

Infancia y prácticas de protección en la cultura popular de la Italia meridional: los abitini (escapularios)*

GIANFRANCA RANISIO**

CHILDHOOD AND PROTECTION PRACTICES IN THE POPULAR CULTURE OF SOUTHERN ITALY: THE "ABITINO" (SCAPULARS). *In this article the author reports some peculiar practices which in Southern Italy used to be applied to protect childhood. Such practices implied placing upon children's body magic-religious objects, which referred to Christian symbolism and/or to magic. In particular, the author focuses her work upon an object called "abitino" (scapular), investigating how its meaning evolved by the time. By analysing the variety of its configurations and the paths of its development, the "abitino" shows the features of a cultural heritage with all its anthropological implications.*

El interés por el patrimonio cultural folklórico tiene una larga tradición en la ciencia folklórica italiana. De hecho, ya desde la segunda mitad del pasado siglo se han ido recogiendo objetos etnográficos italianos, pero es gracias a Lamberto Loria que tiene lugar la primera campaña nacional de recolección, en ocasión de la muestra de etnografía italiana que se celebró en Roma, en 1911, durante las celebraciones del cincuentenario de la unidad italiana.

Loria contó con numerosos colaboradores en las diferentes regiones italianas, y entre los ayudantes calabreses se distinguió Raffaele Corso, que se dedicó a esta tarea en cuerpo y alma, elaborando fichas precisas y detalladas de cada objeto, pero encallado en la ideología positivista que consideraba el objeto como un dato en sí mismo, sin tener en cuenta el ambiente en el que se usaba. (Lombardi Satriani y Rossi, 1973).

Me he detenido en estos datos porque Corso, que estaba particularmente interesado en el significado simbólico de los objetos y en su función mágico-ritual, recolectó una serie de amuletos, entre los que se encontraba un escapulario con el siguiente comentario: "Ofrecido a los devotos de la Virgen del Carmen de Monte Poro. Los hay de diferentes formas".¹

Es justamente este particular objeto el que ha llamado mi atención durante las investigaciones, interrogándome sobre su función hoy día, como objeto de uso y como objeto signo. Por otra parte, la presencia de objetos de este tipo en los museos etnográficos o en colecciones privadas pone en evidencia el paso-transformación del material folklórico de objeto de uso a objeto que, fuera de su contexto, se convierte en documento de sí mismo.

Los *abitini* (escapularios) son saquitos de tela, que generalmente tienen forma rectangular pero que también

* Se publica este artículo con la contribución del Centro Interdipartimentale di Ricerca Audiovisiva per lo Studio della Cultura Popolare dell'Università degli Studi di Napoli "Federico II".

** Investigadora del Departamento de Sociología de la Università degli Studi di Napoli "Federico II".

¹ Esta ficha está catalogada en el n^o LXIV del inventario de la colección de objetos llevado a cabo por Corso siguiendo las indicaciones de Lamberto Loria, al que se había dirigido en este sentido desde 1908 (Lombardi Satriani y Rossi, 1973: 152).

pueden ser cuadrados o en forma de corazón. Están cerrados y su contenido varía según el contexto: pueden tener simplemente la imagen o imágenes devotas de los santos y de la Virgen, en sus diferentes denominaciones, de acuerdo con las evocaciones más veneradas en los cultos locales, o pueden también ser objetos que sirvan para alejar alguna influencia mágica maligna.

La versión representada por el catolicismo oficial consiste en un saquito formado por dos pequeños trozos de tela, en los que a menudo va pintada o grabada alguna imagen sagrada por un lado o por los dos. El color de la tela cambia según sea el santo o la Virgen que está grabado encima, con una clara referencia a la tradición iconográfica; así, por ejemplo, es verde el escapulario de Santa Ana, mientras que el de San Ciro es marrón y negro el de la Dolorosa.² Todavía hoy se ofrecen estos escapularios en los santuarios, sobre todo en fiestas religiosas, y se los ponen adultos y niños por devoción. También en ritos particulares como, por ejemplo, las procesiones, los miembros de confraternidades o asociaciones los llevan unidos por dos cordones que los mantienen colgados de los hombros, uno sobre el pecho y otro sobre la espalda. “El escapulario se lleva por devoción, garantiza una protección especial contra los peligros y ayuda a adquirir particulares indulgencias” (Rossi, 1986: 136).

