Guatemala se encuentran muy arraigados los sainetes, entremeses y las loas, este último

género derivado de los autos sacramentales medievales (Mejía Ruiz, 1972: 164); que se inició en España, según Correa y Canon, hacia finales del siglo XVI, y que evolucionó hasta incorporarse a nuestra tradición en el siglo XIX (Correa y Canon, 1961: 14).

La loa es una pieza dramática, que se representa en muchos pueblos y ciudades de Guatemala en honor a la Inmaculada Virgen de Concepción, de la Virgen de Guadalupe, del Santo Patrono y otras festividades religiosas como el Nacimiento de Cristo y el Corpus Christi.

Además del valor histórico intrínseco y de su carácter literario, la loa es importante porque a lo largo de sus parlamentos salen a relucir problemas sociales e históricos de gran significación para Guatemala, tales como la lucha de clases (pobre-rico, terrateniente-minifundista, pequeño comerciante, señor burgués), la injusticia, la frustración, la discriminación socio-racial, el alcoholismo, etc. (Mejía Ruiz, 1972: 169-170; examínense también los ejemplos de Correa y Canon, 1961: 63-92, así como los originales de loas pertenecientes a las colecciones del Centro de Estudios Folklóricos de la Universidad de San Carlos y de J. Gonzalo Mejía Ruiz).

Los problemas históricos resaltan con el análisis folklórico de los textos, así como en la temática de algunas loas, como la denominada *El Reino de Guatemala contra el Reino de México*, que alude a los problemas entre ambos países por cuestiones de límites en 1882.³³ Al examinar desde el punto de vista literario dichos originales, salen a relucir también asuntos históricos y más aún, cuando se toma en cuenta el contexto social en que se desarrolla el drama.

Estudios de esta naturaleza lleva a cabo el Centro de Estudios Folklóricos de la Universidad de San Carlos de Guatemala en Ciudad Vieja, departamento de Sacatepéquez, y en los barrios populares de la ciudad de Guatemala. Aunque los resultados son todavía muy preliminares, sí puede llegarse a una conclusión: el teatro folklórico guatemalteco en sus diferentes manifestaciones, puede ser una fecunda fuente de información para el estudio de la historia nacional.

3.2.2.2.3.2 *Folklore musical*

No pretendo en tan poco espacio establecer las relaciones existentes entre la historia y la etnomusicología³⁴. Esta sería tarea propia de un prolijo estudio. Quiero únicamente llamar la atención sobre la significación que el examen de la música de tradición oral puede tener para la historia de los países americanos. Siendo la música de tradición oral patrimonio de las clases

populares, una serie de elementos históricos que le atañen permanece inmersa en ella; es por eso que los análisis etnomusicológicos y organológicos permiten establecer las fases históricas de la cultura tradicional de estos pueblos. Un ejemplo muy interesante es el análisis fenomenológico que Luis Felipe Ramón y Rivera hace de la etnomúsica latinoamericana (Ramón y Rivera, 1975). Este autor pone en evidencia las distintas raíces que perduran en la música latinoamericana, así como la cualidad de los aportes autóctonos americanos, los africanos, los europeos y los de otras culturas a la historia de la música y la cultura del Nuevo Mundo.

En la Argentina, Carlos Vega ha trazado a la perfección la historia de la formación de la cultura musical sureña. Isabel Aretz, por su parte, estableció para su país los diferentes núcleos musicales, uno mestizo y criollo, otro indígena de raíz incásica y un tercero también indígena, pero de raíz andina (Aretz, 1952: 29), los cuales responden a una geografía precisa y a causas histórico-sociales particulares.

La autora explica cómo en la música de tradición oral argentina pervive, en la provincia de Jujuy, la escala precolonial pentatónica, "usufructuada antaño por todos los pueblos sujetos a los Incas" (Ibid.: 31). Asimismo puntualiza la permanencia de escalas antiguas, con semitonos, que pertenecen a viejos modos musicales europeos (Ibid.).

El folklore musical uruguayo, de acuerdo a Lauro Ayestarán, tiene muchas vertientes históricas, entre las que se cuenta el cancionero europeo antiguo, que sobrevive en el folklore infantil, y las danzas dramáticas de los esclavos africanos que se convirtieron en el Candomble en el transcurso del siglo XIX, y hoy sobrevive en las comparsas de Carnaval de Montevideo (Ayestarán, 1972: 8).

Ayestarán apunta, además, que una de las formas más típicas del folklore musical rural uruguayo es la Payada de Contrapunto, cuyos temas profanos pueden abordar sucesos históricos. Por su parte el payador "tiene evidente prefiguración en los Trovadores de la Edad Media europea, cuyo 'joc-part' tiene gran similitud —como operación poético-musical— en la Payada de Contrapunto" (Ibid.: 10); asimismo la entonación de ciertas oraciones populares como el rosario de cinco misterios, "proviene del canto religioso popular ibérico de los siglos XV y XVI, y por momentos alcanza un fuerte carácter dramático" (Ibid.: 11). Ayestarán anota también que la influencia indígena en el folklore musical de su país es evidente, aunque falten los estudios que permitan precisar dicho influjo, sobre todo el tupi-guaraní, que penetró en el siglo XVIII en la región uruguaya (Ibid.: 7). De manera que a través del análisis histórico del folklore musical, es posible

reconstruir gran parte de la historia del arte musical occidental, dado que, tanto en Uruguay como en toda América, permanece una serie de fenómenos musicales que ya han desaparecido en el Viejo Mundo, por lo que constituyen una fuente valiosa para conocer este rico patrimonio cultural.

En cuanto a Colombia, Guillermo Abadía ha estudiado ochenta y siete melodías autóctonas indígenas, las cuales, en su opinión, "tiene una enorme importancia porque representan expresiones vivas actuales de nuestro folklore musical autóctono. Son formas originarias, primitivas (sic), que constituyen la raíz misma de nuestra propia música" (Abadía, 1970: 63). En relación con la corriente de tradición europea, Abadía sostiene que la música colombiana es mestiza, porque "son los aires musicales característicos de las cuatro zonas regionales en sus diversos sectores y representan expresiones que conjugan melodías y ritmos indígenas con los de ancestro europeo o con los de la música negra africana" (Ibid.: 83). Luego agrega: "Además, las tonadas que pertenecen a supervivencias hispánicas de la época de la conquista y la colonia, algunas de ellas incorporadas a los cancioneros de atavismo español, otras destinadas al acompañamiento de danzas coloniales" (Ibid.: 84). Por otra parte, el Bambuco, uno de los bailes folklóricos más importantes de Colombia, "conjugan las melodías de tradición indígena a ritmos varios, entre ellos muy posiblemente los vascos según investigaciones de musicólogos. El atavismo indígena de las melodías del Bambuco resulta fácil de descubrir, preferentemente, en los bambucos del sur del país" (Ibid.: 84-85).

Los recientes análisis etnomusicológicos del folklore colombiano han puesto de manifiesto su positiva contribución al estudio de la historia nacional de Colombia, y en particular, al conocimiento de la auténtica música de esta tierra de Bolívar, Santander y Nariño.^{3 5}

En Venezuela los estudios etnomusicológicos están alcanzando en la actualidad su plena madurez. Así lo atestiguan los trabajos de Isabel Aretz, Luis Felipe Ramón y Rivera y otros científicos de la música congregados alrededor de INIDEF.

Según Isabel Aretz la formación histórica de la música oral venezolana se plasma en música de origen indígena, negra y europea, de corte muy antiguo, de tiempos de la colonia y la conquista, lo cual ha dado lugar a la formación de una música tradicional particular, de gran riqueza, diferente a las de las naciones vecinas (Aretz, 1972: 140).

Ramón y Rivera, por su parte, al llevar a cabo un detenido análisis de la música folklórica criolla de Venezuela, realza sus peculiaridades y su difusión. En su trabajo muestra la existencia de la Fulía en los campos

venezolanos (Ramón y Rivera, 1969: 48-53), resabio de las folías hispánicas del siglo XVI, así como de los Tonos de Velorio (Ibid.: 42-48), maravillosa supervivencia de la antigua polifonía medieval a capella. En cuanto a la música afro-venezolana, Ramón y Rivera ha establecido sus posibles orígenes y conexiones con el Africa negra, así como su fijación, transformación y actual vigencia en Venezuela (Ramón y Rivera, 1971).

El análisis de los instrumentos musicales puede también contribuir a esclarecer mucho de la herencia cultural venezolana. Isabel Aretz hace acopio de detalle cuando analiza cada uno de los instrumentos musicales folklóricos, poniendo en evidencia su raíz europea, africana o indígena. Asimismo habla de la vigencia de instrumentos musicales que en Europa ya han desaparecido y en Venezuela cumplen una función precisa, si bien aparecen con nombres criollos. Es el caso de la zambomba española (furruco), el antiguo laúd (llamado bandola en el agro venezolano) y otros instrumentos (Aretz, 1976).

Con el aporte de estos estudios, el historiador venezolano puede hallar valiosas pistas para explicarse muchas de las peculiaridades de la historia de su país.

En relación a las áreas andina y mesoamericana, regiones de alta cultura en el Nuevo Mundo, hay que subrayar que en ambas se encuentran música tanto de origen indígena como europea y de otras latitudes.

En el caso de Mesoamérica estas dos raíces tienen un gran vigor. Samuel Martí ha demostrado la existencia de la música precortesiana, su importancia y su actual permanencia (Martí, 1961).

Asimismo los estudios de Vicente T. Mendoza ayudan a establecer no sólo la música precolonial, sino también la evolución, transformación, reinterpretación y posterior fusión de la música aportada por los españoles con las formas musicales mexicanas.

Vicente T. Mendoza demuestra, en cuanto a ésta última, que la música tradicional española entró en México con los ministriles y tañedores de instrumentos, junto con los conquistadores y evangelizadores, teniendo su apogeo en el siglo XVII. Pero advierte que no todo fue copia o calco de un molde invariable. Esta música española ha sido adaptada y transformada por el pueblo, y así vive hoy en constante cambio, convertida en la expresión más pura del alma mexicana (Mendoza, 1953).

En cuanto a Guatemala, los estudios etnomusicológicos son muy limitados. Prácticamente no existen.

Sin embargo, por lo poco que se ha hecho, se ha demostrado la vigencia de una amalgama de músicas tanto de origen prehispánico como europeo y una pequeña vertiente de música africana (O'Brien, s/f).

Linda O'Brien, en su profundo estudio sobre la música de tradición oral de los indios Tzutuhíles de Santiago Atitlán (O'Brien, 1975), pone en evidencia muchos principios novedosos tanto para la etnomusicología como para la historia de Guatemala.

En primer lugar, se ha repetido con insistencia que el indio guatemalteco no canta. El análisis de O'Brien sobre las canciones de la faz de la tierra o canciones del Nahual, cantadas en idioma tzutuhíl y acompañadas por guitarra, sobre textos rituales, prueban lo falso de dicha aseveración. Por otra parte, la autora pone de manifiesto la pervivencia de antiguos ritos prehispánicos inmersos en los textos de las canciones y en la música misma. Muchos de los cuales reproducen hechos históricos, sagrados y legendarios, hasta ahora desconocidos (O'Brien, 1975: 55-67, 88-91, 111-114, 127-132, 167-172, 181-186, 232-241).

Linda O'Brien estudia también la forma en que ha funcionado el sincretismo religioso en Santiago Atitlán, y cómo, a pesar de la evangelización, es posible hoy reconocer ritos y mitos de indudable filiación precolombina (Ibid.: 136-150).

Por otro lado, a pesar de que esta música se toca en un instrumento occidental —la guitarra— éste no es más que el vehículo transmisor de elementos propios de la vida indígena.

En cuanto al controvertido origen de la marimba guatemalteca, hay que admitir que su origen es africano (Chenoweth, 1964). Este hecho ha sido ya suficientemente probado por eminentes etnomusicólogos, por lo que no voy a entrar a discutirlo. En mi opinión, la importancia de dicho instrumento estriba en que ha sido incorporado al patrimonio del indígena guatemalteco con tanta fuerza que en la actualidad es la viva voz de su alegría y su miseria. ¿Cuándo y cómo llegó la marimba a Guatemala? ¿Cómo y en qué circunstancias fue adoptada por los indígenas? He aquí algunas de las interrogantes que los historiadores debiesen desentrañar.

En cuanto a la música de corte occidental en Guatemala, Liset Paret-Limardo anota que el violín, llamado rabel en varios lugares de las Verapaces, en su construcción es de "inspiración medieval, (y) recuerda el rabab clásico de los turcos y el rabel de los panameños y chilenos, siendo como este último una herencia de la colonización europea" (Paret-Limardo, 1962: 10). Hay que indicar, además, que la forma de ejecución rememora a los antiguos instrumentistas medievales: el violín apoyado en el pecho del músico y no sobre el hombro.

Por tanto, el folklore musical de Guatemala es un evidente desafío a los historiadores, etnomusicólogos y folklorólogos. Su aporte puede hacer variar los conceptos que hasta hoy se defienden en nuestra historiografía.

En conclusión, a través del estudio con sentido histórico de la música de tradición oral americana, es posible la formación de cancioneros como los elaborados por Carlos Vega, Lauro Ayestarán e Isabel Aretz, que permiten establecer la presencia y dispersión de una herencia cultural en una geografía determinada. Permite, además, un mejor conocimiento del hombre americano en su pasado y en su presente.

3.2.2.2.3.3 *Folklore mágico-religioso*

La magia y la religión abarcan un vasto campo dentro de la ciencia del folklore, ya que comprende las expresiones populares más profundas del pensamiento y sentimiento de las clases populares.

La contribución de ambas puede ser muy fructífera para el estudio del pasado, ya que en ellas se aglutinan elementos folklóricos que corresponden, en la mayoría de los casos, a niveles anteriores al actual desarrollo de un pueblo.

La magia, como ya lo demostró Frazer (1961), conserva aspectos históricos del pueblo que se refieren a épocas pretéritas, sobre todo a etapas míticas de la historia de los pueblos, y cuya constante reactualización por medio de fiestas y rituales mágicos, puede aportar no sólo datos sino puntos de reflexión a un historiador sagaz. Mircea Eliade ha puntualizado la forma en que estos mitos del eterno retorno a la Edad de Oro pueden ser aprovechados por los historiadores, ya que, en su reactivación y puesta en vigencia aparecen, aunque fugazmente, muchos aspectos históricos capaces de ser aprendidos por el estudioso del pasado (Eliade, 1972: 89-96).

Jijena Sánchez y Bruno Jacovella advierten que el estudio de las supersticiones y creencias folklóricas pueden tener significación para el sociólogo, como para el psicólogo y el historiador, porque en ellas se encierran insospechables aspectos de la vida humana en particular y de los pueblos en general (Jijena y Jacovella, 1939: 35-36). Jacovella, por su parte, afirma que la mayor parte de supersticiones en la cultura occidental se remontan al período neolítico (Jacovella, 1959 a: 242).

