

«Todo el material fichado por la Misión representa 491 piezas. Sin más y aguardando sus apreciadas órdenes y desde luego agradeciendo toda la gentileza dispensada a la Misión Paulista de Investigaciones Folclóricas, me declaro infinitamente agradecido a la disposición de Vsa(?)» (*apud* Carlini, 1994: 194).

Lo que me parece muy significativo es que la gente de la Misión no se haya inmutado ante el hecho de que el botín que llevaban a São Paulo fuese producto del saqueo de templos, a menudo junto al encarcelamiento temporario de sus sacerdotes y la clausura de los locales. Algo similar ocurrió con los exvotos de madera, de los que Saia se apoderó una y otra vez, en alguna ocasión gratificando con pequeñas propinas a los cuidadores de las capillas que desposeía (Carlini, 1994: 248).

Las fichas catalográficas ni siquiera registran la forma en la se han agenciado las piezas, ¿Por qué? ¿Porque se consideraba ése un dato sin importancia, a pesar de las prédicas de científicidad de Andrade para que se diese la mayor información posible sobre las recopilaciones folclóricas? ¿Porque se lo consideraba vergonzoso? Supongo que era, más que nada, ceguera.

El hecho de que ni Mario de Andrade ni sus colaboradores, ni sus eventuales detractores, pensasen siquiera en la cuestión, y que los comentaristas posteriores pasen de largo sin tocar mayormente el tema, indica a mi entender hasta dónde estaba arraigada en la mentalidad de la gente del Departamento de Cultura el carácter subalterno de esos cultos, la legitimidad de los aparatos del Estado para intervenir en ellos en protección de quienes explotaban su credulidad a las camadas incultas de la población; en fin, que no dudaban de su carácter no religioso, de su pura y simple naturaleza supersticiosa. Por otro lado, Mario debía, dice Carlini (1994: 219) mostrar resultados palpables de la Misión ante sus nuevos jefes políticos y los cajones y cajones de objetos, podían ser considerados una buena justificación de la labor de la Misión, y con ella, del Departamento. La gratuidad de la mayor parte de los objetos obtenidos era subrayada por Andrade en un informe al alcalde (*apud* Carlini, *ídem*: 221). De poco sirvió.

De todas formas, aún hoy en día el Museo de la Policía Militar de Rio de Janeiro exhibe objetos de culto requisionados durante la represión (Boyer, 1996: 7). Pero, como canta Gal Costa, «tudo é relativo aos bons costumes do lugar». Aquellos a quienes más debía indignar la confiscación de los objetos de culto, es decir, sacerdotes de los cultos reprimidos —y sacerdotes de reconocida importancia—, no tuvieron pro-

blema alguno en brindar sus servicios a la Misión para ayudar a preparar los envíos a São Paulo:

«Además de colaborar en la identificación de los objetos, José Brito de Lima y el babalorixá Apolinário Gomes da Mota diversos esclarecimientos sobre cantos, coreografía y el culto Xangô, donando inclusive documentos en papel sobre aspectos de la hechicería local. Durante el trabajo de identificación de los objetos, la Misión se hizo cargo de los gastos» (Carlini, 1994: 194)

No podemos pensar que el poco dinero que éstos recibieron explique tal cooperación. Entre el desprecio mostrado por los agentes de policía a sus objetos de culto —y su previsible condena a la destrucción o a ser arrojados a la basura— y el interés académico de los integrantes de la Misión, la elección no era difícil. Además, cabe también conjeturar que la colaboración correspondía a la sensibilidad, de la que he hablado en un comienzo, de los agentes de la religiosidad popular en relación a los centro de poder y de erudición; supongo que querrían dar a esos enviados de la gran ciudad del sur la mejor de imagen posible de sí mismos y de sus sistemas de creencia y prácticas. Los agentes religiosos, al menos los de Pernambuco y Paraíba, con los que la Misión estuvo en contacto poco tenían de ingenuos.

En otros registros de manifestaciones populares, Saia y su equipo llegaron a encontrarse con gente que nunca había visto antes un camión o que lloraban de sorpresa y emoción al escuchar las grabaciones que se les había hecho. En el de los agentes del xangó y del catimbó, el panorama es otro; no se trata de un personal aislado y sin conocimientos del mundo que los rodea. En las informaciones que Saia acompaña a los registros musicales de los catimbós, vemos que todos sus jefes han viajado por diversos Estados, han estado en ciudades de la magnitud de Recife —alguno fue allí mismo donde había realizado su aprendizaje religioso—; más aún, uno de los catimbozeiros entrevistados echa mano de un libro para contestar una pregunta, relativa a la utilización de hierbas en la cura de diversas enfermedades, el estudio sobre catimbó de Câmara Cascudo en *Novos Estudos Afro-brasileiros*, la coletânea de ponencias al primer congreso afrobrasileño que se había celebrado en Recife unos pocos años antes. No era pues a un conocimiento propio, adquirido por la transmisión oral de algún otro catimbozeiro más viejo y más sabio, a la que el entrevistado acudía para satisfacer a esos hombres que habían aparecido a la puerta de su casa con claras evidencias, por un lado, de interés en lo que él sabía,

creía y hacía, y, por el otro, de poder y riqueza, sino al producto de alguien de la misma clase de éstos: una garantía, pienso yo, de acertar con su expectativa.