Aparte de este tipo de escapulario, existe otro, en la tradición popular, al que se le llama de la misma forma pero que está relacionado más específicamente con la protección de la infancia. Este otro tipo, además de las imágenes sagradas, contiene objetos que protegen contra influencias malignas: un poco de sal, hojas bendecidas de olivo o de palma, trozos de hierro, un cornezuelo, una punta, etcétera, los cuales varían según las costumbres locales. De hecho, los escapularios, igual que los otros objetos culturales demotnoantropológicos, tienen una relación particular con el territorio. El patrimonio cultural etnoantropológico se construye en el territorio y se considera como tal porque se reconoce y se estudia en ese contexto (Bravo, 1979: 33). Tal y como dice Bronzini:

Los objetos culturales etnofolkloricos, al contrario de los de gran valor artístico, no se tienen que clasificar con el

parámetro de la excepcionalidad (que comprende el de la singularidad y el de la estética atípica), sino con el parámetro opuesto de la producción en serie, ya que los objetos etnofolkloricos son, sobre todo, productos de serie, no tanto hechos en serie sino usados en serie, pero diversificados en relación a las necesidades de la comunidad y a las condiciones ambientales del trabajo campesino (Bronzini, 1985: 127).

Los *abitinis* se pueden considerar documentos de la cultura material, pero tienen una característica particular, ya que siendo objetos que pertenecen al campo de lo sagrado abren una interesante puerta al mundo de la imaginación de la sociedad que los ha producido. Dan fe del modo en que, en determinados contextos regionales y sociales, se pone en relación lo visible con lo invisible, lo real con lo sobrenatural, evocando imágenes de poderes y de influencias. Los escapularios tienen también una clara connotación simbólica y, como comenta Geertz a propósito de los símbolos, son “encarnaciones concretas de ideas, actitudes, juicios, deseos o creencias” (Geertz, 1987: 134).

Estos objetos pueden llevar al estudioso a preguntarse por sus orígenes y a remontarse por tanto a tradiciones precristianas para analizar, a continuación, cómo las reelaboraciones y redefiniciones culturales a las que han sido sometidos han provocado su integración en el interior del catolicismo y de su ideología.³ Ya Bellucci se enfrentó al problema de cómo considerar los diferentes tipos de amuletos precristianos integrados en el repertorio cristiano, porque su punto de vista y el de su época coincidían en considerar a los amuletos como un lazo de unión entre el primitivo pensamiento fetichista y la posterior influencia del cristianismo (Seppilli, 1989: 53).

Además, se pueden analizar los escapularios en relación a las clases sociales que los han utilizado o en las que todavía están difundidos para ilustrar sus funciones. Un objeto, de cualquier tipo, tiene que ser valorado por el antropólogo y, sobre todo, debe revelar las funciones que cumple (Balfet, 1987: 159); presenta varias relaciones porque a una relación objeto/objeto se añade una relación objeto/persona. Un objeto de

² Este objeto de devoción se vende en tiendas especializadas de decoración sagrada, que normalmente tienen como clientela iglesias y organizaciones religiosas. Por ejemplo, en Rinaldini, tienda que se encuentra en Nápoles, en el casco histórico, precisamente en la calle S. Biagio dei Librai, he podido observar que el escapulario con la imagen del Padre Pío (que imita la tradición iconográfica de las estampas antiguas) se encuentra junto a los escapularios con la imagen de santos de tradición más antigua.

³ A este propósito, el historiador de las religiones antiguas se podría preguntar si no existe una analogía entre este uso del escapulario y el de la *bulla* que, en la antigua Roma, los chicos de las familias patricias llevaban colgada al cuello hasta los dieciocho años y que, evidentemente, contenía un amuleto o ella misma era, quizás, un amuleto.

uso puede implicar significados diferentes según sea el contexto en el que se utiliza y el abanico de interpretaciones que se le aplica. Por eso, se pueden distinguir dos planos: uno relativo al uso, es decir, a la capacidad de servir a algo, de funcionar, y el otro a la capacidad de comunicar, de ser objeto-signo. Los objetos constituyen, en su conjunto, un sistema lógico que puede ser considerado como un lenguaje (Miceli, 1980). De hecho, según Baudrillard:

...los objetos, su sintaxis y su retórica, nos conducen a objetivos sociales, a una lógica social. De lo que nos hablan no es tanto del uso o de la práctica técnica, sino más bien de la aspiración social y de la resignación, de la movilidad social y de la inercia, de la aculturación y de la inculturación, de la estratificación y de la clasificación social (Baudrillard, 1974: 19).

Por eso, se tienen que tener en cuenta las clases sociales que utilizan el objeto y el uso que el objeto tiene en ese contexto.

Un objeto puede revelar muchas cosas “si se le hace hablar”; normalmente tiene una pluralidad de funciones, y este potencial provoca que el propio valor o significado no se determine en sí mismo, sino de acuerdo con las relaciones interpersonales e interobjeto en las que está inmerso y con las valencias simbólicas que posee.