Por tanto, el análisis de la magia desde el punto de vista del historiador y aún más, del prehistoriador, puede ser útil para establecer la secuencia histórica más antigua de nuestros pueblos, y precisar, sobre todo, las motivaciones de su permanencia.

En cuanto al folklore religioso, Julio Caro Baroja llama la atención para estudiarlo como posible fuente histórica (Caro Baroja, 1968: 347-357).

Según este autor es necesario que los estudios históricos sean tomados

en cuenta en el terreno de la investigación folklórica y antropológica, sobre todo cuando concierne a las costumbres populares que la iglesia católica ha prohibido en el Viejo Mundo por considerarlas paganas, pero que han quedado consignadas prolijamente en archivos eclesiásticos, libros de cofradías y otras fuentes escritas. Apunta el erudito Caro Baroja que aquellas costumbres no son más que resabios de elementos históricos antiquísimos de la cultura occidental (Ibid.: 356), por lo que recomienda el cotejo de dichos archivos con las actuales costumbres populares de carácter religioso, permitiendo así establecer con un alto grado de seguridad, su origen y dispersión (Cfr. Caro Baroja, 1974).

Por otra parte, si se toma en cuenta que en América los aspectos autóctonos se conjugan en un sincretismo asombroso con los aspectos religiosos occidentales, un análisis similar puede arrojar datos muy importantes.

En México, por ejemplo, Virginia Rodríguez Rivera escribió la *Oración de Santa Bárbara*, protectora de las tempestades, en su historia, difusión y dispersión tanto en Europa como en América, logrando arribar a conclusiones que le permiten explicar y comprender el por qué de la devoción de los mexicanos por dicha santa (Rodríguez Rivera, 1967).

Oreste Plath, en Chile, ha patentizado también la importancia que para su país tiene el folklore religioso (Plath, 1966), y la necesidad de ampliar el análisis del mismo, para poder descubrir las motivaciones que mueven al pueblo alrededor de una fe, cualquiera que ésta sea.

Es necesario insistir en que, tanto la magia como los aspectos tradicionales de la religión, deben ser atendidos por el historiador para extraer de ellos información del pasado del pueblo que estudia.

3.2.2.2.3.4 *Conclusión*

Indudablemente que con lo anterior no he agotado suficientemente el tema del folklore espiritual-mental y su contribución al estudio del pasado nacional. Sólo he intentado poner algunos ejemplos evidentes y llamar la atención de los historiadores sobre la importancia que revisten.

Considero que el aporte de la literatura oral y la historia folklórica, ambos géneros de capital significación para el estudio del pasado, son las fuentes donde por antonomasia que resguardan la tradición oral, las fuentes no escritas de la historia del pueblo.

El folklore espiritual-mental es tan vasto y amplio, que desde cualquier punto en que se le analice su aplicación a la historia patria es más que necesaria.

3.2.2.2.4 Consideraciones finales

El tema folklore e historia no está agotado aún. Apenas si empieza a ser abordado. Es necesario, por tanto, volcar el esfuerzo de historiadores y folklorólogos en la tarea de estudiar el hecho histórico en toda su complejidad y en todas sus manifestaciones, tanto escritas como folklóricas.

Asimismo, debo enfatizar que todo análisis histórico que tome en cuenta el aporte de las tradiciones populares, debe ser examinado en conjunto y no desarticulado, ni aislado, ni mucho menos haciendo uso únicamente de escaso y fragmentado material folklórico, que se encuentra a mano. Por ello, para aprovechar de la mejor forma posible la contribución del folklore a la historia, es necesario recopilar metódicamente y en forma sistemática todos los hechos de cultura tradicional oral que se encuentran para un período de la historia nacional determinado, y analizarlos con criterio histórico, es decir, criticadas como fuente histórica, para después llevar a cabo las correspondientes correlaciones y cotejo con otro tipo de fuentes del pasado.

Finalmente, creo que es indispensable la contribución del folklore para el estudio de la historia de los países de la América Latina. Sólo cuando los historiadores y folklorólogos se percaten de la necesidad de aunar sus esfuerzos y contribuyan con estudios objetivos y profundos sobre el pasado de estos pueblos, podrá escribirse una historia más científica que tome en cuenta todas las fuentes, sobre todo las del pueblo, que desde mi punto de vista son tan importantes como el testimonio escrito.

Tomadas así, en su justo valor, las tradiciones populares dejarán de ser un objeto de lucro y se convertirán en un instrumento capaz de coadyuvar en la tarea de entender a las clases populares, las verdaderas protagonistas de la historia.

APENDICE AL CAPITULO 3

LISTA DE INFORMANTES Y DATOS TECNICOS Y SOCIALES

1. Juan Cruz Quiché. Edad: 67 años. Lugar de nacimiento: Santa Lucía Utatlán, Departamento de Sololá. Ocupación: Agricultor, Alcalde Segundo y Mayordomo de la Cofradía del Corpus Christi de Santa Lucía.
2. Antonio Escobar. Edad: 59 años. Ocupación: Carpintero. Barrio de La Ermita. Fecha de investigación: 6 de febrero de 1968. Investigador: Celso A. Lara.

3. Pablo Ruiz. Edad: 61 años. Oficio: Sacristán de la Iglesia de San Sebastián. Barrio San Sebastián. Fecha de investigación: 10. de diciembre de 1967. Investigador: Celso A. Lara.
4. Esther v. de Asturias. Edad: 70 años. Oficio: Lavandera del tanque de la Avenida Elena y 9a. calle, zona 3, Barrio de Santa Catarina. Fecha de investigación: 3 de noviembre de 1967. Investigador: Celso A. Lara.
5. Concepción v. de Tánchez. Edad: 68 años. Oficio: Asuntos Domésticos. Barrio de Santa Catarina. Fecha de investigación: 8 de diciembre de 1967. Investigador: Celso A. Lara.
6. Américo de Paz. Edad: 72 años. Oficio: Repartidor de leche "La Modesta". Barrio de La Candelaria. Fecha de investigación: 17 de enero de 1968. Investigador: Celso A. Lara.
7. Felipe de la Cruz. Edad: 67 años. Actualmente no trabaja. Vive con su hija casada. Barrio de Jocotenango. Fecha de investigación: 15 de enero de 1968. Investigador: Celso A. Lara.
8. Miguel Andrade. Edad: 51 años. Oficio: Panadero. Dueño de la Panadería "El Progreso". Barrio La Parroquia. Fecha de investigación: 12 de febrero de 1968. Investigador: Celso A. Lara.
9. Rodrigo Argueta. Edad: 58 años. Oficio: Zapatero. Barrio La Parroquia. Fecha de la investigación: 7 de mayo de 1969. Investigador: Celso A. Lara.
10. Juan Rosales. Edad: 53 años. Oficio: Lustrador del Parque Centenario, Zona 1, Barrio de la Ermita. Fecha de investigación: 8 de diciembre de 1967. Investigador: Celso A. Lara.
11. Aníbal Carrillo. Edad: 62 años. Oficio: Hojalatero. Barrio de San Gaspar. Fecha de la investigación: 22 de enero de 1968. Investigador: Celso A. Lara.
12. Aída v. de Flores. Edad: 57 años. Ocupación: Asuntos de la casa. Barrio de La Recolectión. Fecha de la investigación: 24 de enero de 1968. Investigador: Celso A. Lara.
13. Daniel Gaitán. Edad: 82 años. Ocupación: Violoncellista jubilado. Perteneció a la Orquesta Sinfónica Nacional. Barrio de La Recolectión. Fecha de la investigación: 22 de diciembre de 1967. Investigador: Celso A. Lara.

NOTA GENERAL:

La técnica empleada fue la entrevista directa y se usó el grabador de cinta magnetofónica como equipo auxiliar. Todas las versiones pueden consultarse en los archivos personales del autor.

NOTAS AL CAPITULO III

- 1 Entre estas ciencias pueden citarse la antropología física, la etnografía y la lingüística.

- 2 Se entiende por microhistoria a la historia local de un pueblo, una región, una ciudad y hasta una aldea remota. Trata de estudiar los hechos históricos más significativos de un lugar durante un lapso determinado. Según Luis Gonzáles, una de las justificaciones de la microhistoria reside en que abarca "la vida integralmente, pues recobra a nivel local la familia, los grupos, el lenguaje, la literatura, el arte, la ciencia, la religión, el bienestar y el malestar, el derecho, el poder, el folklore; esto es, todos los aspectos de la vida humana y aún algunos de la vida natural" (Gonzáles y Gonzáles, 1973: 29).

Por tanto el espacio de que se ocupa la microhistoria es muy limitado: la pequeña ciudad, el villorrio. En cuanto al tiempo, generalmente trata de cubrir desde los orígenes hasta el presente. Toma en cuenta, asimismo, como actores del movimiento histórico a las personas comunes y corrientes, y en relación a las acciones que le preocupan, hay que subrayar que no son nimias ni insignificantes, sino al contrario, las que mayor significación han tenido en el contexto del lugar estudiado. Sin embargo, los análisis microhistóricos, que comprenden problemas de envergadura, como son los de orden económico, social y demográfico, no abandonan la realidad histórica global en que está inmerso el lugar estudiado. Es decir que si se toma un pueblo como base de análisis, debe también tomarse en cuenta los problemas históricos de la nación a la cual pertenece dicho poblado.

Por otra parte, Gonzáles y Gonzáles anota que la microhistoria, además de los documentos, "emplea como testimonios marcas terrestres, aerofotos, construcciones y ajuares, onomásticos, supervivencias y tradición oral" (Ibid.: 43). Y en relación a esta última opina que "quizá únicamente a través de corridos y otros poemas tan ingenuos y toscos (sic) como ellos sea posible penetrar en el espíritu anterior de la gran masa del pueblo" (Ibid.: 36).

La microhistoria es, pues, la historia local, parroquial, que se preocupa de establecer el desarrollo histórico de pequeñas poblaciones y ciudades sin olvidar el contexto nacional.

- 3 Como ejemplo pueden citarse en México la defensa de los niños héroes de Chapultepec, y todo lo concerniente a la Misión del Alamo en San Antonio, Texas, Estados Unidos.
- 4 Paredes presenta un ejemplo claro al respecto: en la tradición oral inglesa se encuentra la balada intitulada Johnie Armonstrong (Paredes, 113), en donde se narra que el protagonista Armonstrong fue muerto alrededor de 1530 por orden del Rey de Escocia, contradiciendo la historia escrita que opina que fue por fascinioso y rebelde. Sin embargo, la balada a que hago referencia y muchas otras, reafirman que fue traición del rey al caudillo escocés lo que motivó su muerte.

- 5 En la práctica, la aplicación del folklore a la historia se ha reducido a las especies orales, fundamentalmente la leyenda. Richard Dorson, cuando da contenido a la expresión Folk History, como método histórico apunta: "Por Historia Folklórica yo entiendo los episodios del pasado que la comunidad recuerda colectivamente. La historia folklórica estará compuesta de un número de tradiciones locales. Dichas tradiciones pueden o no estar escritas en las historias formales, pero su retención es principalmente por la palabra hablada, y así ellas diferirán de los relatos impresos" (en Nieto Ocampo, 1975: 40).
Historiadores y folklorólogos se inclinan también a pensar que sólo la historia oral puede aportar datos de alguna validez (Sánchez Albornoz, 1974: 48-49; Van Gennep, 1943: 117-148, Bromm, 1972: 21-23).
- 6 El nombre de tradición con que los especialistas rubrican al "recuerdo popular acerca de un suceso o un personaje histórico" (Chertudi, 1959: 132); a "los recuerdos de personas iletradas sobre hechos y personajes históricos" (Aretz, 1972: 139) está incorrectamente utilizada, porque el concepto de tradición en folklorología tiene un sentido genérico, muy amplio, no puede aplicarse con propiedad a un caso particular de folklore literario. Todo en folklore es tradición. Estos "recuerdos" que constituyen el saber popular sobre el pasado deben designarse con ese nombre: historia folklórica, u oral.
- 7 Insisto, en relación a lo tratado, que los pueblos sin historia son una ficción, producto del desconocimiento de los historiadores de dicha historia, y de los prejuicios de muchos antropólogos culturalistas. Toda sociedad tiene historia.
- 8 Esta periodización de la historia de Guatemala no es arbitraria. Se han tomado en cuenta para su formación factores de orden económico, social y cultural. Cada uno de estos períodos forman una unidad y, por supuesto, se unen y traslapan unos con otros, en determinado momento.
Esta división fue presentada, discutida y ampliada por mis alumnos de la Escuela de Historia de la Universidad de San Carlos de Guatemala.
No obstante, hay que apuntar que, como todo intento de ordenamiento, puede ser susceptible de modificaciones, y aún de cambios totales, si se considera necesario. Por otra parte, para los fines de ejemplificación que me propongo en este trabajo, la división propuesta cumple su objetivo.
- 9 Investigadores sociales de la Universidad de San Carlos de Guatemala han establecido que en otros pueblos se presenta el mismo fenómeno. En Santa Apolonia, departamento de Chimaltenango, existen dos personas encargadas de ello; y en Santa Lucía Utatlán, departamento de Sololá, el portador de historia tradicional se llama Juan Cruz Quiché, alcalde indígena de la cofradía del Corpus Christi (Cfr. Cuadernos de viajes y archivos de investigación. Centro de Estudios de Población, 1969-71. Desaparecido a la fecha dicho Centro de Investigaciones, sus

archivos pueden consultarse en el Instituto de Investigaciones y Mejoramiento Educativo —IIME—, de la misma Universidad).

- 10 He utilizado deliberadamente en este estudio la clasificación tripartita de materiales folklóricos, por ser la que más se adecuaba a la presentación pormenorizada de cada uno de los hechos folklóricos y su contribución al estudio de la historia, faceta que no me facilitó ninguno de los otros sistemas de clasificación propuestos, y que examiné detenidamente, sobre todo los de Manuel Danneman y E. Mildred Merino de Zela.

Pero también estoy consciente de las limitaciones teóricas que presenta este sistema. Me adhiero además a las críticas que le han formulado especialistas como Manuel Danneman de Chile y Julio Arosemena de Panamá.

Estoy consciente, por ejemplo, de la artificialidad de la clasificación, y también que muchas veces no permite clasificar certeramente un material, ya que toda producción tradicional se inscribe dentro de los tres apartados. Una vasija de arte popular, cae, por el material de que está construida en el rubro folklore ergológico, pero además es social por su función y espiritual-mental por los patrones creativos y artísticos que encierra. Por otra parte, es necesario agregarle una serie de rubros más para permitir la entrada de gran cantidad de materiales tradicionales que podrían llamarse misceláneos.

Para subsanar este grave defecto metodológico se sugiere el cruzamiento de la información y simultáneamente la utilización de los tres campos de que se compone: material, espiritual-mental y social.

Isabel Aretz ha introducido una substancial ampliación a esta clasificación (Cfr. Aretz, 1975: 195-290).

