

De la criollización a la compilación del folclore puertorriqueño: el legado de John Alden Mason y de sus colaboradores jíbaros en el campo de Puerto Rico

Rafael Ocasio

Agnes Scott College

2023

POUR CITER CET ARTICLE

Ocasio, Rafael, 2023. "De la criollización a la compilación del folclore puertorriqueño: el legado de John Alden Mason y de sus colaboradores jíbaros en el campo de Puerto Rico", in *Bérose - Encyclopédie internationale des histoires de l'anthropologie*, Paris.

URL Bérose : [article2861.html](https://berose.org/article2861.html)

article publisher ISSN 2648-2770

© UMR9022 Héritages (CY Cergy Paris Université, CNRS, Ministère de la culture)/DIRI, Direction générale des patrimoines et de l'architecture du Ministère de la culture. article copyright.

usage article

consulte le 6 de octubre de 2024 a las 22h17min

Con el fin de la Guerra Hispanoamericana en 1898, seguida en Puerto Rico por el establecimiento de un gobierno militar de los Estados Unidos, junto con Cuba y Filipinas, los estadounidenses llegaron a ver estas posesiones recién adquiridas a través de variados medios de difusión, por ejemplo, la promoción de excursiones de viajes en modernos buques de vapor o mediante la exploración visual por documentos topográficos, tales como mapas geográficos. Una exploración masiva de la isla de Puerto Rico, renombrada por el gobierno federal americano como Porto Rico, vino a alimentar este interés consumista, ya que las instituciones académicas y científicas estadounidenses con frecuencia realizaban investigaciones en la isla.

En 1913, The New York Academy of Sciences, patrocinada por el gobierno de Puerto Rico, inició los arreglos preliminares para *The Scientific Survey of Porto Rico and the Virgin Islands*. Como parte de una exhaustiva investigación de los campos de la geología, la paleontología, la biología, la zoología y la antropología de las islas, los hallazgos fueron publicados en una serie de volúmenes a partir de 1919 hasta 1941. El proyecto ha sido descrito como "to this day, [...] one of the most complete descriptions of the natural history of any tropical area ever attempted" (Figueroa Colón1996: viii; hasta el día de hoy, [...] una de las descripciones más completas de la historia natural de cualquier área tropical jamás realizada).



Fig. 1.

Map of the island of Porto Rico

Colección digital de la Biblioteca del Congreso
(Estados Unidos)

<https://www.loc.gov/resource/g4970.ct000492/?r=0.24>

7,0.168,0.605,0.291,0

The Scientific Survey of Porto Rico incluyó proyectos de investigación de campo en tres áreas más afines a las ciencias sociales: la antropología, la antropometría y el folclore oral, conducidos bajo la dirección de Franz Boas (1858-1942.) En Puerto Rico, Boas tenía un doble plan de investigación de campo: la exploración antropológica de los restos físicos de los indígenas de la isla –los taínos– y la documentación antropométrica de la población de niños y hombres en variadas localizaciones geográficas.

A partir de su llegada en Puerto Rico en 1915, la labor antropológica más significativa de Boas fue la documentación y el excavado parcial de una zona taína, que llamó “Ancient village of Capa”, la Antigua Villa de Capá, hoy conocida como Caguana, el parque de pelota y ceremonias religiosas taínas más grande en las Antillas. [1] Boas seguía muy de cerca el trabajo de campo de otro antropólogo norteamericano, Jessie Fewkes (1850-1930), considerado como el pionero de las investigaciones científicas desarrolladas a principios del siglo XX por americanos en Puerto Rico. En sus primeras publicaciones de 1902, Fewkes había comenzado a documentar un área geográfica, Las Indieras, como una zona de alto contenido de herencia física taína (Duany 2002: 65-74.) Boas exploró esta ruta que hoy en día es de gran atractivo turístico. [2]

Boas supervisó las actividades en Puerto Rico de John Alden Mason (1885-1967), un joven arqueólogo y lingüista, asignado a recopilar un número extraordinario de muestras de folclore oral: poesía popular, canciones, adivinanzas, cuentos, leyendas y anécdotas, como parte de un viaje que se prolongó durante un año (1914-1915) mientras hacía arreglos para la llegada de Boas a la isla. Boas se unió a Mason en mayo de 1915 durante una corta estadía de un mes.

Mason conocía muy bien la metodología del trabajo de campo arqueológico y de folclore oral de Boas. Había sido estudiante de Alfred L. Kroeber (1876-1960), quien, a su vez, fue estudiante doctoral de Boas en la Columbia University y fundador del departamento de antropología de la Universidad de California en Berkeley, donde Mason se doctoró en 1911.

Esta conexión facilitó a Mason trabajar directamente con el afamado antropólogo. Al año de su graduación, Mason escribía a Boas sobre su trabajo de campo en folclore oral en México, particularmente cuentos locales que no habían sido documentados anteriormente, sobre los cuales escribió a su mentor que “the tales [are] of European origin, because the few natives ones [Mexican] are very fragmentary; (los cuentos [son] de origen europeo, debido a que aquéllos que son [mexicanos] están muy fragmentados. [3]



Fig. 2.

Una vista parcial de Caguana mostrando el *batey*, el espacio utilizado para el “juego de bola” por los indígenas taínos.