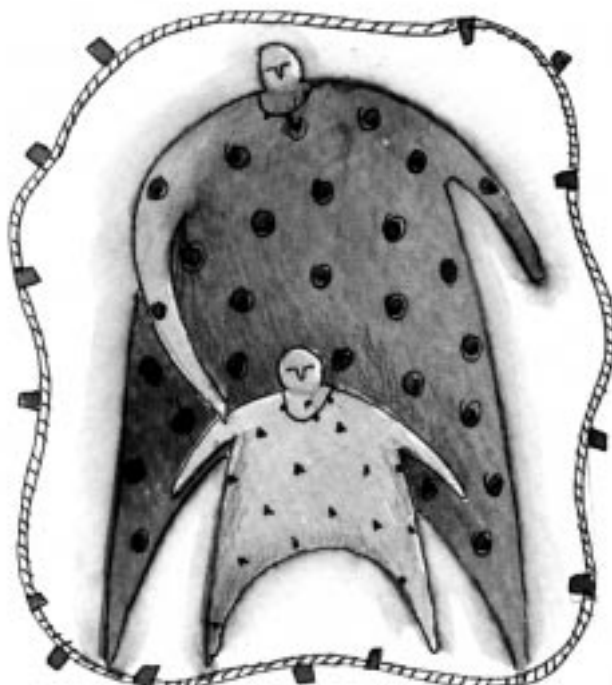
Los *abitini*, como objetos sagrados o mágico-religiosos, demuestran el modo en el que un grupo determinado se relaciona con lo sagrado, y también la concepción que ese grupo tiene de lo sagrado y el modo en que determinados objetos se consideran partícipes del poder de lo sagrado. Por eso hay que estudiarlos en relación con otros objetos devotos. Hay que tener en cuenta las relaciones entre los elementos que venían dentro, pero también hay que considerar las relaciones sociales que presuponen su existencia. De hecho, existe una gran diferencia si el escapulario se ha obtenido en un santuario, se ha bordado personalmente o se ha heredado de generaciones anteriores.

De Martino se detiene en el uso de los escapularios, que ha fotografiado y descrito durante sus investigaciones en Basilicata en los años cincuenta, a fin de ligar este uso a la necesidad de protección del niño. Tras el nacimiento y durante la primera infancia, la existencia del neonato se considera frágil, precaria, expuesta al riesgo de la envidia y del mal de ojo. Como señala también Gélis, refiriéndose a un contexto más amplio del lucano, el nacimiento tranquiliza pero abre también un periodo lleno de incertidumbres, porque se piensa que el cuerpo del niño está expuesto a todas las influencias (Gélis, 1984: 269).

De Martino encuadra los escapularios en la necesidad de protección del niño y los define de esta manera: “saquitos de tela generalmente de forma rectangular, asociados al velo orgánico (a la llamada ‘camisa’), de la que representan la continuación simbólica” (De Martino, 1973: 36).

De acuerdo con esta interpretación, el poder mágico de la “camisa”, es decir, de la membrana amniótica, que se secaba y después se conservaba, se traspasaba al saquito. Además, la función protectora atribuida al escapulario no depende sólo del objeto en sí mismo y de lo que contiene, sino también de quien lo lleva. De hecho, De Martino señala la costumbre que atribuye una particular eficacia al escapulario que lleva el primogénito en el momento del bautizo; por esta razón, el escapulario pasa de hijo en hijo o, si el niño no es un primogénito, el escapulario que servirá para protegerlo se cuelga del cuello de un primogénito que se tenga que bautizar.

Hace algunos años, me propuse estudiar las transformaciones que se producen en el sistema etnonatal, tras extenderse en todo el territorio nacional la medicalización del parto, a partir de los años cincuenta. Por eso he llevado a cabo un estudio en los pueblos interiores de la zona napolitana, entrevistando a mujeres de tres generaciones de origen campesino, al menos las de la primera (Ranisio, 1996). En estas entrevistas he observado una notable familiaridad cuando se hablaba de estos objetos, aunque se usen cada vez menos. Muchas mujeres los han



utilizado y después conservado, mientras que las más jóvenes, aunque se hayan distanciado de esta usanza, los conocen. En la zona napolitana a los escapularios se les llama “*vurzella*”, “*vurzetella*”, “*abitiello*” (bolsa, bolsito), y se usan exclusivamente como protección contra el mal de ojo, al que el niño recién nacido está particularmente expuesto.