No obstante estas limitaciones, la clasificación tripartita me resultó muy funcional para el manejo detallado del material tradicional que expongo en el presente análisis.

- 11 En viaje efectuado el día 15 de junio de 1975, se logró esta información en la aldea Xecanxavox, de San Cristóbal Totonicapán, departamento de Totonicapán, de boca de don Andrés Ola, alfarero y agricultor de 72 años. (Cfr. Celso A. Lara. Cuaderno de Viajes I/75. Centro de Estudios Folklóricos, USAC).
- 12 Antonio Erazo ha propuesto un criterio teórico para discernir el problema de la historia inmersa en los elementos folklóricos. El enfoque del autor es marxista, por lo que la terminología lo es también. Erazo indica que: "Señalamos anteriormente que los valores de uso exhiben una doble propiedad: se manifiestan con fisonomía propia y tienen capacidad utilitaria. Estas dos propiedades —dijimos— están dialéctica e indisolublemente unidas en el objeto y son, por eso mismo, inseparables. Sin embargo, teniendo en mente los propósitos del presente tema, vamos a interesarnos más en el estudio de la primera propiedad, es decir, en el de la fisonomía propia o, dicho de una manera más explícita, en el conjunto de cualidades que tipifican y diferencian de los demás a los valores de uso."

"Si orientamos nuestro estudio en esa dirección, podemos constatar que los diferentes valores de uso que se producen en la actualidad, objetivan elementos que corresponden a períodos históricos diferentes. Es decir que, en el análisis sincrónico de esos elementos que caracterizan los distintos valores de uso, debemos diferenciar diacrónicamente la incorporación de tales elementos en la materialización y la tipificación de los valores de uso. Veamos: ahora se producen valores de uso que arrastran e incorporan a su seno elementos que pertenecen a momentos históricos remotos en el desarrollo de nuestra sociedad. En el otro caso extremo nos hallamos con la producción de valores de uso cuyos elementos constitutivos son de reciente incorporación. En el primer caso, los valores de uso manifiestan un tiempo histórico incorporado mayor que los del segundo caso. Y es obvio que, dentro de estos dos casos extremos, existe una multiplicidad de situaciones intermedias que tipifican los diferentes valores de uso en función del tiempo histórico que han incorporado".

Más adelante agrega que:

"Sin embargo, el establecimiento de dicha barrera no es tan fácil como parece, pues, dentro de un mismo valor de uso, pueden coexistir elementos que corresponden a distintos períodos históricos, en virtud de que dichos valores de uso no han permanecido estáticos y han incorporado elementos con tiempos históricos diferentes. En ese sentido, conviene preguntarse ¿cuáles podrían ser esos elementos? En el apartado anterior identificamos los elementos que concurren en la determinación de la fisonomía y la capacidad utilitaria de un valor de uso cualquiera. Señalamos, entonces, el objeto de trabajo, incorporando a esta última las técnicas y los métodos de trabajo".

"Es claro que, siguiendo la lógica anterior, el número de combinaciones se multiplica en la medida en que se introducen más momentos históricos. Sin embargo, cualquier objeto o valor de uso con apariencia folklórica podría ser clasificado y, siguiendo los criterios pre-establecidos, determinar si efectivamente lo es".

"Sin embargo, antes de cerrar el desarrollo de este segundo tema, queremos hacer dos aclaraciones complementarias. En primer lugar, al referirnos al criterio de tiempo histórico incorporado, no estamos haciendo alusión al criterio de mayor o menor antigüedad pero que ya no se producen en la actualidad, es decir que ya no participan en la esfera productiva contemporánea de nuestra sociedad" (Erazo Fuentes, 1976: 6-12).

Por tanto, tiempo histórico incorporado, significa los momentos históricos inmersos en cada fenómeno folklórico, lo que de suyo se vuelve de primordial importancia para el análisis de una tradición popular desde el punto de vista histórico.

- 13 Sobre los tejidos y el traje de Guatemala se ha escrito mucho, pero se ha dicho poco. Todos los trabajos consultados se quedan en el plano meramente descriptivo, no trascienden ni explican el por qué del traje; no hablan nada de su significación (Ortiz Maldonado, 1972: 163-226; Méndez Cifuentes, 1976 a; O'Neale, Tomos I y II, 1965 y Mc'Bride, 1969, T. I.: 151-165).

Estudios posteriores deben estar encaminados a desentrañar la profunda significación de este fenómeno folklórico e histórico del campesino guatemalteco.

- 14 Lila O'Neale que ha realizado el trabajo descriptivo más completo sobre tejidos que hasta el momento conozco, reconoce que no ha podido encontrar la significación de los tejidos porque la información le resultó muy difícil de obtener (O'Neale, T.I., 1965: 190). De muchos de los motivos que recolectó no pudo esclarecer ni siquiera el significado más aproximado. La autora cree que solo el estudio de la arqueología, los códices y la literatura oral llevará a un resultado positivo. Yo agregaría del folklore oral y las ciencias sociales en general.
Lily de John Osborne ha propuesto varias hipótesis de interpretación (en O'Neale T.I., 1965: 190), que en opinión de Lila O'Neale no son suficientes.
- 15 La leyenda a que hace referencia Alonso fue publicada en Kekchí con traducción al castellano por Quirín Dieseldorff (1966: 175-186; 1967: 71-76), como recogida en 1909 al tamborero y flautista popular Juan Caal, de la aldea Halicar, Alta Verapaz. Algunos problemas metodológicos surgen ante la leyenda del sol y de la luna. Habría que comprobar primeramente si se trata de una pieza prehispánica o indígena, pero con influencia europea, o netamente europea. Si los temas de la leyenda forman un solo bloque. Si son transmitidos y trasladados a los tejidos en forma consciente o inconsciente, y cómo se lleva a cabo esa transmisión. Faltan argumentos científicos más sólidos que prueben que los motivos de la leyenda son realmente los que aparecen en los tejidos; pueden ser inferencias de Alonso. Todas estas dudas metodológicas sólo la investigación de campo puede disipar.
Algunos indicios hay de la ascendencia indígena de esta leyenda. Labastille Bowes la ha recogido en otra región (Labastille, 1964: 16-17), y el problema que Thompson plantea sobre una leyenda que aparece en una vasija arqueológica y que aún se cuenta en un pueblo descendiente de los mayas puede ser variante de aquella (Cfr. *Infra.* en este capítulo).
Ésta leyenda ha sido recogida también entre los Ixiles y otros pueblos de habla mayense (Instituto Lingüístico de Verano, 1972).
- 16 Tengo que recordar e insistir que estos datos aislados poco contribuyen al esclarecimiento del hecho histórico, pero investigados y estudiados en conjunto son de suma utilidad al historiador.
- 17 Los trabajos que sobre cofradías se han escrito en Guatemala son muy escasos (Bremmé de Santos, 1964-65; 1966: 157-166; Peña Ortega, 1966: 151-156; Leonardo, 1971: 196-200; Orellana, 1975: 845-856), se quedan en un nivel descriptivo, sin profundizar en la realidad histórico-social de la institución. De las municipalidades indígenas no conozco trabajo alguno, pero pude estudiar su importancia en Santa Lucía Utatlán (Cfr. Cuaderno de Viaje. Centro de Estudios de Población, Universidad de San Carlos de Guatemala, 1969-1971 (Archivo del IIME, USAC).

- 18 El antropólogo norteamericano Robert Carmack, de la Universidad Estatal de Nueva York, logró durante el año de 1975 que un Principal Indígena de Totonicapán le mostrara los originales de cinco manuscritos indígenas, que resultaron ser crónicas del siglo XVI y XVII, entre los que se encontraban El título de los Señores de Totonicapán y el Título de los Señores Yax. Carmack convenció a los indígenas para que les permitieran fotocopias de dichos originales. Su hallazgo lo expuso en una conferencia ofrecida en la Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala en 1975.
- 19 Existe una diferencia básica entre danza y baile folklóricos. En primera instancia, el baile se caracteriza por no tener una coreografía precisa. Los bailarores improvisan libremente; en cambio la danza presenta patrones coreográficos fijos. Mercedes Olivera dice al respecto: "la diferencia entre las danzas y los bailes de acuerdo con la clasificación de danzas preparadas por los coreógrafos de FONADAN, consiste en que las primeras cuentan con un grupo de ejecutantes que baila en forma coral toda la danza o partes importantes de ella, realizando los movimientos con una forma y una estructura tradicional que se trasmite de generación en generación. El baile en cambio es una interpretación personal en la que los participantes tienen la libertad de improvisar pasos y figuras, siguiendo la música empleada" (Olivera, 1974: 16).
- 20 Cfr. "Bailes folklóricos de Guatemala" en *Folklore de Guatemala* No. 2 (1966), págs. 191-204.
- 21 A pesar de ser un primer intento, el trabajo de Navarrete no llega a la fase de la interpretación, ni la recopilación del material fue lo suficientemente amplia como para extraer conclusiones valederas. Pero su estudio confirma la pervivencia de acontecimientos históricos en la mente colectiva del guatemalteco y la posibilidad de utilizarlos en un estudio histórico.
- 22 El folklore literario en prosa se divide en las siguientes sub-especies: cuentos, leyendas, casos, mitos, "tradiciones" (o historia folklórica) (Chertudi, 1959: 132).
- 23 A los estudiantes del folklore literario en América Latina la leyenda les ha merecido muy poca atención. Por tanto, al contrario de lo que ha ocurrido con el cuento folklórico, no se encuentran recopilaciones profundas y debidamente clasificadas, sino escasas colecciones, la mayoría de las cuales se inscriben en el terreno de la proyección folklórica. Argentina es la excepción del continente con los aportes de Susana Chertudi.
- 24 El Instituto de Antropología de México, lleva a cabo un programa de Investigación sobre Historia Oral y Folklórica centrada actualmente en los protagonistas sobrevivientes de la revolución de 1910. Su testimonio es tomado como fuente histórica de primera mano.

- 25 Cfr. *Supra.*, la semejanza de motivos entre la leyenda encontrada por Thompson y la expuesta por Dieseldorff y el Instituto Lingüístico de Verano, y que Alonso cree descubrir en los tejidos de los Kekchís de Alta Verapaz.
- 26 Aislados, porque las pocas investigaciones que se han hecho al respecto así lo han estudiado. Me atrevería a afirmar que si se emprendiese una investigación sistemática tratando de encontrar temas unificados a la tradición prehispánica ésta se encontraría sin dificultad.
- 27 En los archivos del Instituto Indigenista Nacional se encuentra una multitud de versiones de leyendas históricas de cada uno de los municipios de la república de Guatemala, tanto indígenas como ladinos. Estas versiones fueron recopiladas en sus respectivos idiomas autóctonos, como parte de una serie de monografías que el IIN ha preparado desde 1949, año de su fundación, pero que por una u otra causa nunca fueron publicadas.
- 28 La presente colección de leyendas me fue proporcionada en el Instituto Indigenista Nacional. Las tomé de un cuaderno mecanografiado que está próximo a publicarse, y que contiene una cantidad considerable de leyendas históricas que se refieren tanto al período prehispánico como al colonial e independiente de la historia de nuestro país.
Agradezco al IIN la oportunidad de incluir en este estudio esta magnífica colección de leyendas referentes al origen del santo patrono de los pueblos.
- 29 Esta leyenda y otros ejemplos de otro tipo de tradición oral las obtuve cuando investigaba la realidad social de Santa Lucía Utatlán para el Centro de Estudios de Población de la Universidad de San Carlos de Guatemala. Cfr. Cuaderno de Viaje, págs. 36-39. Investigación sobre Santa Lucía Utatlán. Sololá, Centro de Estudios de Población, USAC, 1969-1971 (Archivo del IIME, USAC).
- 30 Cfr. *Supra.* Nota 5, en donde se transcribe la definición que sobre historia folklórica proporciona Richard Dorson. Vid. También Nieto Ocampo, 1975 a: 40.
- 31 Todas las versiones orales recopiladas en esta oportunidad, así como las fuentes documentales revisadas y los respectivos comentarios, pueden consultarse en los archivos del Instituto Interamericano de Etnomusicología y Folklore (INIDEF), en Caracas, Venezuela, bajo el rubro. Celso A. Lara. Informe de Viaje de Investigación a Sanare, Estado Lara, 1974.
En esta ocasión recogí no sólo versiones sobre el origen y fundación del lugar, sino también de las distintas etapas históricas del pueblo. Me pareció sobremanera interesante la vigencia que leyendas sobre el tema de la guerrilla tiene en Sanare. Hay que recordar que el movimiento guerrillero venezolano alcanzó su apogeo en 1967, y que su base de operaciones estuvo en las montañas del Estado Lara.

- 32 Todas las versiones que se presentan a continuación fueron recogidas conjuntamente con las leyendas y casos folklóricos que he presentado en otro trabajo (Lara F., 1973), en los mismos lugares y generalmente a los mismos informantes. Como recurso técnico de investigación pedí siempre, como motivo previo a la narración de leyendas, que el informante me hablara sobre la ciudad de Guatemala, de su experiencia personal en ella o bien de acontecimientos que habían afectado a la urbe. Por tanto, la metodología y técnica son las mismas empleadas en el trabajo citado: recogidas con grabadora de cinta magnetofónica en el período de 1967-69.

Si el material se presenta un tanto aislado y fragmentado, se debe a que el objetivo primordial de la investigación no era el registro de historia oral, sino la preocupación básica fue la recolección de leyendas y casos, especialmente animísticos, por ello estas versiones que hoy presento forman parte de la información general que recogí en aquel entonces.

Cada una de ellas se encuentra debidamente archivada y contiene todos los datos técnicos y sociales que requiere la investigación folklórica.

A pesar de lo ya dicho, estas versiones de historia oral conservan todo su valor y pueden ser utilizadas por el historiador.

- 33 Original de loa perteneciente a la colección de J. Gonzalo Mejía Ruiz.

- 34 La etnomusicología es la ciencia que estudia la música de tradición oral. Comprende todo tipo de fenómeno musical que no posea un sistema de escritura o pauta, como sucede con la mayor parte de sistemas musicales fuera del occidental, cuya transmisión es sobre todo oral.

El criterio fundamental es que la etnomusicología estudia las músicas orales, no escritas, en tanto la musicología abarca las músicas orales, no escritas, en tanto la musicología abarca las músicas que pueden ser anotadas. En la música occidental este hecho se da a partir del siglo XI con el apareamiento de los neumas medievales. Los etnomusicólogos modernos empiezan a abandonar el factor de la escritura por parecerles estrecho y limitante. No reside en ello la diferencia entre musicología y etnomusicología.

Por otra parte, la etnomusicología se basa para su investigación y posterior sistematización en dos ciencias: a) la antropología y sus distintas técnicas y métodos de trabajo, y b) la musicología.

Los etnomusicólogos, pues, usan en el campo las técnicas de la investigación antropológica y de las ciencias sociales en general, y se basan en profundos análisis musicológicos para arribar a conclusiones certeras.