Foto por Rafael Ocasio, c. 2019



Fig. 3.

Map of the island of Porto Rico” identificando el pueblo de Utuado

Biblioteca del Congreso de Estados Unidos

<https://www.loc.gov/resource/g4970.ct000492/?r=0.26>

4,0.16,0.621,0.299,0

Utuado en la geografía de áreas representativas del folclore oral rural puertorriqueño

Como le informó a Boas, a su llegada a la isla en diciembre de 1914, Mason comenzó a documentar el folclore oral rural mediante transcripciones de sus conversaciones con informantes de distintas edades y oriundos de una variedad de ubicaciones geográficas. Para Boas, Mason destacó dos áreas como ricos repositorios de tradiciones orales: Utuado, un pueblo rural, ubicado en la zona de la Cordillera Central, y Loíza, una villa de pescadores, en

la costa noreste de la isla. Utuado es un importante centro agrícola con increíbles vistas de verdes montañas, entre ellas, Cerro Morales, el pico más alto de este municipio, a una altura de 980 metros al nivel del mar. Su escabroso terreno montañoso cubierto de espesa vegetación y numerosas cuevas subterráneas es un escenario de importancia en muchos de los cuentos folclóricos recopilados en esta zona.

Boas y Mason llegaron a conocer a fondo el área de Utuado. La zona arqueológica de Capá se encuentra en un valle de esta área montañosa. Boas reconoció la importancia arqueológica de Capá: antes de su salida de Puerto Rico había recomendado al gobierno puertorriqueño comprar el terreno (a manos de un hacendado privado) y transformar el área en un parque educativo. [4]



5. LIMESTONE SLABS ON EASTERN SIDE OF SQUARE PLAZA

Fig. 4.

John Alden Mason en Capá, foto publicada en Mason, "Excavation," sin número de página

Mason tuvo otra razón por su interés en Utuado, un pueblo que se considera la cuna sentimental del campesino puertorriqueño, conocido localmente como "jíbaro": el término se refiere al habitante de las áreas rurales, dedicado mayormente al cultivo de productos tropicales o a la crianza de animales en granjas. Aunque Mason viajó a través de la isla, hizo de Utuado su sede permanente; allí transcribió material oral e hizo grabaciones por medios acústicos de cantantes de la llamada "música jíbara".

El jíbaro había llamado la atención de los primeros viajeros norteamericanos en la isla posterior a la Guerra Hispanoamericana. Caracterizados como individuos blancos y descendientes de inmigrantes canarios, los jíbaros son frecuentemente descritos como "la base principal de la población campesina puertorriqueña" ("Los canarios"). Su apego a ciertas tradiciones agrarias de origen español, adaptadas al entorno rural isleño, creó una vibrante cultura híbrida que aún hoy en día se considera como el "corazón" de la nación puertorriqueña. Como se aprecia en la figura 5, después de la Guerra Hispanoamericana los viajeros documentaron frecuentemente en fotos la fertilidad del campo puertorriqueño, en este caso la naranja tropical.



Fig. 5.

A Porto Rican orange vendor

Colección digital de la Biblioteca del Congreso de los
Estados Unidos

<https://www.loc.gov/resource/anrc.05822>

La Vieja Loíza Aldea: importante depositario de la cultura afrodescendiente puertorriqueña

Mason extendió su investigación de campo del folclore oral a “Old Loíza” (La Vieja Loíza). Localizado en el noreste de la isla, el pueblo, hoy conocido como Loíza Aldea, estaba habitado predominantemente por descendientes de antiguos trabajadores esclavizados. Loíza Aldea es aún hoy en día un importante depositario de la cultura afrodescendiente puertorriqueña, la cual Mason describió a Boas como “Negro culture”, cultura de negros. [5] Al igual que en Utuado, Mason grabó en Loíza por medios mecánicos un tipo de música muy peculiar, conocido como la bomba.



Fig. 6.

Map of the island of Porto Rico identificando el pueblo
de Loíza

Biblioteca del Congreso de Estados Unidos

<https://www.loc.gov/resource/g4970.ct000492/?r=0.24>

7,0.168,0.605,0.291,0

En Loíza, Mason conoció a Melitón Congo, a quien describió como un antiguo trabajador esclavizado, quien le sirvió como informante de tradiciones culturales locales. Por ejemplo, le facilitó una lista de vocablos de origen africano, denominado por Mason como “Congo

vocabulary”, vocabulario congo. Mason indicó a Boas que un alto número de palabras utilizadas en Loíza “seem to be of native origin”, parecen tener un origen autóctono. [6] En esta lista, muchos de los términos se relacionan con prácticas religiosas, una implicación que Melitón habría discutido largamente con Mason sobre costumbres híbridas de origen africano. Así, Mason documentó en 1915 un glosario que tituló “Materia Médica and Witchcraft” (material médico y brujería), el cual hizo énfasis en los siguientes vocablos que documentó en español: “hechicero”, “maestro de brujo” y “bruja”. [7] Un particular detalle es la ausencia de términos relativos a la participación de mujeres en cultos religiosos; con la excepción de “bruja”, todos los vocablos hacen referencia a hombres como oficiantes de ceremonias religiosas locales.