La soltura con la que se movían los hombres de la Misión les permitió acceder a espacios que hubiesen estado vedados para otros, ya que en esos medios había gran desconfianza dada la represión instaurada contra el «bajo espiritismo». A pesar de los escollos, Saia consiguió vincularse con agentes del xangô y del catimbó de Recife. En el caso del primero, con permiso oficial, se llegó a realizar una grabación en el central Teatro Santa Isabel, el mismo donde se había almacenado el equipo técnico y se realizaron algunas grabaciones como los cantos de cargadores de pianos. En el del segundo, sólo se hizo una trascripción gráfica de algunas músicas y la recopilación de sus letras. Es de lamentar que la gente de la Misión no haya profundizado etnográficamente relaciones tan prometedoras, pero este fue el tono general con que se llevó a cabo el trabajo todo.

Hay una cuestión primera; el tiempo que se dedicaba a cada contacto, fuese con un grupo de caboclinhos, de cargadores de pianos, de bumba-meu-boi o de catimbó era absurdamente escaso. Todo era hecho a las prisas y en total improvisación; en ningún momento hubo siquiera el propósito de compartir la sociabilidad del grupo del que se tomaba la información. Veamos un ejemplo:

«A las 9.30 salimos atrás de un catimbozeiro llamado Zé Hilário, que vive en Caxangá (5 leguas para el lado de Cariri). Paramos en Alagoa da Roça y ahí nos encontramos con un tullido que se había curado con Zé Hilário aprendió las cantigas suyas. Comenzamos a bajar los aparatos del camión y (...) Pacheco se dio cuenta de que no había traído el micrófono. Ahora son las 3.10 de la tarde y estamos en Alagoa Nova con el tullido para grabar sin haber almorzado hasta ahora». (L. Saia *apud* Carlini, 1994: 283)

Pero, ante todo, la propia idea de una recopilación musical masiva entraba en contradicción con una etnografía satisfactoria de los grupos en cuestión; el carácter extensivo, es evidente, anula de antemano la investigación intensiva. El carácter folclórico de la misión y su avidez fue justamente lo que determinó su pobre resultado etnológico. El desgajar las músicas de lo que las rodeaba y les daba sentido y el querer grabar todas las músicas y registrar todas las letras, fue eso lo que impidió que el equipo produjese una etnografía religiosa —y no sólo religiosa— de un mínimo de rigor y validez. Lo que Andrade, Saia y Alvarenga llamaban «etnografía», no tenía otro objetivo que «propor-

cionar los datos necesarios al control de la validez científica de las grabaciones, los textos de las melodías grabadas y los documentos que con ellas se relacionan» (Alvarenga, 1949: 6). La «información etnográfica» que acompaña las grabaciones de los catimbós no es más que el resultado de un pequeño cuestionario: nombre, raza, edad, filiación, trabajo, alfabetización, por dónde ha viajado, dónde ha aprendido lo que sabe del culto. Y nada más. Un ejemplo:

«Luis Gonzaga Ângelo, inf. N°277. Mulato. 34 años. Nacido en Goiana, estado de Pernambuco. Padres: Francisco Viega Ângelo e Maria Filomena Ângelo, ambos nacidos en Paraíba. Alfabetizado. Ejerce la profesión de herrero. Viajó por Río de Janeiro, Minas Gerais, Bahía y Vitória. Es el *mestre* de este catimbó grabado en João Pessoa y el solista de todos los fonogramas registrados» (*apud* Alvarenga, ídem: 19)

En ocasiones, la información es evidentemente contradictoria: los cuatro o cinco miembros de un catimbó declaran que nunca antes habían asistido a una sesión. Pero fue la propia Oneyda Alvarenga (ídem: 10) quien con toda precisión señaló la falta de calidad mínima de la «etnografía» de la Misión. En el libro dedicado a la música de catimbó, una y otra vez Alvarenga señala las debilidades de los datos etnográficos: «(...) es menguado el material informativo escrito traído por la MPF», «No se puede saber...», «...se ha anotado de manera obscura...», «...no se explica...», «...Luís Saia también se confundió...», «...por imprecisión de las investigaciones...», «...la pobreza de los informes...»:

«Como en las otras recolecciones que realizó, la MPF dejó de ordenar y explicar sus observaciones sobre los catimbós. El material informativo que trajo consiste, en su casi totalidad, en notas rápidas de Luís Saia, repartidas en las diversas libretas de recolección. En pocos casos, Luís Saia dactilografó los datos obtenidos, principalmente textos de cánticos, pero sin ninguna sistematización y sin esclarecimientos más precisos».

\*

La información obtenida por la Misión sobre el catimbó fue algo más rica, pero al mismo tiempo más frustrante, que la que proporcionó sobre el xangô y sobre los diversos cultos amazónicos. Respecto al primero, el contacto se había dado con el grupo que realizó las grabaciones en el teatro Santa Isabel y, más tarde, con los sacerdotes que