Ciencia relativamente nueva, comienza a cobrar mucho auge en América Latina, sobre todo en los países de Suramérica.

Otra disciplina conexas con la etnomusicología es la organología, que estudia los instrumentos musicales, y todos los problemas derivados de los mismos.

Para una mayor información sobre la etnomusicología, sus problemas teóricos, técnicas y métodos, consultar (Felipe Ramírez, 1968: 4-17).

- 35 El Instituto Colombiano de Antropología y el Instituto Interamericano de Etnomusicología y Folklore (INIDEF), han propiciado misiones conjuntas de investigación etnomusicológica. Ellas han reportado un material muy valioso, que actualmente está en proceso de análisis, transcripción e interpretación tanto en la sede de INIDEF en Caracas, como en Bogotá, en el departamento de etnomusicología del Instituto Colombiano de Antropología.

4. BIBLIOGRAFIA

- ABADIA M., Guillermo. 1970. *Folklore Colombiano*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología. *Revista Colombiana de Folclor*, suplemento N° 1.
- ACADEMIA DE MOSCU (ed.) 1967. "Trajes y Juegos Colectivos". N° 3. Moscú: Academia de la Ciencia, págs. 42-46.
- ACEVEDO HERNANDEZ, Antonio. 1953. *La Cueca*. Santiago de Chile: Editorial Nascimento.
- _____. 1971. *Leyendas de Chile* (colección leyendas y tradición). Santiago de Chile: Editorial Quimantú.
- ACOSTA B., Manuel. 1973. *Danzas Folklóricas Bolivianas*. La Paz, Bolivia: edición mimeografiada.
- ACOSTA SAIGNES, Miguel. 1952. "El Maremare: Baile del Jaguar y la Luna" en *Archivos Venezolanos de Folklore*. Año I, N° 2 (Caracas, julio-diciembre), págs. 3-19.
- _____. 1961. "Los Toponímicos: un problema de Historia, Lingüística, Folklore y Geografía" en *Gea*, año I, Vol. I, N° 2 (septiembre), págs. 137-162.
- _____. 1962. *Estudios de Folklore Venezolano*. (Serie de folklore). Caracas, Venezuela: Universidad Central de Venezuela, Facultad de Humanidades y Educación. Instituto de Antropología e Historia.
- _____. 1964. "Cerámica en el Cercado, Margarita" en *Anuario del Instituto de Antropología e Historia*. Tomo I (Caracas), págs. 17-20.
- _____. 1971. "La vivienda rural en Venezuela" en *25 estudios de Folklore*. México: UNAM, págs. 237-246.
- _____. 1974. *Curso de Introducción a la Antropología*. (Curso dictado en INIDEF, Caracas, Venezuela).
- ACUÑA, René. 1975. *Introducción al Estudio del Rabinal Achí*. México:

- UNAM. Instituto de Investigaciones Filológicas. Centro de Estudios Mayas.
- AJTZEB, Nicolás. 1974. "La Conquista de Atitlán". (Narrada en dialecto Tzutuhil por Nicolás Ajtzeb. Traducción de J. Martín Ordóñez) en *Punto de Vista*, año 1, N° 4 (Guatemala, octubre), pág. 8.
- ALDERETE NUÑEZ, Ramón Alberto. 1960. a) Los fenómenos folklóricos, propuestas de caracterización. b) La sociedad y la cultura "Folk". Determinación de su concepto. Buenos Aires: Congreso Internacional de Folklore.
- ALONSO, Marco Aurelio. 1970. Contenido legendario del tejido (Segundo tema; exposición-diálogo con motivo de la celebración del "Día del Aborigen") en *Guatemala Indígena*. (Guatemala, Vol. V, N° 2), págs. 92-113.
- AMADES, Joan. 1966. *Las Danzas de Moros y Cristianos*. (Etnología Valenciana, 4) Valencia, España: Instituto Alfonso el Magnánimo. Instituto de Estudios Ibéricos y Etnología Valenciana.
- ANDRADE COLOMA, Abdón. 1954. "Algunas leyendas de Valdivia" en *Archivos del Folklore Chileno*, Fascículos Ns. 6-7 (Santiago de Chile), págs. 25-40.
- _____. s/f. "Folklore de Valdivia" en *Archivos del Folklore Chileno*. Fascículo N° 1 (Santiago de Chile), págs. 7-115.
- ANDRADE, Jaime, Olga Fisch, et al. 1965. *Arte Popular del Ecuador*. Quito: Editorial Garantía.
- ANONIMO. 1953. *Rabinal Achí*. (Traducción al francés por George Raynaud y al castellano por Luis Cardoza y Aragón). Colección Biblioteca Popular 20 de Octubre. Guatemala: Editorial del Ministerio de Educación Pública.
- ANONIMO, 1959. *Romancero del Cid*. Nota preliminar F.S.R. (3a. edición). Madrid: Editorial Aguilar, colección Crisol.
- ANONIMO, 1963 (b). *Coplas de la Panadera*. (Coplas y notas de Vicente Romano García). Madrid: Editorial Aguilar.
- ANONIMO. 1963 (a). *Cancionero tradicional*. (Selección y presentación de José Hesse). Madrid: Editorial Taurus.
- ANONIMO. 1965. *Popol Vuh*. (8a. Edición). Introducción, traducción y notas por Adrián Recinos. México: Fondo de Cultura Económica.
- ANONIMO. 1968. *Coplas Satíricas y Dramáticas de la Edad Media*. Prólogo y notas de Eduardo Rincón. Madrid: Alianza Editorial.
- ANONIMO. 1972. *Lybro de Cocyna*. (Prólogo de Luis Luján Muñoz). Guatemala: Centro de Estudios Folklóricos de la Universidad de San Carlos de Guatemala.

- ANONIMO. 1975. *Dioses y Hombres de Huarochirí*. (Traducción y prólogo de José María Arguedas. 2a. edición). México: Siglo XXI editores.
- ARMAS, Daniel. 1971. *Diccionario de la expresión popular guatemalteca*. Guatemala: Tipografía Nacional.
- ARMAS CHITTY, J.A. de. 1961/62. "Vocabulario del Hato" en *Archivos Venezolanos de Folklore*, años X y XI, N° 7 (Caracas), págas. 21-151.
- ARETZ, Isabel. 1952. *El Folklore Musical Argentino*. (2a. edición), Buenos Aires: Editorial Ricordi.
- _____. 1954. *Costumbres Tradicionales Argentinas*. (Colección de etnografía y folklore), Buenos Aires: Editorial Raigal.
- _____. 1967 (a). *La Artesanía Folklórica de Venezuela*. Caracas: Ediciones del Cuatricentenario de Caracas.
- _____. 1967 (b). *Instrumentos Musicales de Venezuela*. Cumaná, Venezuela: Universidad de Oriente.
- _____. 1970. *El Tamunangue*. Barquisimeto, Estado Lara: Universidad Centro Occidental. Cuatrocientos Veinticuatro Años de El Tocuyo.
- _____. 1972. *Manual de Folklore Venezolano*. 3a. Edición (colección El dorado), Caracas: Monte Avila, Editores.
- _____. 1973. *Curso de Folklorología*. Notas de clase. INIDEF.
- _____. 1975. "Guía Clasificatoria de la Cultura Oral Tradicional" en *Teorías del Folklore en América Latina*. Caracas: CONAC-Biblioteca INIDEF 1, págs. 195-290.
- ARRIOLA, Jorge Luis. 1954. *Pequeño diccionario de voces guatemaltecas*. 2a. edición (Biblioteca de Cultura Popular, 20 de Octubre, Vol. 50). Guatemala: Editorial del Ministerio de Educación Pública.
- _____. 1973. *El libro de las Geonimias de Guatemala*. Guatemala: Seminario de Integración Social Guatemalteca (Vol. 31).
- ASSUNCAO, Fernando. 1969-70. "Aportaciones para un estudio sobre los orígenes de la zamacueca" en *Folklore Americano*. Años XVII y XVIII, N° 16 (Lima, Perú), págs. 5-39.
- AYESTARAN, Lauro. 1968. *Teoría y Práctica del Folklore*. Montevideo: Editorial ARCA.
- _____. 1972. *El Folklore Musical Uruguayo*. Montevideo: Editorial ARCA.
- BARTHES, Roland, *et al*. 1972. *Análisis estructural del relato*. 2a. edición. Traductor: Beatriz Dorrietz (colección Comunicaciones). Buenos Aires: Editorial Tiempo Contemporáneo.
- BARTRA, Roger. 1973. *Breve Diccionario de Sociología Marxista*. (Colección 70), México: Editorial Grijalbo.

- BARRERA VASQUEZ, Alfredo. 1973. "La antropología general y sus relaciones con otras ciencias" en *Boletín de la Escuela de Ciencias Antropológicas de la Universidad de Yucatán*. Año 1, N° 2 (septiembre), págs. 2-5.
- BARROS, Raquel y Manuel Dannemann. 1970. *El Romancero Chileno*. Santiago de Chile: Ediciones de la Universidad de Chile.
- BASTIDE, Roger. 1954. "El Folklore de la Burguesía" en *Boletín de Asociación Tucumana de Folklore*. (Tucumán: año VI, Vol. III, N°s. 53-54, septiembre-octubre), págs. 26-30.
- BASKIN, Marcos. 1967. *Las Ciencias Sociales en el siglo XX*. Bogotá, Colombia: Ediciones Suramericana (Enciclopedia Popular N° 13).
- BIERHORST, John. 1975. "American Indian Verbal Art and the Role of the Literary Critics" en *Journal of American Folklore*. Vol. 88, N° 350 (October-december), págs. 401-408.
- BLANCO MUÑOZ, Agustín. 1972. *Revolución e Investigación Social*. Caracas: Ediciones Desorden.
- BLOCH, Marc. 1965. *Introducción a la Historia*. 4a. edición. México: Fondo de Cultura Económica (Breviario N° 64).
- BOAS, Franz. 1964. *Cuestiones Fundamentales de Antropología Cultural*. Buenos Aires: Ediciones Solar/Hachete.
- BODE, Bárbara. 1961. "The Dance of the Conquest of Guatemala" en *The Native Theatre in Middle America*. New Orleans: Middle America Research Institute, Tulane University (publication 27), págs. 206-292.
- BOSER-SARIVAXEVANIS, Renée. 1973. *Textilhandwerk in West-Africa*. Basel: Museum für Völkerkunde und Schweizerische. Museum für Volkskund.
- BOSSCHERE, Guy de. 1973. *De la Tradición Oral a la Literatura*. (Colección planteos estructurales). Traductor Rodolfo Alonso, Buenos Aires: Rodolfo Alonso, editor.
- BOYER, Bryce L. y Ruth M. Boyer. 1968/1971. "Un aporte mixto, antropológico y psicoanalítico, al folklore" en *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología*. Vol. 7 (Buenos Aires), págs. 111-138.
- BRAVO LETELIER, Virginia. 1950. "La Cocina Tradicional Chilena" en *Anuario de la Sociedad Folklórica de México*. Vol. VI (México), págs. 463-470.
- BRAUDEL, Fernando. 1970. *La Historia y las Ciencias Sociales*. Traducción de Josefina Gómez Mendoza. 2a. edición. Madrid: Editorial Alianza.
- BREMME DE SANTOS, Ida. 1964/65. "La cofradía en Guatemala" en *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología*. N° 5 (Buenos Aires), págs. 91-99.

- _____. 1966. "Cofradías de Mixco" en *Folklore de Guatemala*. (Dirección General de Bellas Artes, N° 2), págs. 157-166.
- _____. 1968. "¿Qué es el Folklore?" en *Estudios*, N° 2 (Guatemala), págs. 25-29.
- _____. 1971. *Artesanías de Guatemala* (Apuntes). Guatemala: Facultad de Humanidades, USAC.
- BROM, Juan. 1972. *Para comprender la Historia*. 3a. Edición. México: Editorial Nuestro Tiempo.
- BRUHAT, Jean. 1962. "El historiador ante su tiempo" en *Crítica Contemporánea*. (Caracas, Venezuela, noviembre-diciembre, N° 9), págs. 14-23.
- BUNGE, Mario. 1969. *La Investigación Científica*. Traducción Manuel Sacristán. (Colección Convivium). Barcelona: Ediciones Ariel.
- _____. 1968. *La ciencia, su método y su filosofía*. Buenos Aires: Ediciones Siglo Veinte.
- BURCKHARDT, Jacob. 1971. *Reflexiones sobre la Historia Universal*. (Traducción Wenceslao Roces). Primera reimpresión. México: Fondo de Cultura Económica (Colección Popular).
- BURGOS, Antonio. 1972. *Folklore de las Cofradías de Sevilla*. (Colección de bolsillo N° 6). Sevilla: Publicaciones de la Universidad de Sevilla.
- CACERES FREYRE, Julián. 1961. *Diccionario de Regionalismos de la Provincia de La Rioja*. Buenos Aires: Instituto Nacional de Investigaciones Folklóricas.
- _____. 1964/65. "Biografía de un artesano popular. El santero Andrés J. Aranciba" en *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología*, N° 5 (Buenos Aires), págs. 143-206.
- CANAL FEJOO, Bernardo. 1951. *Burla, credo, culpa en la creación anónima*. (Biblioteca Americanista). Buenos Aires: Editorial Nova.
- CASTILLO FERRARAS, José. 1973. *Las Costumbres y el Derecho*. México: Colección SepSetentas, Vol. 107.
- CASTILLEJO, Roberto. 1952. "Ensayo sobre el desarrollo de la vivienda en los departamentos de la Costa Atlántica" en *Revista de Folklore* No. 1, Vol. 1 (Bogotá, diciembre), págs. 129-176.
- CASTAÑEDA LEON, Luisa. 1971. *Arte Popular del Perú*. Lima-Perú: Museo Nacional de la Cultura Peruana.
- CASTAÑEDA, Daniel. 1943. *El Corrido Mexicano. Su técnica literaria y musical*. México: Editorial Suere.
- CALVIMONTES, Raúl. 1973. "Panorama de las artesanías en América" en *Américas* (suplemento). Vol. 25, No. 11-12 (Noviembre-diciembre), págs. 1-24.