A solo cuarenta y dos años de la emancipación de los trabajadores esclavizados, en 1873, los investigadores puertorriqueños no habían comenzado aún este tipo de labor de rescate cultural. Como se destaca en la figura 7, la figura del negro ejerció un fuerte interés para los primeros viajeros americanos después de la Guerra Hispanoamericana. En esta foto se documenta el bohío, la vivienda de paja que caracterizaba frecuentemente las extremas condiciones del negro de la ruralía.

Desafortunadamente, el rico material de folclore negro recopilado en Old Loíza no fue publicado y la mayor parte de los datos están perdidos. La razón por la cual Boas y Mason decidieron no publicar este material folclórico negro continúa aún siendo mi pregunta teórica más candente. Melitón Congo era un personaje muy conocido en la población de Loíza Aldea. Una de las canciones grabadas por Mason que han sobrevivido celebran a Melitón por su nombre.



Fig. 7.

A native Porto Rican thatched hut
 Colección digital de la Biblioteca del Congreso
 (Estados Unidos)

<https://www.loc.gov/resource/stereo.1s16234/>

Niños del sistema de escuelas públicas y “echadores de cuentos” como informantes y escritores

La importancia del proyecto es aún hoy reconocida: se trata de una de las colecciones folclóricas más grandes de cualquier país o territorio geográfico de habla hispana. La autenticación del mayor número posible de muestras de folclore oral fue el propósito principal de Mason, como parte de un extenso proyecto que incluyó el apoyo de los administradores del sistema de las escuelas públicas de Puerto Rico. Mediante la intervención directa de los directores de zonas escolares, Mason tuvo acceso a numerosos niños de edad escolar, quienes fueron entrenados en recopilar y escribir piezas de folclore oral. Los niños entrevistaron también a envejecientes, quienes cumplieron dos funciones básicas: informaron sobre historias más antiguas, remontándose al período español de la isla, y recordaron el origen de tradiciones rurales. Los niños escribieron profusamente. Mason le comentó a Boas, que el producto de los niños era “fine material, every story different” (muy buen material, cada historia diferente). [8]

Mason viajó extensamente por toda la isla, visitando escuelas y capacitando a maestros sobre cómo enseñar a los niños técnicas de documentación oral. Así, Mason tuvo acceso a numerosos niños de edad escolar en áreas rurales a quienes se les pidió que escribieran en español historias y leyendas populares orales. Hago énfasis en el uso del español porque, al momento que Mason recorría la isla entre 1914 y 1915, se debatía fuertemente la política del uso del inglés en las escuelas públicas de la isla. De hecho, el comisionado Edward M. Bainter, quien apoyó el proyecto de Mason, dimitió en 1915 de su cargo como director del departamento de Escuelas Públicas, forzado por frecuentes huelgas de maestros y estudiantes, respaldados también por sindicatos de trabajadores (Negrón de Montilla 154).

Un número indeterminado de hombres reconocidos en sus comunidades rurales como “echadores de cuentos”, individuos que ofrecían entretenimientos durante eventos sociales como narradores de historias orales, también escribieron para Mason. Sin embargo, ni Boas ni Mason reconocieron que, por primera vez en la historia literaria, los jíbaros, los icónicos habitantes del campo puertorriqueño, se habían convertido en los escritores de sus propias historias. El ingenio que utilizaron para transformar conocidos cuentos populares y cuentos de hadas internacionales en historias que apelaban a la imaginación rural fue ciertamente excepcional. Los escritores adaptaron también leyendas y anécdotas históricas para satisfacer sus propias necesidades, ya sea como fuente de entretenimiento o como medio pedagógico.

La colección fue publicada por *The Journal of American Folklore*, la revista oficial de la American Folklore Society (1888), de la cual Boas era editor. Aurelio Espinosa (1880-1958), profesor de español en la Universidad de Stanford y cofundador de la Asociación Americana de Maestros de Español y Portugués (AATSP), editó esta extensa colección, ajustándola a las estructuras gramaticales del español o, como le insistió a Boas el 9 de octubre de 1916, “in [as] correct Castilian as possible” (en el castellano más correcto posible). [9] Espinosa también estandarizó el vocabulario de las prácticas agrarias de los narradores jíbaros y proporcionó

términos alternativos de fácil entendimiento para los hispanohablantes internacionales. Lamentablemente, los textos originales no sobrevivieron; hoy no hay forma de realizar un análisis comparativo sobre el proceso de la edición de Espinosa.

Todas las historias fueron publicadas sin la identificación de su informante o escritor y sin referencia al área geográfica de la cual fue recogida. La publicación de las transcripciones del material oral comenzó en 1916, en un monumental proyecto que terminó en 1929 con un total de nueve números. Dos de los números fueron dedicados a adivinanzas, poesía (mayormente décimas) y canciones populares (villancicos y rimas infantiles); siete a cuentos populares, predominantemente cuentos de hadas o de encantamiento; y tres de los volúmenes agrupados temáticamente como cuentos picarescos, cuentos de animales y cuentos puertorriqueños.