- CALELO, Hugo. 1969. *Ciencia Social y Revolución en América Latina*. Caracas: Universidad Central de Venezuela. Ediciones de la Biblioteca.
- CARDOSO, F.S. Ciro. 1973. *Metodología y Técnicas de la Historia Demográfica, Económica y Social*. Costa Rica: Programa Centroamericano de Ciencias Sociales y Universidad de Costa Rica, departamento de Historia y Geografía.
- CARO BAROJA, Julio. 1949. *Análisis de la Cultura*. Barcelona: Consejo superior de investigaciones científicas. Centro de Estudios de Etnología Peninsular.
- _____. 1965. *El Carnaval*. Madrid: Editorial Taurus.
- _____. 1968. *Estudios sobre la Vida Tradicional Española*. Barcelona: Ediciones Península.
- _____. 1968. "Del Folklore Religioso como Disciplina Histórica" en *Estudios sobre la Vida Tradicional Española*. Madrid: Ediciones Península. Págs. 347-357.
- _____. 1969. *Ensayo sobre la literatura de cordel*. Madrid: Ediciones de la Revista de Occidente.
- _____. 1974. *Ritos y Mitos Equívocos*. Madrid: Editorial Istmo.
- CARVALHO-NETO, Paulo de. 1965 (a) *Concepto de Folklore* (2a. edición). México: Editorial Pormaca.
- _____. 1965 (b) *El Negro Uruguayo*. Quito: Editorial Universitaria.
- _____. 1966. *Folklore Poético*. Quito: Editorial Universitaria.
- _____. 1968. *Folklore y Psicoanálisis*. (2a. edición). México: Editorial Joaquín Mortiz.
- _____. 1969. *Folklore y Educación*. Argentina: Editorial Omeba.
- _____. 1973. *El Folklore en las luchas sociales* (Colección Mínima No. 64). México: Siglo XXI editores.
- _____. 1975. "Cancionero General de Coplas Ecuatorianas: el Aporte del Instituto Ecuatoriano de Folklore desde 1962 hasta 1971" en *Journal of Latin American Lore*. Vol. 1, No. 1 (summer), págs. 35-78.
- CARR, E. H. 1967. *¿Qué es la Historia?* Traducción de Joaquín Romero Maura. Barcelona: Editorial Seix Barral.
- CARRERA DAMAS, German. 1972. *Metodología y estudio de la Historia*. (Biblioteca Popular El dorado), Caracas-Venezuela: Monte Avila Editores.

- CARRIZO, Jesús María. 1971. *Folklore Argentino. Refranes, Frases y Modismos. Creencias y Supersticiones de la Región N.O.* Buenos Aires: Talleres Gráficos Américalee.
- CARRIZO, Juan Alfonso. 1934. *Cancionero Popular de Jujuy.* Tucumán: Universidad Nacional de Tucumán.
- _____. 1937. *Cancionero Popular de Tucumán (dos tomos).* Buenos Aires-México. Universidad Nacional de Tucumán, Espasa Calpe Argentina.
- _____. 1942. *Cancionero Popular de La Rioja.* Buenos Aires (Tomos I, II y III). Buenos Aires-México: Universidad Nacional de Tucumán, Espasa Calpe Argentina.
- _____. 1945. *Antecedentes Hispano-Medievales de la Poesía Tradicional.* Buenos Aires: Estudios Hispánicos.
- CISNEROS, Plutarco. 1971. *Folklore Literario del Area de Otavalo.* (2a. entrega), Otavalo, Ecuador: Instituto Otavaleño de Antropología.
- CIVRIEUX, Marc de. 1960. "Leyendas Maquiritares" en *Memoria de la Sociedad de Ciencias Naturales La Salle.* Tomo XX, No. 56 (Caracas, mayo-agosto), págs. 105-124.
- CLARÁ DE GUEVARA, Concepción. *Exploración Etnográfica.* Departamento de Santa Ana (Colección Estudios y Documentos No. 3). San Salvador: Museo Nacional David J. Guzmán, Ministerio de Educación.
- COCCHIARA, Giesussepe. 1971. *Storia del Folklore in Europa.* Torino: Editore Boringhieri.
- COLUCCIO, Félix. 1954. *Fiestas y Costumbres de América.* Buenos Aires: Editorial Poseidón.
- COPELAND jr., Earl. 1975. "Santos y Santeros de Puerto Rico" en *Américas.* Vol. 27, No. 4 (abril), págs. 38-47.
- COMMAGER, Henry Steele. 1967. *La Historia.* Traducción de Antonio Garza y Garza. México: UTEHA.
- CORSO, Rafael. 1966. *El Folklore.* Buenos Aires: EUDEBA.
- CORTAZAR, Augusto Raúl. 1948. *El Folklore y su estudio integral.* Buenos Aires: Linardi y Co.
- _____. 1949 (a) *Bosquejo de una Introducción al Folklore.* Tucumán: Universidad Nacional de Tucumán.
- _____. 1949 (b) *El Carnaval en el Folklore Calchaqui.* Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- _____. 1954. *¿Qué es el Folklore?* Buenos Aires: Editorial Lajouane.

- _____. 1965. *Esquema del Folklore*. (Colección Esquemas No. 41), Buenos Aires: Editorial Columba, 2a. edición.
- _____. 1967. *Folklore y Literatura*. (2a. edición), Buenos Aires: EUDEBA.
- _____. 1974. "Los fenómenos folklóricos y su contexto humano y cultural" en *Folklore Americano*, 2a. época, No. 18 (México, diciembre), págs. 15-50.
- CORREA, Gustavo y Calvin Cannon. 1961. "La Loa en Guatemala" en *The Native Theatre in Middle America* (publication 27). New Orleans: Tulane University. Middle America Research Institute, págs. 1-96.
- CHARPENEL, Mauricio. 1970. *Las Miniaturas en el arte popular mexicano* (Latin American Folklore Series No. 1). Texas: Center for Intercultural Studies in Folklore and Oral History.
- CHENOWETH, Vida. 1964. *The Marimbas of Guatemala*. University of Kentucky Press.
- CHERTUDI, Susana. 1959. "Las especies literarias en prosa" en *Folklore argentino* (Humanior. Biblioteca del Americanista Moderno. Sección E. Tomo IV). Buenos Aires: Editorial Nova.
- _____ y Ricardo L. J. Nardi. 1961. "Tejidos araucanos de la Argentina" en *Cuadernos del Instituto Nacional de Investigaciones Folklóricas*. No. 2 (Buenos Aires), págs. 97-182.
- _____ y Sara Josefina Newberry. 1966/67. "La Difunta Correa" en *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología*. No. 6 (Buenos Aires), págs. 95-178.
- _____ 1968/71. "La Leyenda de 'Martina Chapanay'" en *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología*. No. 7 (Buenos Aires), págs. 223-238.
- _____ 1971. "Martina Chapanay, un personaje legendario" en *25 estudios de Folklore*. México: UNAM., págs. 141-150.
- _____ 1975. *Cerámica Chilena*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- CHINA RECONSTRUYE (ed.) 1976. "Tseden Drolma: Cantante Tibetana" en *China Reconstruye*, Vol. XVII, No. 1 (enero), págs. 33-35.
- CHINCHILLA AGUILAR, Ernesto. 1963. *La Danza del Sacrificio y Otros Estudios*. Guatemala: Editorial José de Pineda Ibarra.
- DA CAMARA CASCUDO, Luis. 1971. "Carta a Luiz Beltrao sobre o Ex-voto" en *Folkcomunicacao* (artículo No. 3). Universidad de Sao Paulo, Escola de Comunicacoes e Artes, págs. 133-135.

- DANNEMANN, Manuel. 1975. "Teoría Folklórica. Planteamientos críticos y proposiciones básicas" en *Teorías del Folklore en América Latina*. Caracas: CONAC-INIDEF, págs. 11-44.
- DE CORA, María Manuela. 1972. *Kuai-Mare. Mitos Aborígenes de Venezuela* (Colección científica No. 15). Caracas: Monte Avila Editores.
- DE LA TORRE VILLAR, Ernesto. 1971. "Las Cofradías Rurales y sus Aspectos Folklóricos" en *25 estudios de Folklore*. México: UNAM, págs. 259-269.
- DE URRUTIA, Ana María. 1974. "Cuentos populares de Santa Catarina Ixtahuacán" en *Tradiciones de Guatemala* (Centro de Estudios Folklóricos, Universidad de San Carlos de Guatemala, No. 2), págs. 131-159.
- DE JIJENA SANCHEZ, Lidia Rosalía. 1952. *Poesía Popular y Tradicional Americana*. (Colección Austral, No. 1114), Buenos Aires: Espasa-Calpe.
- DE BORHEGYI, Stephan F. 1959. *Cultura Folk y cultura compleja en el Area Maya Meridional* (Cuaderno del Seminario de Integración Social Guatemalteca No. 15). Guatemala: Editorial José de Pineda Ibarra.
- DEGH, Linda. 1971. *Procesos de Formación de Leyendas* (Traducción de Anahí Idagoya Molina), Buenos Aires: material mimeografiado presentado al Seminario de Folklore de la Universidad de Buenos Aires, 2o. Cuatrimestre, dirigido por Susana Chertudi.
- _____ and Andrew Vázsonyi. 1974. "The memorate and proto-memorate" en *Journal of American Folklore*. Vol. 87, No. 345 (July-september), págs. 225-239.
- DIAZ DE OVANDO, Clementina. 1971. "Romances y Corridos" en *25 Estudios de Folklore*. México: UNAM, págs. 177-194.
- DIAZ CASTILLO, Roberto. 1965. "En busca de una teoría del Arte Popular" en *Revista de la Universidad de San Carlos* (Guatemala, mayo-agosto, No. 66), págs. 171-175.
- _____. 1968. *Folklore y Artes Populares*. Guatemala: Centro de Estudios Folklóricos de la Universidad de San Carlos de Guatemala.
- _____. 1970. "Las tradiciones populares en la literatura política China" en *Alero*, suplemento 1.2 (Guatemala: Universidad de San Carlos de Guatemala), págs. 34-37.
- _____. 1973. "Las artes y las artesanías populares" en revista *La Semana* II época, No. 1118 (Guatemala, 11 de octubre), págs. 28-29.
- _____. 1974. "En defensa de la Tradición Popular" en *Folklore Americano*. 2a. época, No. 18 (México, diciembre), págs. 173-190.

- _____. 1975 (a) "Los pajaritos pintados de Antigua Guatemala" en *La Tradición Popular* No. 2 (Boletín del Centro de Estudios Folklóricos de la Universidad de San Carlos de Guatemala), págs. 7-8.
- _____. 1975 (b) "La Cerámica de Totonicapán" en *La Tradición Popular* No. 3 (Boletín del Centro de Estudios Folklóricos, Universidad de San Carlos de Guatemala), págs. 5-11.
- _____. 1975 (c) "Hierro Forjado" en *La Tradición Popular* No. 4 (Boletín del Centro de Estudios Folklóricos, Universidad de San Carlos de Guatemala), págs. 2-8.
- _____. en prensas. "Peces y pájaros vidriados de Totonicapán".
- DORSON, Richard. 1960/61. "Una teoría para el folklore americano" en *Folklore Americano*, Año VIII-IX, Nos. 8-9 (Lima, Perú), págs. 5-31.
- _____. 1972. *Folklore and folklife. An Introduction*. University of Chicago Press.
- DOMINGUEZ, Luis Arturo. s/f. *El Mundo Mágico de las Máscaras Rituales*. Caracas: Instituto Nacional de Cultura y Bellas Artes.
- _____. y Adolfo Salazar Quijada. 1969. *Fiestas y Danzas Folklóricas de Venezuela*. Caracas: Monte Avila Editores.
- _____. 1975. *Encuentro con Nuestro Folklore*. Caracas: Editorial Kapelusz Venezolana, S.A.
- DUCERE (ed.) 1972. "Transmisión oral" (transcripción de una grabación efectuada por Irene Piedrasanta al señor Juan de Paz, principal de Santa Catarina Ixtahuacán), en *Ducere*, año 2, No. 12 (Guatemala, febrero), pág. 5.
- DUQUE GOMEZ, Luis. 1961. "Notas sobre la historia del traje típico nacional" en *Revista Colombiana de Folclor*. Vol. II, No. 6, segunda época, págs. 189-194.
- ELIADE, Mircea. 1972. *El mito del Eterno Retorno*. Traductor: Ricardo Anaya. Madrid: Editorial Alianza/EMECE.
- ERAZO FUENTES, Antonio. 1976. *Sobre la preservación de valores de uso de carácter folklórico*. Guatemala: Centro de Estudios Folklóricos (Colección Breve, Vol. 1).
- ERICKSON, Edwin E. 1974. "La Canción como huella histórica: estilos de cantar y la historia cultural americana" en *América Indígena*. Vol. XXXIV, No. 4 (México: octubre-diciembre), págs. 973-992.
- ESPEJEL, Carlos. 1972. *Las Artesanías Tradicionales en México*. México: Sep/Setentas.

- ESPINO, Miguel Angel. 1967. *Mitología de Cuscatlán*. El Salvador: Ministerio de Educación. Dirección General de Publicaciones.
- ESPINOSA, Aurelio M. y Angel Rosenblat. 1946. *Estudios sobre el Español de Nuevo Méjico*. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Instituto de Filología.
- _____. 1953. *Romancero de Nuevo Méjico*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Revista de Filología Española.
- FEBVRE, Lucién. 1970. *Combates por la Historia*. Traductores Francisco J. Fernández Buey y Enrique Arguell. Barcelona: Ediciones Ariel.
- FERNANDEZ LATOUR DE BOTAS, Olga. 1964/1965. "Poesía Popular impresa de la colección Lehmann-Nitsche" en *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología*. No. 5 (Buenos Aires), págs. 207-240.
- _____. 1966/67. "Poesía Popular impresa de la colección Lehmann-Nitsche II" en *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología*. No. 6 (Buenos Aires), págs. 179-226.
- FERREIRO, Celso Emilio. (Traductor) 1975. "El Grabado Popular del Nordeste de Brasil" en *Revista de Cultura Brasileña*. No. 39 (Madrid), págs. 65-76.
- FLORES, Luis. 1960. "Del habla popular en Santander (Colombia)" en *Revista Colombiana de Folclor*. Vol. II, No. 4, segunda época (Bogotá), págs. 9-14.
- FLURY, Lázaro. 1963. *Folklore, contribución a su estudio integral*. Santa Fe, Argentina: Ediciones Colmegna.
- _____. 1970. *Perspectivas del Folklore*. Santa Fe, Argentina: Ediciones Colmegna.
- _____. 1973. *Folklore, copla, romance y poesía*. Puebla, México: Editorial Cajica.
- FORTUN, Julia Elena. 1961. *La Danza de los Diablos*. La Paz, Bolivia: Ministerio de Educación y Bellas Artes.
- FOSTER, George M. 1961. "Cofradía y compadrazgo en España e Hispanoamérica" en *Guatemala Indígena*. No. 1, Vol. 1 (Enero-marzo), págs. 107-147.
- _____. 1966. *Las culturas tradicionales y los cambios técnicos*. 2a. edición. Traductor Andrés M. Mateo. México: Fondo de Cultura Económica.
- FRENK ALATORRE, Margit. 1971. *Entre Folklore y Literatura (lirica hispánica antigua)*. México: El Colegio de México.
- FRENTE DE LOS TRABAJADORES DE LA CULTURA (ed.) 1974/75. *FTC. Boletín*. No. 5 (Panamá, Noviembre-enero).