Los cuentos folclóricos como idearios de la nacionalidad puertorriqueña

Cuando comencé la investigación que dio lugar a mi libro, *Race and Nation in Puerto Rican Folklore* (Ocasio 2020), como crítico literario y como puertorriqueño me sorprendió una ausencia notable en las cartas de Mason a Boas sobre la importancia política de los numerosos cuentos folclóricos que destacan a personajes jíbaros en fuerte contacto con su cultura agraria. De hecho, en el momento de la investigación de campo de Mason en Puerto Rico, los folcloristas puertorriqueños estaban fuertemente involucrados en un proyecto similar. Escritores literarios, analistas políticos y políticos puertorriqueños participaban simultáneamente en un proyecto pro-nacionalista que destacaba las costumbres rurales del jíbaro como parte de un ideario cultural asociado a la nacionalidad puertorriqueña. Así, los jíbaros, representados como blancos de ascendencia española, se identificaban con una identidad cultural puertorriqueña muy arraigada en oposición a la ideología política norteamericana.

Mi antología crítica bilingüe, *Folk Stories from the Hills of Puerto Rico/Cuentos folklóricos de las montañas de Puerto Rico* (Ocasio 2021), recoge historias de las versiones originales, publicadas en español en *Journal of American Folklore*, que he editado para reflejar la gramática del español moderno y he traducido al inglés. La colección agrupa cuentos folclóricos que reflejan una identidad cultural profundamente arraigada en las prácticas rurales del campo puertorriqueño. Además de ser mis historias favoritas y de conocer algunas de ellas desde niño, dos elementos fundamentales me sirvieron de guía en la selección de las piezas. En primer lugar, es sorprendente la ingeniosa reinterpretación de cuentos de hadas internacionales como parte de la criollización de ciertos tipos de personajes. En segundo lugar, las historias fueron ingeniosamente adaptadas al entorno rural puertorriqueño para reflejar una función pedagógica aplicable a una audiencia rural culturalmente asociada a tradiciones jíbaras.

Jack Zipes argumenta que “the fairy tale may be the most important cultural and social event

in most children's lives" (el cuento de hadas quizás sea el evento social más importante en la vida de los niños), cumpliendo una distintiva función que describe como "to soothe the anxieties of children or help them therapeutically to realize who they are" (2006: 1; aliviar las ansiedades de los niños o ayudarles terapéuticamente a entender quiénes son). En el caso de las adaptaciones jíbaras de ciertos tipos de cuentos de hadas internacionales, por ejemplo, las versiones de La Cenicienta y Blancanieves, éstas resaltan particularmente por la "criollización" de la re-caracterización de ciertos personajes incorporados al entorno físico del campo puertorriqueño.

La intención de personalizar el mensaje pedagógico entendible para los niños jíbaros es notable. Por ejemplo, una de las versiones de Blancanieves no solo renombra el icónico personaje como "Blanca Flor" sino que ofrece otra perspectiva de "ten cuidado" a los niños, un elemento primordial en las numerosas piezas sobre "historias de familia" recopilados en esta colección de cuentos folclóricos (Ocasio 2021: 41-44). La madre de Blanca Flor, celosa de la belleza de su hija, se disfraza de "quincallera", como se conocía en el campo puertorriqueño a los vendedores ambulantes y, en tres ocasiones, sale a vender objetos exóticos: la primera vez, prendedores, y la segunda vez, peinetas españolas. Disfrazarse como vieja (siguiendo la trampa en la versión internacional) toma un matiz socio-político: la mercancía de los vendedores quincalleros era frecuentemente la única forma de fácil acceso de compra para el jíbaro en la llamada "tierra adentro" del campo puertorriqueño, dominado por plantaciones. Lejos de las zonas urbanas, los terratenientes forzaban a sus empleados a comprar en sus propias tiendas, reemplazando muchas veces el sueldo por bonos a ser utilizados exclusivamente en estos establecimientos. Al disfrazarse de quincallera la madre de Blanca Flor se asegura de no ser vista como una amenaza, al contrario, es bien recibida como una oportunidad de tener acceso a una mercancía exótica. Por consiguiente, en su último y exitoso intento, la manzana no representa una amenaza para Blanca Flor, más bien, es otro objeto representativo de un mundo fantástico, muy alejado del ambiente rústico del campo que virtualmente le sirve como prisión.

Cenizosa: readaptación mediante la criollización de un cuento de hadas para niños jíbaros

Dado su alto número, los niños jíbaros prefirieron historias de encantamiento. Dennis Butts ha descrito este género como "the most potent form of story-telling they [children] experience in their childhood" (1992: xii; la forma narrativa más fuerte que [los niños] experimentan durante su infancia). Butts hace énfasis en los componentes clásicos, tales como "identifiable hero or heroine, and its familiar patterning of narrative events, such as the loss of parents, the acquisition of a faithful companion, an educational initiation, a quest, and a triumphant conclusion" (un héroe o una heroína identificada claramente, y ciertos patrones esperados en la narración de eventos, por ejemplo, la pérdida de parientes, conocer a un compañero confiable, una iniciación educativa, una búsqueda y un final triunfante). Zipes llama este tipo de narrativa, "the wonder folk tale" (el cuento de maravillas) o "the magic tale" (el cuento mágico), "[i]mmersed within a fantastic supernatural world that

collides within specific rural coordinates” (inmerso en el fantástico mundo sobrenatural que colapsa con coordenadas rurales específicas). Al final, Zipes insiste, este tipo de cuento fantástico, “generally focuses on miraculous transformations that enable disadvantaged protagonists to gain advantages and succeed in life” (2009: 27; generalmente se enfoca en transformaciones milagrosas que proveen a los protagonistas ventajas y triunfos en la vida).

La criollización de cuentos de hadas a un ambiente jíbaro es más evidente en las versiones de la Cenicienta, renombrada como Cenizosa, un nombre mucho más descriptivo para una niña huérfana cubierta de cenizas. La investigadora puertorriqueña Julia Cristina Ortiz Lugo (2010) ha investigado las diferentes versiones en la isla de este icónico personaje, comparando a nuestra protagonista jíbara con otras versiones internacionales. La rígida estructura socioeconómica del campo puertorriqueño es, sin embargo, el centro temático de las versiones de Cenizosa. Así, las desviaciones de las versiones originales que llegaron a la isla sobresalen por los detalles de las labores propias de las mujeres en el campo puertorriqueño. Como ha señalado Ortiz Lugo, por ejemplo, Cenizosa, como la protagonista internacional, es constantemente agobiada por su madrastra, quien le obliga a trabajar constantemente en quehaceres domésticos propios de una sirvienta. Una de estas labores es lavar las tripas de cerdo en el río como preparativo para un típico guisado jíbaro, el sabroso mondongo. Esta acción catapulta la línea de acción a un incidente sobrenatural que lleva a Cenizosa a conocer a sus “hadas madrinas” que, en estas versiones criollas, son denominadas como “encantadas”.

Me interesa aquí resaltar la figura de los personajes “encantados”, quienes son transformados en animales o en plantas mediante un hechizo pronunciado por un individuo maligno, a menudo una bruja, o por un padre decepcionado por el comportamiento travieso de su hijo. Los encantados, como las encantadas de Cenizosa, son muy generosos con quienes llegan a salvarlos de su terrible maldición. En una de las versiones, Cenizosa, cuyo verdadero nombre es Rosa, sigue desesperada el rumbo río abajo de la tripita y entra en una cueva subterránea (de las muchas que existen en el área de la Cordillera Central) donde encuentra una casa muy destaralada, un niño aparentemente abandonado, sucio con su perrita también sucia (Ocasio 2021: 54-55). Sin pensarlo, Cenizosa recoge la casa y limpia al niño y su perrita, un evento clave para el desarrollo de la trama que Ortiz Lugo ha descrito en términos positivos: “porque estaba sucia la casa, porque otras mujeres notan y valoran su trabajo es que culmina con éxito su primera ‘prueba’” (2011: 6). La casa pertenece a tres encantadas, quienes a su llegada a la casa quedan sorprendidas por el “favor” de Cenizosa. Inmediatamente premian a Cenizosa por su buen comportamiento. Los regalos son transformaciones físicas fantásticas, por ejemplo, pepitas de oro cuando Cenizosa se peina su hermosa cabellera o el poder de controlar el medio ambiente (lloverá fuertemente cada vez que la niña lllore). Otro regalo inusual: una varita mágica denominada como “la varita de la virtud”.

El regreso de Cenizosa a su casa da un interesante vuelco a la trama. Su hermanastra, celosa de los regalos de las encantadas, decide hacer exactamente lo mismo que su hermana.

Cenizosa le cuenta todo: la tripita que cayó al río, su desesperación mientras corría río abajo y su entrada a la cueva donde encontró una casa bien arreglada y a un niño dormido con su perrita al pie de su cuna. Cenizosa engaña a su hermanastra, a quien indica que haga todo lo contrario en la casa de las encantadas, es decir, desarreglar la casa ordenada y ensuciar al niño y su perrita. Como resultado, las encantadas maldicen a la hermanastra, creando de esta manera a otra persona encantada, quien deberá esperar pacientemente la llegada de su rescatador o rescatadora para librarse de las maldiciones. Desafortunadamente para la hermanastra, entrar en contacto con las personas de buen corazón no será una tarea fácil. Las encantadas habían pronunciado tres maldiciones; una de ellas es botar “basura” por la boca cada vez que la hermanastra hable. De esta manera, queda sellado el aislamiento completo de la hermanastra de individuos de buen corazón, a su vez potenciales rescatadores (como lo fue Cenizosa), quienes podrían terminar las maldiciones de las encantadas.

Quizás la hermanastra de Cenizosa esperará pacientemente por mucho tiempo o tal vez no; aunque la duración de las maldiciones varía en diferentes cuentos, éstas pueden interrumpirse mediante la intervención de personas bondadosas. No es una tarea fácil (como lo fue para Cenizosa). El rescatador debe emprender un largo viaje hacia lo desconocido para probar su valentía. Así, los rescatadores (hombres o mujeres) emprenden una búsqueda a través de una geografía rural peligrosa o un entorno sobrenatural mientras soportan terribles dolores físicos o emocionales. Los protagonistas siempre rompen con éxito el terrible hechizo y, como en el cuento de hadas tradicional, los ex-encantados convertidos en apuestos príncipes o bellas princesas otorgan a su salvador o salvadora riquezas inconmensurables.