- FURLONG, Guillermo. 1946. *Artesanos argentinos durante la dominación hispánica*. Buenos Aires: Editorial Huarpes.
- GARCIA SERRANO, Rafael y Manuel U. Pérez Ortega. 1974. "Cerámica popular de la provincia de Jaén: Ubeda" en *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*. Tomo XXX, cuadernos 3 y 4 (Madrid), págs. 399-428.
- GASPARINI, Graziano. s/f. "El espacio, los indios y el estilo barroco" en *Introducción al arte colonial en América Latina*. (Suplemento de Américas, OEA), Washington, págs. 19-21.
- GEOFFRAY RIVAS, Pedro. 1975. *El español que hablamos en El Salvador* (2a. edición). San Salvador: Ministerio de Educación. Dirección de Publicaciones.
- GIAP, Nguyen Vo. 1968. "Nacimiento de un ejército" en *Pensamiento crítico*. No. 22 (La Habana, Cuba), págs. 100-142.
- GODELIER, Dan (*et. al.*) *Marxismo, antropología y religión*. 1974. (Colección r), versión al español de José Sandoval. México: Ediciones Roca.
- GOMEZ VERGARA, Max. 1971. *¿Qué es el Folclore?* Tunja-Boyacá: Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia.
- GONZALES Y GONZALES, Luis. 1973. *Invitación a la Microhistoria*. México: Sep/Setentas.
- GORDON CHILDE, V. 1971. *Teoría de la Historia*. Traductor Aníbal Leal, Buenos Aires: Editorial La Pléyade.
- _____. 1972. *Introducción a la Arqueología* (2a. edición). Traducción María Eugenia Aubet. Barcelona: Ediciones Ariel.
- GRAMSCI, Antonio. 1974. *Antología*. Selección, traducción y notas de Manuel Sacristán. México: Siglo XXI, págs. 488-491.
- GROBMAN, Neil R. 1974. "Adam Ferguson's Influence on Folklore Research: The Analysis of Mythology and the Oral Epic" en *Southern Folklore Quarterly*. Vol. XXXVIII, No. 1 (March), págs. 11-22.
- GUERRA GUTIERREZ, Alberto. 1970. *Antología del Carnaval de Oruro* (Tomo I: ensayo y crónica). Oruro, Bolivia: Imprenta Quelco.
- GUEVARA, Darío. 1954. *Presencia del Ecuador en sus Cantares*. Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana.
- _____. 1960. "Expresión ritual de comidas y bebidas ecuatorianas" en *Humanitas*. Boletín Ecuatoriano de Antropología. Vol. II, No. 1 (Quito), págs. 5-55.
- _____. 1968. *Lenguaje Vernáculo de la Poesía Popular Ecuatoriana*. Quito: Editorial Universitaria.
- _____. 1975 (a) *Exégesis de Toponímicos Indígenas Ecuatorianos*. Quito: Editorial Ecuatoriana.

- _____. 1975 (b) "En torno a una reconsideración del concepto científico de folklore" en *Teorías del Folklore en América Latina*. Caracas: CONAC-INIDEF, págs. 89-94.
- GUIDO, Walter. 1975. "Roberto Lehmann Nitsche" en *Revista INIDEF*, No. 1 (Caracas, abril), págs. 72-92.
- GUPIÑO KRAMMER, L. 1959. *Folklore y colonización*. Santa Fe, Argentina: Ediciones Colmegna.
- GUTIERREZ, Electra y Tonatiuh. s/f. "La indumentaria indígena en el arte popular" en *Artes populares* No. 18 (Fondo nacional para el fomento de las artesanías de México).
- _____. 1970/71. "El arte popular de México" en *Artes de México*. (México: número extraordinario).
- GUTIERREZ, Claudio y Abelardo Brenes. 1971. *Teoría del Método en las Ciencias Sociales*. Selección, introducción y notas. San José de Costa Rica: EDUCA (colección Aula).
- HAND, Wayland. 1971. *Posición de los estudios de leyendas en Europa y América* (Traducción de Estela Marta Gurevich. Revisión de Martha Teresa Blache). Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires. Seminario de Folklore dirigido por Susana Chertudi, 2o. Cuatrimestre. Material mimeografiado.
- HARTH-TERRE, Emilio. 1974. *Perú, monumentos históricos y arqueológicos*. México: Instituto Panamericano de Geografía e Historia.
- HERKOWITZ, Melville. 1969. *El Hombre y sus Obras*. (3a. reimpresión). Traducción M. Hernández Barroso. México: Fondo de Cultura Económica.
- HERRERA VEGA, Adolfo. 1975. *Expresión literaria de nuestra vieja raza* (2a. edición). San Salvador: Ministerio de Educación.
- HONEY, W.B. 1952. *A History of Korean Folk Art*. London: Peter Nevill, editor.
- HORCASITAS, Fernando. 1971. "La arquitectura y la pintura" en *Lo efímero y eterno del arte popular mexicano*. Tomo II. México: Fondo Editorial de la Plástica Mexicana. Págs. 437-452.
- _____. 1974. *El Teatro Náhuatl. Epocas Novohispana y Moderna*. México: UNAM. Instituto de Investigaciones Históricas.
- HORCASITAS DE BARROS, María Luisa. 1973. *La artesanía de Santa Clara del Cobre*. México: Sep/setentas.
- HOUSER, Cristina de. 1969. "Fiestas de Reyes en Quisapincha" en *Revista del Folklore Ecuatoriano*. No. 3 (enero), págs. 41-120.
- HUIZINGA, J. 1946. *El Concepto de la Historia y Otros Ensayos*.

- Traducción de Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica.
- HUITRON, Antonio. 1962. *Metepéc, miseria y grandeza del barro*. México: Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM.
- HUNTER, William A. 1961. "The Calderonian Auto Sacramental" (an edition and translation of a nahuatl version) en *The Native Theatre in Middle America*. (Publ. 27). New Orleans: Tulane University. Middle American Research Institute, págs. 105-202.
- IMBELLONI, J. 1936. *Epítome de Cultorología*. Sección A, Tomo I. Buenos Aires: Biblioteca del Americanista Moderno. Humanior.
- _____. 1943. *Concepto y praxis del folklore como ciencia*. Buenos Aires: Editorial Humanior.
- ILIN, M. s/f. *El Arte Decorativo Popular Ruso*. (Traducción de Costul Pérez). Moscú: Ediciones en lenguas extranjeras.
- INIDEF (ed.) 1975. *Teorías del Folklore en América Latina*. (Biblioteca INIDEF 1). Caracas: CONAC.
- INVESTIGACIONES DEL PATRIMONIO CULTURAL (ed.) 1975. *Sonsonate* (Colección Estudios y documentos No. 4). San Salvador: Museo Nacional David J. Guzmán. Ministerio de Educación.
- INSTITUTO NACIONAL DE CULTURA. 1976. *Conjunto folklórico nacional* (Programa, Teatro Nacional, Panamá, 2 de febrero).
- INSTITUTO LINGUISTICO DE VERANO. 1972. *Según Nuestros Antepasados*. Textos Folklóricos de Guatemala y Honduras. Guatemala: Instituto Lingüístico de Verano.
- JACOVELLA, Bruno. 1959 (a) "Las supersticiones" en *Folklore Argentino*. Buenos Aires: Editorial Nova, págs. 241-264.
- _____. 1959 (b) "Las especies literarias en verso" en *Folklore Argentino*. Sección E., Tomo VI. Buenos Aires: Editorial Nova, págs. 103-132.
- _____. 1960. "Los conceptos fundamentales clásicos del folklore" en *Cuadernos del Instituto Nacional de Investigaciones Folklóricas*. (Buenos Aires) No. 1, págs. 27-48.
- JIJENA SANCHEZ, Rafael y Bruno Jacovella. 1939. *Las supersticiones*. Argentina: Ediciones Buenos Aires.
- JOHN OSBORNE, Lilly de. 1963-64. "Breves apuntes de la indumentaria indígena de Guatemala" en *Folklore Americano* (Lima, Perú, Año XI-XII, Nos. 11-12), págs. 22-57.
- _____. 1970. "Notas acerca de los bailes regionales de los indígenas de Guatemala" en *Guatemala Indígena*. Vol. V, No. 1 (mayo), págs. 197-202.

- JOHNSON, Irmgard W. 1971. "Vestido y adorno" en *Lo efímero y eterno del arte popular mexicano*. Tomo I, México: Fondo editorial de la plástica mexicana, págs. 161-268.
- JOYNER, Charles W. 1975. "Model for the analysis of folklore performance in Historical context" en *Journal of American Folklore*. Vol. 88, No. 349. (Julio-septiembre), págs. 254-265.
- JUNG, Yung. 1976. "La educación en la Nueva China" en *Otros aspectos sobre China*. (Suplemento de *China Reconstruye*). (Enero), págs. 25-32.
- KAHLER, Erich. 1966. *¿Qué es la Historia?* Traducción de Juan Almella (Breviario No. 187). México: Fondo de Cultura Económica.
- KIRN, Paul. 1961. *Introducción a la Ciencia de la Historia*. Traducción de Orencio Muñoz. México: UTEHA.
- KIM Il Sung. 1972. *Obras Escogidas*. Tomo V. Pyongyang, Corea: Ediciones en Lenguas Extranjeras.
- KRADER, Lawrence. 1975. "Marx como etnólogo" en *Nueva Antropología*. Año I, No. 2 (México, octubre), págs. 3-22.
- KLUCKHOHN, Clyde. 1967. *Antropología*. (6a. edición). Breviario No. 13. México: Fondo de Cultura Económica.
- LABASTILLE BOWES, Anne. 1964. *Birds of the mayas* (Folk tales, natural history, check list). New York: West-of-the-wind. Publication Big Moose.
- LABROUSSE, Ernest. 1962. Comentarios a "El Historiador ante su tiempo" de John Bruhat, en *Crítica Contemporánea* (Caracas, Venezuela: noviembre-diciembre, No. 9), págs. 21-22.
- LANGLOIS, C.V. y C. Seignobos. 1972. *Introducción a los Estudios Históricos*. Traducción de Domingo Vaca. Buenos Aires: Editorial La Pléyade.
- LAGO, Tomás. 1945. *Museo de arte popular*. Universidad de Chile. Sección chilena. Santiago de Chile: Editorial Zig-Zag.
- _____. 1963. *Artesanías Clásicas Chinas*. Santiago de Chile: Facultad de Bellas Artes, Universidad de Chile.
- _____. 1971. *Arte Popular Chileno*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- LATCHMAN, Ricardo E. 1943. "El arte popular y sus relaciones con el arte indígena" en *Exposición americana de artes populares*. Santiago de Chile: Universidad de Chile, págs. 83-90.
- LARA FIGUEROA, Celso A. 1971. "Las leyendas clásicas de la Nueva Guatemala de la Asunción" en *Revista Alero* (Guatemala: Universidad de San Carlos, 2a. época, No. 6), págs. 22-25.

- _____. 1972 (a) "Folklore: un concepto que entraña función social" en *Revista Alero* (Guatemala: Universidad de San Carlos, Suplemento Guatemala adentro, agosto, 5.2), págs. 26-37.
- _____. 1972 (b) "Leyendas populares de Guatemala" en *Antología, narraciones hispanoamericanas de tradición oral* (Colección N Y G, No. 122). Madrid: Editorial Magisterio Español, págs. 112-125.
- _____. 1973. *Leyendas y casos de la tradición oral de la ciudad de Guatemala*. Guatemala: Universidad de San Carlos, Centro de Estudios Folklóricos.
- _____. 1974 (a) "Siete de diciembre: Día de la quema del diablo" en *Tradiciones de Guatemala*, No. 2 (Centro de Estudios Folklóricos, Universidad de San Carlos de Guatemala), págs. 115-130.
- _____. 1974 (b) *Informe del Viaje de Investigación a Sanare, Estado Lara, Venezuela*. Caracas: INIDEF.
- _____. 1975 (a) "El Corrido Guatemalteco", en *La Tradición Popular*, No. 4 (Guatemala, Centro de Estudios Folklóricos, USAC), págs. 9-15.
- _____. 1975 (b) "Documentos folklóricos para el estudio de la historia de Guatemala" en *Punto de Vista*, Año 1, No. 8 (Guatemala, febrero), págs. 8-9.
- _____. 1975 (c) "Los terremotos de 1917-18 en la ciudad de Guatemala" en *Punto de Vista*, Año 1, No. 9 (Guatemala), pág. 9.
- _____. 1975 (d) "La quema del diablo en Guatemala" en *Journal of Latin America Lore*. Vol. 1, No. 2 (UCLA, Latin American Center), págs. 199-210.
- LAWS, Malcom G. Jr. 1972. "Historias Cantadas: Las baladas de EE.UU." en *El retorno de los Juglares* (versión española de Agustín Bárcena). México: Editores asociados, S. de R. L., págs. 131-146.
- LEONARDO L., Carlos. 1971. "Las cofradías de Zacualpa, departamento de El Quiché" en *Guatemala Indígena*. Vol. VI, No. 4 (Guatemala, diciembre), págs. 196-200.
- LEWIS, I.M., *et. al.* 1972. *Historia y Antropología*. Traducción de Juan López (Biblioteca Breve). Barcelona: Editorial Seix, Barral, S.A.
- LEMMO, Angelina. 1970. *Etnografía y fuentes históricas*. Caracas: Facultad de Humanidades y Educación. Universidad Central de Venezuela. Escuela de Historia, 99 págs.
- _____. 1973. *De cómo se desmorona la Historia*. (Observaciones a la "Historia de Venezuela" de G. Morón). Caracas: Universidad Central, Ediciones de la Biblioteca, 171 págs.

- LOMAX HAWES, Bess. 1974. "El corrido de la inundación de la presa de San Francisquito: The Story of a Local Ballad" en *Western Folklore*. Vol. XXXIII, No. 3 (July), págs. 219-230.
- LUJAN MUÑOZ, Luis. 1970. "Notas sobre el uso de las máscaras en Guatemala" en *Guatemala Indígena*. Nos. 3-4. Vol. VI (Abril-septiembre), págs. 127-145.
- _____. 1972. *Síntesis de la arquitectura en Guatemala*. 2a. reimpresión. Guatemala: Editorial Universitaria.
- _____. 1975. "Notas sobre la Mayólica de Antigua Guatemala" en *Tradiciones de Guatemala*. No. 3 (Guatemala: Centro de Estudios Folklóricos, USAC), págs. 33-51.
- LUJAN MUÑOZ, Jorge. 1969. "Posibilidades e importancia de la Etnohistoria en Guatemala" en *Estudios* (Guatemala, No. 3), págs. 41-51.
- LLOMPART, Gabriel. 1973. "Aspectos folklóricos en la pintura gótica de Jaime Huguet y los Vergós" en *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*. Tomo XXIX, cuadernos 3o. y 4o., págs. 391-408.
- MARTINEZ FURE, Rogelio. 1974. "Diálogo imaginario sobre Folklore" en *La Gaceta de Cuba*. No. 121 (marzo), págs. 12-17.
- MARTINEZ PEÑALOZA, Porfirio. 1972. *Arte popular y artesanías artísticas en México*. México: Ediciones del Boletín Bibliográfico de la Secretaría de Hacienda y Crédito Público.
- MARTÍNEZ RIOS, Jorge y Gabriel Moedano Navarro. 1963. "Folk y Lore en la Realidad Sociocultural de México" en *Revista Mexicana de Sociología*. (Año XXV, Vol. XXXV, enero-abril, No. 1), págs. 1-22.
- MARTI, Samuel. 1961. *Canto, Danza y Música Precortesianos*. México: Fondo de Cultura Económica.
- MAYORGA h., Juan Manuel. 1972. *Delincuencia y Folklore*. Caracas: Tipografía Vargas.
- McARTHUR, Harry S. 1966. "Orígenes y Motivos del Baile del Tz'unum" en *Folklore de Guatemala*. No. 2 (Guatemala), págs. 139-152.
- MEAD, Margaret. 1971. *Antropología, la ciencia del hombre*. Buenos Aires: Editorial Siglo XX.
- MENDEIETA y NUÑEZ, Lucío. 1949. *Valor sociológico del Folklore*. México: Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM.
- MENDOZA, Vicente. 1939. *El Romance español y el Corrido mexicano. Estudio comparativo*. México: UNAM.
- _____. 1947. *La Décima en México*. Buenos Aires: Instituto Nacional de la Tradición.