Algunas prácticas religiosas del jíbaro puertorriqueño

En el momento de la investigación de campo de Mason, investigadores puertorriqueños habían comenzado a clasificar el folclore oral que describe ciertas prácticas religiosas o un imaginario de supersticiones rurales. En *Estado social del campesino* (1916), Miguel Meléndez Muñoz documentó cultos populares, mayormente supersticiones jíbaras. Como parte de su tesis que el jíbaro era fuertemente supersticioso, Meléndez Muñoz apuntó a las prácticas de “hechizos y encantamientos”, incluyendo sus creencias en las apariciones de los difuntos (85-66). De hecho, Meléndez Muñoz atribuyó el “atraso cultural” del jíbaro a su creencia en “milagros, en lo maravilloso y sobrenatural” (87).

Si Mason - o Boas - documentó etnográficamente las creencias religiosas del jíbaro, estos apuntes no han sobrevivido. Afortunadamente, investigadores puertorriqueños llegaron a documentar algunos aspectos representativos del ideario religioso jíbaro tal como se practicaban a fines del siglo XIX y a principios del XX. En *Conversao en el batey* (1956), Ernesto Juan Fonfrías recogió datos básicos sobre Don Florito, un jíbaro nacido en 1833, durante sus conversaciones en las que el anciano recordaba tradiciones religiosas de su juventud. Caracterizado por Fonfrías como “temeroso de Dios, y bajo el respeto de la Iglesia” (1956: 29), Don Florio creía en “cosas del más allá, y se resguarda con amuletos, baños de yerbas,

pociones de tubérculos y hojarascas hervidas, oraciones y esencias baratas de penetrante perfume contra los malos espíritus” (Ibid.: 30).

Una mujer jíbara nacida en 1933, Olga Orench, proveyó también testimonio que destaca la presencia de complejas prácticas religiosas entre el campesinado puertorriqueño. Oriunda de “las lejanas Indieras de Maricao, aisladas tierras ubicadas en la Cordillera Central” (Ibid.: 5), Orench recordó numerosos ejemplos de prácticas religiosas heterodoxas. De su infancia, Orench narró detalles de arraigadas creencias populares, por ejemplo, plegarias que sacaban a criaturas sobrenaturales de sus escondites remotos, tales como ríos (Ibid.: 74); brujas que bailaban al ritmo de música que era escuchada por todos en el pueblo (Ibid.) y apariciones de muertos, los llamados “espectros”, quienes hacían sus apariciones como parte de eventos de cotidianidad normal (Ibid.: 75).

Escucha y aprende: los cuentos folclóricos como un tipo de enseñanza popular

Mason recogió cuentos que tienen un fuerte tono de advertencia. Dentro de la tendencia de una fuerte tradición pedagógica, estas historias ficticias funcionan como consejos de precauciones, mayormente para una audiencia infantil. Este es el caso de la versión boricua de Hansel y Gretel, titulada “Los niños perdidos” (Ocasio 2021: 171-173). La reinterpretación boricua destaca por su total criollización ajustada al entorno del mundo jíbaro, comenzando con sus nombres más boricuas: Mariquita y Juanito. Un mensaje constante en las historias con niños como protagonistas es que los adultos pueden ser enemigos potenciales. Los niños indefensos, aunque inicialmente maltratados por mujeres malévolas, como en el caso de Cenizosa, son rescatados por un adulto. En el caso de Mariquita y Juanito, la idea de quemar viva a la hambrienta bruja viene de un viejo leñador, quien les señala exactamente cómo engañar a la vieja para arrojarla a una hoguera-barbacoa. Juanito, quien es retratado como un personaje pícaro, se sobrepone al poder de la bruja no por medios sobrenaturales (como en el caso de Cenizosa) sino por su infantil maña que le permite seguir al pie de la letra las macabras indicaciones de su salvador.

Juan Bobo: el más icónico personaje de la picaresca popular puertorriqueña

Una antología de cuentos folclóricos puertorriqueños no podría estar completa sin la presencia de Juan Bobo, el más icónico personaje de la picaresca popular puertorriqueña. Su nombre tiene una doble connotación: un niño, adolescente u hombre ingenioso quien, pretendiendo ser tonto, sale triunfante de aventuras risibles, muchas de ellas con un final triste para Juan Bobo (Ocasio 2021: 135-136). En “Juan manda la cerda a la misa”, Juan Bobo hace su aparición inicial como el único hijo de una mujer con dinero, quien pacientemente sobrevive las travesuras de su hijo bobo. En esta versión, la mujer pierde sus mejores ropas y joyas cuando Juan Bobo decide vestir la cerda para asistir a misa. Por supuesto, la cerda se mete en un fangal, arruinando la ropa y perdiendo las joyas. Esta anécdota es tan popular

aún hoy en Puerto Rico que la frase “más vestida que la cerda de Juan Bobo” se usa para advertir a una mujer que se encuentra demasiado vestida o enjoyada.

Juan Bobo es también “un bobo”, un apodo rural que refleja una discapacidad mental, que lo convierte en el blanco de numerosas bromas crueles. Los cuentos de mi antología resaltan, sin embargo, la picardía de Juan Bobo quien, al pretender ser tonto, juega tretas y bromas pesadas a aquellos desafortunados personajes con quienes entra en contacto. Así, ayudado por su madre, quien pretende estar muerta luego que Juan Bobo le clava un puñal, en “El pito que resucita” (Ocasio 2021: 155-156), “el bobo” convence a su mejor amigo que el sonido del pito ha resucitado a su madre muerta. Sorprendido por el milagro, el compadre paga un alto precio por el milagroso pito y luego mata a su esposa, quien, por supuesto, no resucita con el burdo sonido del alegado pito mágico. Muchas de las caprichosas anécdotas de Juan Bobo que he recogido en mi antología todavía se reproducen frecuentemente en Puerto Rico en libros de textos para niños en escuelas primarias o como inspiración para escritores de ficción.

La importancia hoy en día del folclore oral jíbaro

El trabajo de folclore oral realizado por Mason en Puerto Rico fue innovador. La recopilación de un extraordinario número de piezas de cuentos orales solo pudo ser realizada mediante la ayuda de cientos de informantes, quienes sirvieron también como redactores de las piezas. Cientos de jíbaros produjeron reinterpretaciones de cuentos internacionales que sobresalen por su incorporación de aspectos culturales netamente propios de la ruralía a la cual pertenecían por varias generaciones. Estas alteraciones son quizás el elemento literario más sobresaliente de historias que reflejan valores de interés para una audiencia jíbara de principios del siglo XX.

Las historias folclóricas tienen dos aspectos de extraordinaria importancia. Por un lado, por primera vez en la historia literaria de la isla, los jíbaros, ya fueran adultos o niños, aunque sin previo entrenamiento literario, escribieron sus propias historias folclóricas. El proceso de la criollización de conocidas historias internacionales, por ejemplo, los clásicos cuentos de hadas, sobresalen por sus entretenidas reinterpretaciones de personajes y escenarios que se ajustan a la realidad rural, frecuentemente inhóspita, del campo puertorriqueño de principios de siglo XX. Igualmente, estas historias tenían un elemento utilitario: por un lado, entretenían a una audiencia rural y, por otro lado, servían un propósito pedagógico, particularmente evidente en las historias que advertían a los niños sobre los peligros que constantemente los acechaban, ya sea en escenarios inhóspitos rurales, o ya sea en su propia casa a manos de quienes debían cuidarlos.

Por otro lado, los informantes y escritores de estos cuentos ejercieron también la función de etnógrafos, quizás siguiendo las indicaciones de Mason de recopilar historias que resaltan tradiciones o costumbres puertorriqueñas. Los escritores jíbaros de estas historias frecuentemente sirvieron como partícipes de costumbres rurales, ya fueran actividades de

entretenimiento o prácticas religiosas, que sobresalen por su realismo y verosimilitud. El escenario, aún en cuentos de aventuras fantásticas, refleja los accidentes geográficos propios de la llamada “tierra adentro”, el campo montañoso del centro de la isla, un área que aún hoy en día se considera el “corazón” de la identidad cultural puertorriqueña.

Estos cuentos folclóricos puertorriqueños tienen un atractivo pedagógico que se extiende a diversos grupos latinoamericanos. En los Estados Unidos, instructores latinos y latinoamericanos de cursos de español me han confirmado el arraigo entre sus estudiantes latinoamericanos o latinos de ciertos personajes folclóricos con similares equivalentes en las culturas folclóricas de procedencia latinoamericana o latina. Igualmente, los instructores expresaron interés en las diferentes versiones de Cenizosa, ingeniosas tramas que pueden servir como ejercicios de discusión que contrastan similares adaptaciones de Cenicienta a través de Latinoamérica o en las comunidades latinas en los Estados Unidos. Más importante aún, estos cuentos folclóricos puertorriqueños representan un distintivo aspecto del folclore rural caribeño, cuyas raíces fuertemente hispánicas son disfrutadas por otros grupos latinoamericanos.

Aunque, con la publicación de los cuentos, Mason abandonó completamente el estudio del folclore puertorriqueño, su reputación como arqueólogo se mantuvo vigente en Puerto Rico. En 1956 Ricardo Alegría, arqueólogo puertorriqueño designado por el gobierno de Puerto Rico como restaurador de Capá, invitó a Mason a participar de las ceremonias de la inauguración oficial del renombrado Parque Ceremonial de Caguana. Mason no solo aceptó la invitación sino que también donó valioso material de campo que había producido durante sus excavaciones entre 1914 y 1915. Los cuentos folclóricos continúan inéditos en Puerto Rico, con excepción de un pequeño volumen dedicado a las adivinanzas, publicado en 1960 por el Instituto de Cultura Puertorriqueña, bajo la dirección de Alegría.

Bibliografía

Butts, Dennis. “Introduction”. *Stories and Society: Children’s Literature in Its Social Context*. New York: St. Martin’s Press, 1992. X-xvi.

Figueroa Colón, Julio C. “Introduction”. *The Scientific Survey of Puerto Rico and the Virgin Islands: An Eighty-Year Reassessment of the Island’s Natural History*. Julio Figueroa Colón, editor. New York: The New York Academy of Sciences, 1996. vii-viii.

Fonfrías, Ernesto Juan. *Conversao en el batey*. San Juan: Editorial Club de La Prensa, 1956.