- _____. 1953. "La música tradicional española en México" en *Nuestra Música*. No. 29 (México), págs. 5-34.
- _____. 1957. *Glosas y Décimas de México*. México: Fondo de Cultura Económica.
- _____. 1974. *El corrido mexicano*. (1a. reimpresión), México: Fondo de Cultura Económica.
- MENDIZABAL LOSACK, Emilio. 1963/64. "La difusión, aculturación y reintegración a través de las Cajas de Imaginero Ayacuchano" en *Folklore Americano*. Años XI - XII, Nos. 11-12 (Lima, Perú), págs. 115-334.
- MENENDEZ PIDAL, Ramón. 1958. *Los Romances de América y otros estudios*. (6a. edición), Madrid: Espasa-Calpe.
- MENDEZ CIFUENTES, Arturo. 1967 (a) *Nociones de Tejidos Indígenas de Guatemala*. Guatemala: Editorial José de Pineda Ibarra.
- _____. 1967 (b) "Baile de la Pach" en *Folklore de Guatemala*. No. 3 (Guatemala), págs. 55-64.
- MELGAR VASQUEZ, Max Alejandro. 1975. "Las implicaciones científicas del Folklore y consideraciones sobre su preservación efectiva" en *Folklore Americano*. No. 19, segunda época (México, junio), págs. 17-34.
- MEJIA SANCHEZ, Ernesto. 1953. "La investigación folklórica en bibliotecas y archivos" en *Aportaciones a la Investigación Folklórica de México*. México: Imprenta Universitaria.
- MEJIA RUIZ, Gonzalo. 1972. "La Loa: Teatro popular de Guatemala" en *Estudios*, No. 5 (Guatemala, Escuela de Historia, USAC), págs. 163-170.
- MERINO DE ZELA, Mildred E. 1974. "Hacia una Teoría del Folklore Peruano" en *Folklore Americano*. 2a. época, No. 18 (México, diciembre), págs. 51-78.
- MICHELIS, Enrico de. 1948. *El Problema de las Ciencias Históricas*. Traducción de Vicente P. Quintero. Buenos Aires: Editorial Nova.
- MILLAN DE PALAVICHINO, María Delia. 1959. "Vestimenta y adorno" en *Folklore Argentino* (Sección E, tomo VI). Buenos Aires: Editorial Nova, págs. 287-332.
- MIRANDA DE CABAL, Beatriz. 1974. *Un pueblo visto a través de su lenguaje*. Panamá: s.p.i.
- MOEDANO NAVARRO, Gabriel. 1960/61. "La ofrenda en el día de los muertos" en *Folklore Americano*. Años VIII-IX, Nos. 8-9 (Lima, Perú), págs. 32-52.

- _____. 1961 (a) "El Temascal, baño indígena tradicional" en *Tlatoani*, Nos. 14-15 (octubre), págs. 40-50.
- _____. 1961 (b) "Relaciones del folklore y la ciencia política, los hechos folklóricos y los hechos políticos" en *Revista Mexicana de Sociología*. Vol. XXIII, No. 2 (mayo-agosto), págs. 1-20.
- _____. 1963 "El Folklore como disciplina antropológica" en *Tlatoani*. 2a. época, No. 17 (México, diciembre), págs. 37-50.
- _____. 1972. "Los Hermanos de la Santa Cuenta: un culto de crisis de origen Chichimeca" en *Sociedad Mexicana de Antropología*. XII Mesa Redonda (religión en Mesoamérica). (México), págs. 599-610.
- _____. 1975. "Los estudios de folklore literario en prosa" en *Boletín del departamento de investigación de las tradiciones populares*, No. 2 (México), págs. 5-34.
- MONTOYA, Matilde. 1970. *El Baile de la Conquista*. Guatemala: Editorial Universitaria.
- MONTOYA BRIONES, José de Jesús. 1971. "Esbozo de una axiología del folklore" en *25 estudios de Folklore*. México: UNAM. Págs. 131-137.
- MÖRNER, Magnus. 1974. "Problemas que presenta el estudio histórico de la sociedad hispano-americana del siglo XIX" en *Cashier des ameriques latines* (serie "Sciences de L'homme") Institute des Hautes Etudes de L'Amerique Latine, Nos. 9-10 (París, Francia), págs. 1-10.
- MORAN, Fernando. 1971. *Revolución y tradición en Africa Negra*. Madrid: Alianza Editorial.
- MORA DE JARAMILLO, Yolanda. 1963. "Barniz de pasto, una artesanía colombiana de procedencia aborigen" en *Revista Colombiana de Folclor*. Segunda época, Vol. III, No. 8 (Bogotá), págs. 11-48.
- _____. 1967. *Aspectos y problemas de las artesanías populares en Colombia*. Bogotá: Imprenta Nacional, págs. 191-211.
- _____. 1974 (a) *Cerámica y ceramistas de Ráquira*. Bogotá, Colombia: Banco Popular, Museo Arqueológico. Casa del marqués de San Jorge.
- _____. 1974 (b) "Clasificación y notas sobre técnicas y el Desarrollo histórico de las artesanías colombianas" en *Revista Colombiana de Antropología*. Vol. XVI (Bogotá, 1er. semestre), págs. 285-354.
- MOYA, Ismael. 1941. *Romancero*. 2 tomos. Buenos Aires: Imprenta de la Universidad. Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Instituto de Literatura Argentina.
- _____. 1956. *Didáctica del Folklore*. (2a. edición), Buenos Aires: Editorial Schapire.

- MURDOCK, George Peter. 1945. *Nuestros Contemporáneos Primitivos*. Traducción de Teodoro Ortiz. México: Fondo de Cultura Económica.
- MUSEUM FÜR VOLKSKUNDE ZEIGT SEINE BESTANDE AUS RUMANIEN. 1973 (ed.) *Cultura Popular Romana*. Basel.
- MUSEO NACIONAL DE ARTES E INDUSTRIAS POPULARES (ed.) 1951. *La indumentaria indígena en la Sierra de Puebla*. No. 2 (México).
- _____. 1954. *Los Huicholes*. No. 7 (México).
- NAVARRETE, Carlos. 1963. "El Romance tradicional y el Corrido en Guatemala" en *Universidad de San Carlos (Guatemala, enero-abril, No. LXI)*, págs. 181-254.
- _____. 1971 (a) "Máscaras" en *Lo efímero y eterno del arte popular mexicano*. Tomo II, México: Fondo editorial de la plástica mexicana, pág. 742.
- _____. 1971 (b) "Romances y Corridos del Soconusco" en *25 estudios de Folklore*. México: UNAM, págs. 195-207.
- NARDI, Ricardo L.J. 1959. "Toponimia Indígena de la República Argentina" en *Folklore Argentino*. Buenos Aires: Editorial Nova, págs. 371-392.
- NEUTZE DE RUGG, Carmen. 1974. *Diseños de los tejidos indígenas de Guatemala*. Guatemala: Centro de Estudios Folklóricos, USAC, Editorial Universitaria.
- NIETO OCAMPO, Jesús Ernesto. 1975 (a) "La utilidad de la leyenda como fuente histórica" en *Boletín del departamento de Investigación de las Tradiciones Populares No. 2 (México)*, págs. 35-44.
- _____. 1975 (b) "Los hechos folklóricos como fuentes para la historia" en *Sociedad Mexicana de Antropología. XII Mesa Redonda (México, Xalapa, septiembre 9-15 de 1973)*, págs. 75-80.
- NGUGI, James. 1971. "Africa y la descolonización cultural" en *El Correo de la UNESCO*. Año XXIV (enero), págs. 25-32.
- O'BRIEN, Linda Lee. 1975. *Songs of the Face of the Earth, Ancestor songs of the Tzutuhil-Maya of Santiago Atitlán, Guatemala*. Los Angeles University of California (Tesis presentada para obtener el grado de doctor of philosophy in music).
- _____. s/f. "Folk Music of Guatemala". Copia mecanografiada. Artículo preparado para *The Grove's Dictionary of Music and Musicians (sixth edition) (January, 1976)*.
- O'NEALE, Lila. 1965. *Tejidos de los Altiplanos de Guatemala*. Traducción de Edith Recourat. Tomos I y II. Guatemala: Seminario de Integración Social Guatemalteca.

- OLIVERA, Mercedes B. 1974. *Las danzas y fiestas de Chiapas*. México: FONADAN, Catálogo Nacional de Danzas, Vol. 1.
- OTTENBERG, Simón. 1975. *Masked Ritual of Afikpo*. Seattle and London: University of Washington Press.
- ORELLANA, Sandra L. 1975. "La introducción del sistema de cofradía en la región del Lago de Atitlán en los Altos de Guatemala" en *América Indígena*. Vol. XXXV, No. 4 (México, octubre-diciembre), págs. 845-856.
- ORDOÑEZ CHIPIN, Martín. 1970. "El Baile de la Culebra en Santa Cruz del Quiché" en *Guatemala Indígena*. Vol. IV, No. 4 (abril), págs. 147-149.
- ORTIZ MALDONADO, José Patricio. 1970. "Tzi Tja Xnul", leyenda de San Idelfonso Ixtahuacán" en *Guatemala Indígena*. (Guatemala, Vol. V, No. 2), págs. 128.
- _____. 1972. "El traje en una comunidad indígena" en *Guatemala Indígena* (Guatemala, Vol. VII, Nos. 1-2), págs. 163-226.
- PAREDES, Américo. 1958. *With his pistol in his hand*. University of Texas Press.
- _____. 1967. "Divergencias en el Concepto de Folklore y el Contexto Cultural" en *Folklore Americas*. (Vol. XXVII, enero, No. 1), págs. 29-38.
- _____. 1971. "Folklore e Historia: dos cantares de la Frontera del Norte" en *25 estudios de Folklore*. México: UNAM, págs. 209-222.
- _____. 1974. "José Mosqueda and the folklorization of actual events" en *Aztlán*, Vol. 4, No. 1, págs. 1-30.
- PAREDES CANDÍA, Antonio. 1966. *La Danza Folklórica en Bolivia*. La Paz, Bolivia: Ediciones Isla.
- _____. 1967. *Artesanías e industrias populares de Bolivia*. La Paz, Bolivia: Ediciones Isla.
- _____. 1969. *Brujerías, Tradiciones y Leyendas*. Tomo I, La Paz, Bolivia: Editorial Difusión.
- _____. 1970. *Brujerías, Tradiciones y Leyendas*. Tomo II. La Paz, Bolivia: Editorial Difusión.
- _____. 1972. *Brujerías, Tradiciones y Leyendas*. Tomo III. La Paz, Bolivia: Ediciones Difusión.
- _____. 1973. *Las mejores tradiciones y leyendas de Bolivia*. La Paz, Bolivia: Ediciones Puerta del Sol.
- PALERM, Angel. 1967. *Introducción a la Teoría Etnológica*. México: Instituto de Ciencias Sociales. Universidad Iberoamericana.
- PASSAFARI, Clara. 1974. "Panorama actual de las artesanías argentinas" en

- Revista de Dialectología y Tradiciones Populares. Tomo XXX, cuadernos 3o. y 4o., págs. 453-462.
- PARET-LIMARDO, Lise. 1962. *Folklore Musical de Guatemala*. Guatemala: Tipografía Nacional.
- _____. 1963. *La Danza del Venado en Guatemala*. Guatemala: Editorial José de Pineda Ibarra.
- PEÑA ORTEGA, Pedro. 1966. "Cofradías indígenas de Joyabaj" en *Folklore de Guatemala*. (Dirección General de Bellas Artes, No. 2), págs. 151-156.
- PERSPECTIVAS DE LA UNESCO. 1975. (ed.) "La tradición oral y los archivos de la memoria" (entrevista a Diouldé Laya) en *Africa y su Historia*, No. 689/690/691 (París), págs. 29-32.
- PEREIRA SALAS, Eugenio. 1947. *Apuntes para la Historia de la Cocina Chilena*. Santiago de Chile: Imprenta Universitaria.
- PERKINS HIDALGO, Guillermo. 1961. "La cocina tradicional de Corrientes" en *Cuadernos del Instituto Nacional de Investigaciones Folklóricas*. No. 2 (Buenos Aires), págs. 31-49.
- _____. 1962. "Notas sobre folklore material misionero" en *Cuadernos del Instituto Nacional de Investigaciones Folklóricas*. No. 3 (Buenos Aires), págs. 35-44.
- _____. 1963. "Leyendas y supersticiones del Iberá" en *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología*. No. 4 (Buenos Aires), págs. 253-282.
- PETRESCU, Paul. 1974. *La habitación campesina en Rumanía*. Traducción de Carlos R. Margain. México: Sep/setentas.
- PINON, Roger. 1965. *El cuento folklórico*. Buenos Aires: EUDEBA.
- PINO SAAVEDRA, Yolando. 1966. "La Historia de Carlomagno y de los Doce Pares de Francia" en *Folklore Americas*. Vol. XXVI, No. 2 (December), págs. 1-33.
- _____. 1972. "Las comidas y bebidas chilenas reflejadas en los cuentos folklóricos" en *Revista Venezolana de Folklore*. No. 4, segunda época (Caracas, diciembre), págs. 75-80.
- PORRAS BARRENECHEA, Raúl. 1973. *Mito, Tradición e Historia del Perú*. 3a. edición. Lima: Ediciones retablo de papel.
- POVIÑA, Alfredo. 1954. *Teoría del Folclore*. Córdoba: Editorial Assandri.
- POZAS, Ricardo e Isabel H. de Pozas. 1974. *Los indios en las clases sociales de México*. 4a. edición. México: Editorial siglo XXI.
- PHO, Hay Dao. 1974/75. "El canto en la cordillera Trouong Son" en *FTC. Frente de trabajadores de la cultura*. Boletín No. 5 (noviembre/enero), pág. 45.

- PLATH, Oreste. 1957. El Cudabazo, vasija vegetal noble. Mates quemados de Renca. Materos y mates chilenos" en *Anuario de la Sociedad Folklórica de México*. Vol. XI (México), págs. 159-162.
- _____. 1966. *Folklore religioso chileno*. Santiago de Chile: Ediciones Plath.
- PLEJANOV, Jorge. 1969. *El papel del individuo en la historia*. Traducción de Antonio Encinares P. (Colección 70), México: Editorial Grijalbo.
- QUAN ROSSELL, Julio E. 1971. *Curso de Geografía de Guatemala*. (Apuntes de clase), Facultad de Humanidades, Universidad de San Carlos de Guatemala.
- QUIRIN DIESELDORFF, Herbert. 1966. "Historia de Balam Que, el Sol y Po, la Luna" (primera parte) en *Folklore de Guatemala* (Dirección General de Cultura y Bellas Artes, No. 2), págs. 175-186.
- _____. 1967. "Historia de Balam Que, el Sol y Po, la Luna" (segunda parte) en *Folklore de Guatemala* (Dirección General de Cultura y Bellas Artes, No. 3), págs. 71-76.
- RAEL, Juan B. 1965. *The Sources and Diffusion of the Mexican Shepherds' plays*. Guadalajara, Jal., México: Librería La Joyita.
- RAMON Y RIVERA, Luis Felipe. s/f. *Cantares. La Poesía en la Música Folklórica Venezolana*. Caracas: Edición patrocinada por la CVG Siderúrgica del Orinoco, C.A.
- _____. 1953. *El Joropo, Baile Nacional de Venezuela*. Caracas: Ediciones del Ministerio de Educación, Dirección de Cultura y Bellas Artes.
- _____. e Isabel Aretz. 1961. *Folklore Tachireense. Volúmenes I y II* (Biblioteca de autores y temas tachirenses). Caracas: Editorial El Arte.
- _____. e Isabel Aretz. 1963. *Folklore Tachireense. Volumen III* (Biblioteca de autores y temas tachirenses), Caracas: Editorial El Arte.
- _____. 1969. *La Música Folklórica de Venezuela*. Caracas: Monte Avila Editores.
- _____. 1971. *La Música Afrovenezolana*. Caracas: Universidad Central de Venezuela: Imprenta Universitaria.
- _____. 1975. "Panorama Fenomenológico de la Etnomúsica Latinoamericana" en *Revista INIDEF* No. 1 (Venezuela, abril), págs. 12-16.
- RAMIREZ, Felipe. 1968. *La etnomusicología y su aplicación en México*. México: UNAM. Escuela Nacional de Música (tesis de grado).
- RAVINES SANCHEZ, Rogger. 1963/64. "Alfarería doméstica de

- Huaylacucucho, departamento de Huancavelica" en *Folklore Americano*, Años XI-XII, Nos. 11-12 (Lima, Perú), págs. 92-102.
- RECINOS, Adrián, 1916. "Algunas observaciones sobre el Folklore de Guatemala" en *Journal of American Folk-Lore* (Vol. 26), págs. 566-559.
- _____. 1918. "Cuentos Folkloricos de Guatemala" en *Journal of American Folk-Lore* (Vol. 31), págs. 472-487.
- REDFIELD, Robert. 1944. *Yucatán, una cultura en transición*. Traductor: Julio de la Fuente. México: Fondo de Cultura Económica.
- RESTREPO, José Antonio. 1971. *De la tierra colombiana. El cancionero de Antioquia*, 5a. edición. Medellín: Editorial de Bexdot.
- RIBEIRO, Darcy. 1970. *El proceso civilizatorio*. Traductor: Julio Rossiello (2a. edición). Caracas, Venezuela: Universidad Central de Venezuela.
- RIBEIRO, René. 1972. *Vitalino, um ceramista do Nordeste*. 2a. edición. Recife: Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais.
- ROBE, Stanley L. 1954. *Coloquios de pastores from Jalisco, México*. (Folklore Studies, Vol. 4), University of California Press.
- _____. 1970. *Mexican Tales and Legends from Los Altos*. (Folklore Studies, Vol. 20), University of California Press.
- _____. 1971. *Mexican Tales and Legends from Veracruz*. (Folklore Studies, Vol. 23), University of California Press.
- ROCCA, Manuel María. 1964-65. "Tipos de arado de palo en la Argentina" en *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología No. 5* (Buenos Aires), págs. 101-114.
- RODAS N., Flavio y Ovidio Rodas Corzo. 1938. *Simbolismos Maya-Quiché de Guatemala*. Guatemala: Tipografía Nacional.
- RODRIGUEZ PEÑA, Hilda. 1975. "La Danza Tradicional en México. Un Análisis Bibliográfico" en *Sociedad Mexicana de Antropología*. XIII mesa redonda. (México), págs. 145-160.
- RODRIGUEZ RIVERA, Virginia. 1965. *La Comida en el México Antiguo y Moderno*. México: Editorial Pormaca.
- _____. 1967. *Santa Bárbara*. México: Libros de México, S.A.
- RODRIGUEZ ROUANET, Francisco. 1962. "Notas sobre una representación actual del Rabinal Achí o baile del Tun" en *Guatemala Indígena*. Vol. II, No. 1 (Guatemala), págs. 45-56.
- _____. 1967. "La ceremonia del Wakxakib Bats y el 'Dios Mundo' en Momostenango" en *Folklore de Guatemala*. No. 3 (Guatemala), págs. 77-80.
- ROMERO, Emilia. 1952. *El Romancero Tradicional en el Perú*. México: El Colegio de México.

- ROSALES, Rafael M. 1961-62. "Del habla popular" en *Archivos Venezolanos de Folklore*. Años X y XI, No. 7 (Caracas), págs. 307-340.
- ROSENBLAT, Angel. 1969. *Lengua literaria y lengua popular*. (Cuadernos del Instituto de Filología Andrés Bello). Caracas: Facultad de Humanidades y Educación, UCV.
- RUBIN DE LA BORBOLLA, Daniel. 1962. "Arte Popular y Artesanías de México" en *Artes de México*. Nos. 43-44, Año XI (México).
- . 1974. *Arte Popular Mexicano* (Colección Archivo del Fondo, 19-20). México: Fondo de Cultura Económica.
- RUIZ, María Angélica. 1969-70. "Doce Pares de Francia en el Ande Peruano" en *Folklore Americano*. Años XVII y XVIII, No. 16 (Lima, Perú), págs. 211-229.
- RUIZ CASTAÑEDA, María del Carmen e Irene Vásquez Valle. 1972. "La Musa Popular en la Epoca Juarista" en *Revista de la Universidad de México*. (Vol. XXVI, julio, No. 11), págs. 5-51.
- SANCHEZ NARVAEZ, Enrique. 1945. *Museo de Arte Popular. Sección Boliviana*. Santiago de Chile: Universidad de Chile.
- SANCHEZ ALBORNOZ, Nicolás. 1974. *Historia y Libertad*. Madrid: Ediciones Júcar.
- SAQUIC CALEL, Rosalío. 1970. "Baile de Gracejos" en *Guatemala Indígena*. Vol. V, No. 1 (Guatemala, mayo), págs. 203-206.
- SALAZAR, Ramón A. 1957. *Tiempo Viejo (Recuerdos de mi Juventud)* 2a. edición (Colección 15 de Septiembre, Vol. 14), Guatemala: Editorial del Ministerio de Educación Pública.
- SAINTYVES, P. 1942. *Introducción al Folklore*. (Cuadernos folklóricos No. 6). Traductor: Santo S. Fare, Buenos Aires: Asociación Argentina de Folklore.
- SIDOFF, Phillip G. 1974. *Arts of the Congo. Function and form in mask and figures*. (Serie special publication in Anthropology and History, No. 1). Milwaukee Public Museum.
- SIMMONS, Merle E. 1957. *The Mexican Corrido as a source for interpretative study of modern Mexico (1870-1950)*. Bloomington, Indiana: Indiana University Press.
- . 1963. *A Bibliography of the Romance and related forms in Spanish America*. Indiana University Press.
- SILVA OTERO, Arístides. 1972. *Introducción al estudio de la Historia Económica*. 2a. edición. Caracas, Venezuela: Universidad Central, Facultad de Ciencias Económicas y Sociales.
- STEELE BOGGS, Ralph. 1948. "Lo primitivo y lo material en el folklore"

- en *Revista del Instituto Nacional de la Tradición*. Año I, entrega 1a (enero-junio, Buenos Aires), págs. 30-38.
- STROSS, Brian. 1973. "Social structure and role allocation in tzeltzal oral literature" en *Journal of American Folklore*. Vol. 86, No. 340 (April-june), págs. 95-115.
- SUASSUNA, Ariano. 1971. "A arte popular no Brasil" en *Folkcomunicacao* (artículo No. 4). Universidad de Sao Paulo, Escola de Comunicacoes e artes (Brasil), págs. 37-43.
- SUBERO, Efraín. 1974. *Origen y expansión de la quema de Judas*. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello.
- TERMER, Franz. 1968. "Los bailes de la culebra entre los indios quichés en Guatemala" en *Estudios*, No. 2 (Guatemala, Escuela de Historia, Universidad de San Carlos de Guatemala), págs. 69-80.
- TOSCHI, Paolo. 1971. *Guida allo studio delle tradizioni popolari*. (Serie di Antropologia e Religione). Torino: editore Boringhieri.
- THOMPSON, J., Eric S. 1969. *Arqueología Maya*. (2a. edición), México: Editorial Diana.
- THOMPSON, Stith. 1952. "La Leyenda" en *Folklore Americas*. Vol. XII, No. 1 (Florida, USA, June), págs. 3-11.
- . 1972. *El Cuento Folklórico*. (Traducción de Angelina Lemmo). Caracas, Universidad Central de Venezuela. Ediciones de la Biblioteca.
- THOMS, W. J. 1945-47. "Reimpresión de su carta donde propone el término Folk-Lore" en *Anuario de la Sociedad Folklórica de México*. (México: Vol. VI), págs. 184-186.
- THOMSON, Robert S. 1975. "The transmission of Cleve-Chase" en *Southern Folklore Quarterly*. Vol. 39, No. 1 (March), págs. 63-82.
- VALLIANT, George C. 1955. *La civilización Azteca*. Versión española de Samuel Vasconcelos. 2a. edición. México: Fondo de Cultura Económica.
- VAN GENNEP, Arnold. 1943. *La Formación de las Leyendas*. Buenos Aires: Editorial Futuro.
- VANSINA, Jan. 1968. *La Tradición Oral*. (2a. edición), traductor: Miguel María Llonguera. Barcelona: Editorial Labor, S.A.
- VALCARCEL, Daniel. 1952. *La Historia como ciencia antropológica*. Trujillo (Perú): Universidad Nacional de Trujillo.
- VALENZUELA ROJAS, Bernardo. 1957. "Apuntes breves de comidas y bebidas de Carahué" en *Archivos del Folklore Chileno*. Fascículo No. 8 (Chile), págs. 92-105.

- _____. 1962. "La ramada campesina" en Cuadernos del Instituto de Investigaciones Folklóricas No. 3 (Buenos Aires), págs. 45-62.
- _____. 1971. "La Cocina Campesina" en Archivos del Folklore Chileno. Fascículo No. 9 (Chile), págs. 43-58.
- VALENZUELA, Wilfredo. 1973. "El Folklore, fuente de realizaciones estéticas". Primer Seminario Nacional de Educación Estética. Guatemala: 16 págs.
- VELA, David. 1972. Música tradicional y folklórica en América Central. I Congreso Centroamericano de Historia y Geografía. Guatemala: 21 págs.
- VELASQUEZ M., Rogerio. 1960. "Leyendas y cuentos de la Raza Negra" en Revista Colombiana de Folclor. Vol. II, No. 4, 2a. época (Bogotá), págs. 67-120.
- _____. 1961. "Vestidos de trabajo en el Alto y Bajo Chocó" en Revista Colombiana de Folclor. Vol. II, No. 6, segunda época (Bogotá), págs. 115-129.
- VEGA, Carlos. 1956. El Origen de las Danzas Folklóricas. (2a. edición), Buenos Aires: Editorial Ricordi Americana.
- _____. 1960. La Ciencia del Folklore. Buenos Aires: Editorial Nova.
- VEYNE, Paul. Cómo se escribe la Historia. (Ensayo de Epistemología). Traductor: Mariano Muñoz Alonso. Madrid: Editorial Fragua.
- VOGT, Joseph. 1971. El Concepto de la Historia de Ranke a Toynbee. (Colección Universitaria de Bolsillo No. 116). Traductor: Justo Pérez Corral. Madrid: Ediciones Guadarrama.
- VIVAR ROSALES, Ana Consuelo. 1973. Folklore Infantil de Guatemala. Guatemala: Facultad de Humanidades, Departamento de Historia.
- VIGNATI, Milcíades Alejo. 1960. "Dos comidas araucanas en el ámbito pampa-patagonia" en Cuadernos del Instituto Nacional de Investigaciones Folklóricas. No. 1 (Buenos Aires), págs. 143-150.
- VIOLANT SIMORRA, R. 1953. El Arte popular español. Barcelona: Aymá editores.
- WATCHELL, Nathan. 1973. "La visión de los vencidos: la conquista española en el folklore indígena" en Juan Ossío O. Ideología Mesiánica del Mundo Andino. (Antología), Lima, Perú: Ediciones de Ignacio Prado Pastor. Págs. 35-81.
- WARMAN, Arturo. 1972. La Danza de Moros y Cristianos. México: Colección Sep/setentas.

- WALSH, W. H. 1970. *Introducción a la Filosofía de la Historia*. Traducción de Florentino M. Torner, 2a. edición. México: Siglo XXI editores.
- WEBSTER McBRIDE, Félix. 1969. *Geografía Cultural e Histórica del Suroeste de Guatemala*. Traducción de Francis Gall. Tomos I y II, Seminario de Integración Social Guatemalteca.
- ZAPATA OLIVELLA, Manuel. 1974/75. "Folklore. Conversatorio del FTC con delegados al Congreso de Minorías Etnicas" en *FTC. Frente de Trabajadores de la Cultura*. Boletín No. 5 (Panamá: noviembre-enero).
- ZARATE, Manuel F. 1968. *Tambor y Socavón*. Panamá: Talleres de la Imprenta Nacional.
- ZARATE, Dora P. 1971. *Textos del Tamborito Panameño*. Panamá: Impresora Panamá.
- _____. 1975. "Nuestra posición frente a las teorías folklóricas" en *Teorías del Folklore en América Latina*. Caracas: INIDEF-CONAC, págs. 133-150.
- ZARATE, Manuel y Dora P. de. 1953. *La décima y la copla en Panamá*. Panamá: Editorial La Estrella de Panamá.

*

**