Mason, John Alden. “Excavation of a New Archeological Site in Porto Rico”. *Proceedings of the Nineteenth International Congress of Americanists*. Washington, D.C., 1915. 220-223.

Mason, John Alden. *Folklore puertorriqueño: Adivinanzas*. San Juan, Puerto Rico: Instituto de Cultura Puertorriqueña, 1960.

“Mason Is Called to the Penn Museum”. Penn Museum.

<https://www.penn.museum/sites/expedition/john-alden-mason/>. Accesada el 10 de noviembre de 2022.

Meléndez Muñoz, Miguel. *Estado social del campesino*. San Juan: Tip. Cantero Fernández, 1916.

Mendoza, Aida. “Los canarios en Puerto Rico”. *De Boriquen al mundo*. <http://puertorico65.blogspot.com/2019/06/los-canarios-en-puerto-rico.html?m=1>. Accesada el 16 de julio de 2022.

Negrón de Montilla, Aida. *La americanización de Puerto Rico y el sistema de instrucción pública (1900-1930)*. Río Piedras: Editorial Universitaria, 1977.

Ocasio, Rafael. *Folk Stories from the Hills of Puerto Rico/Cuentos folklóricos de las montañas de Puerto Rico*. Rutgers University Press, 2021.

Ocasio, Rafael. *Race and Nation in Puerto Rican Folklore: Franz Boas and John Alden Mason in Porto Rico*. Rutgers University Press, 2020.

Orench, Olga. *Saboreando el dulce amargo del pasado*. Puerto Rico: sin datos de publicación, sin fecha.

Ortiz Lugo, Julia Cristina. “La cenicienta criolla”. *Miradero 2* (enero–junio 2010): 1-9.

Ortiz Lugo, Julia Cristina. “Por una tripita...El espacio doméstico y la Cenicienta criolla”. *Miradero 3* (Diciembre 2011): 1-9.

Pellicier, Tai. “En defensa del Parque Ceremonial Indígena de Caguana [sic] en Utuado”.
P r e n s a *s i n* *c e n s u r a*.
<https://prensasincensura.com/2022/04/09/en-defensa-del-parque-ceremonial-indigena-de-caguana-en-utuado/> Accesada el 29 de julio de 2020.

Stocking, George W. “Introduction”. *The Shaping of American Anthropology, 1883-1911: A Franz Boas Reader*. George W. Stocking, Jr., editor. New York: Basic Books, 1974. 1-20.

“Utuado”. Nuestro pueblo. <https://nuestropuertorico.com/municipios/utuado/>. Accesada el 14 de agosto de 2022.

Zipes, Jack. *Fairy Tales and the Art of Subversion: The Classical Genre for Children and the Process of Civilization*. New York : Routledge, 2006.

Zipes, Jack. “Origins: Fairy Tales and Folktales.” *Children’s Literature: Approaches and Territories*. Janet Maybin y Nicola J. Watson, editores. Londres: Palgrave Macmillan, 2009. 26-39.

[1] Carta archivada en la colección de Franz Boas en The American Philosophical Society en Filadelfia, Estados Unidos.

[2] Con su fundación como parque antropológico en 1956, Caguana se convirtió en un importante escenario de actividades religiosas y sociales auspiciadas por grupos identificados como naciones taínas y autodenominados “Pueblos Indígenas de Borikén”, el nombre de la isla para los taínos. Una de estas asociaciones, la Confederación Unida del Pueblo Taíno (CUPT, 1998), frecuentemente se ve envuelta en controversias sobre la administración de Caguana. Aunque no ha sido reconocido oficialmente ni por el gobierno puertorriqueño ni por el federal norteamericano como una nación indígena, la narrativa constitutiva de la Confederación Unida del Pueblo Taíno es, sin embargo, abiertamente activista en defensa de los derechos políticos de los autodenominados descendientes de los taínos: “El que no hayamos sido reconocidos por el Estado o federalmente no le resta al hecho de que tenemos nuestros derechos, que incluyen el derecho a la libre determinación y el cual incluye la auto-identificación, y el derecho al Consentimiento Libre, Previo e Informado” “En defensa del Parque Ceremonial Indígena de Caguana [sic] en Utuado”. *Prensa sin censura*. <https://prensasincensura.com/2022/04/09/en-defensa-del-parque-ceremonial-indigena-de-caguana-en-utuado/> Acceso el 29 de julio de 2020.

[3] Carta archivada en la colección de Franz Boas en The American Philosophical Society en Filadelfia, Estados Unidos.

[4] Esta recomendación finalmente se concretó en 1956, bajo la administración de Luis Muñoz Marín, el primer gobernador electo por votación popular.

[5] Carta archivada en la colección de Franz Boas en The American Philosophical Society en Filadelfia, Estados Unidos.

[6] Carta archivada en la colección de Franz Boas en The American Philosophical Society en Filadelfia, Estados Unidos.

[7] Carta sin fecha archivada en la colección de Franz Boas en The American Philosophical Society en Filadelfia, Estados Unidos.

[8] Carta archivada en la colección de Franz Boas en The American Philosophical Society en Filadelfia, Estados Unidos.

[9] Carta archivada en la colección de Franz Boas en The American Philosophical Society en Filadelfia, Estados Unidos.