Los escapularios, igual que los amuletos, basan su eficacia en el principio fundamental de la magia por contacto, según el cual la potencia que se libera de ellos tiene efecto sólo si se encuentran a una distancia relativamente pequeña (Seppilli, 1989: 51). Así como los amuletos, cuando se llevan en persona, están normalmente escondidos o metidos en saquitos y es necesario no enseñárselos a nadie, los escapularios tienen que estar en contacto con las personas en las que deben ejercer su influjo. En el pasado, cuando a los niños se les vendaba hasta los brazos, el escapulario se escondía normalmente entre las vendas. Sólo en los años más recientes, cuando se cambió la forma de vestir a los bebés, el escapulario se colgaba del cuello o se bordaba en la ropa interior. En ciertas zonas se tomaban particulares precauciones en el uso del escapulario. Por ejemplo, durante un estudio llevado a cabo para una tesis de licenciatura en Senise (Lucania), se comprobó que el escapulario, una vez puesto en contacto con el niño, ya no se apoyaba en ninguna parte, porque si no perdía su poder (De Palma, 1993).

Este saquito se le ponía al niño algunos días después del nacimiento o en el momento de la primera salida, momento importante pero arriesgado, y por eso eran necesarias especiales medidas de protección. También se podía llevar en situaciones catalogadas como críticas, y su contenido no se determinaba de una vez para siempre, sino que podía estar sujeto a integraciones, en relación a determinados momentos críticos de la existencia. Por ejemplo, en un contexto como el de Lucania en los años cincuenta, durante el periodo de la dentición se añadían dientes de zorro (De Martino, 1973). El tiempo que se tiene que llevar puesto el escapulario varía según los casos. Incluso en el pasado no parece que hubiera un tiempo determinado; se podía llevar hasta los 7 u 8 años o incluso hasta la pubertad,⁴ mientras que en la actualidad este periodo se reduce a la primera infancia, hasta los primeros pasos. Después se conservaba o, si no, como ha señalado una anciana, no se tenía que tirar sino quemar, recitando la fórmula: *Santi in cielo e ceneri in terra* (Santos en el cielo y cenizas en la tierra). Algunas

mujeres llevan el escapulario sagrado durante el embarazo y después lo pasan al neonato. El escapulario se podía pasar de un hijo a otro o de generación en generación, como se observa en esta entrevista:

Al niño, como amuleto de la suerte, se le ponían saquitos con la imagen de un santo, normalmente San Anastasio, que a mí me lo regalaban las monjas, y que después se pasaba de hijo en hijo. Yo todavía lo conservo... (M.A., 43 años, Ottaviano).

Uno de los aspectos más relevantes de este objeto y en el que vale la pena detenerse, es la presencia de elementos mágicos y religiosos mezclados en distintos modos. De Martino observa también en este elemento una manifestación del “sincretismo pagano-católico”, sincretismo que no se refiere sólo al contenido sino también a su utilización, a la función que se le atribuye. Aunque se le considere un objeto “mágico” porque tiene que evitar el mal de ojo, su poder, sin embargo, está relacionado con las prácticas católicas: el escapulario se tiene que “bendecir”, por eso lo tiene que llevar puesto el niño durante el bautizo. Esta unión entre escapulario y bautismo, muy común en la tradición popular meridional, tenía que ver con la usanza, que tenía un valor normativo, de hacer coincidir el momento de la primera salida con la ceremonia del bautismo. Se pensaba que era arriesgado hacer salir de la casa al niño antes del bautizo porque podía estar expuesto al mal de ojo, y el bautismo constituía para el recién nacido no sólo la primera ocasión de una salida pública, sino también la ocasión en la que se fortificaba contra los influjos negativos. Esta concepción está presente en la sociedad tradicional no sólo italiana, y se basa en la conexión bautismo=imposición del nombre, adquisición del nombre=adquisición de la identidad. De hecho se pensaba que el niño asumía su identidad sólo después del bautizo y la imposición del nombre. Por eso era el mismo bautismo el que adquiría un poder contra influjos malignos, como se pone de manifiesto en los exorcismos extracatólicos en los que se exhibe la “carne bautizada” como principal defensa contra el mal de ojo. Así, como señala De Martino, “el bautizado es principalmente el que goza de inmunidad por la ‘fascinación’” (De Martino, 1973: 35). Dada la importancia que se le da a esta ceremonia, en algunas zonas, en el pasado, se le ponían al niño, antes de llevarlo a la iglesia, una serie de amuletos para protegerlo del mal de ojo y que adquirirían una

⁴ *L’ha portata fino ‘e gross, quanne s’è fatta signurina* (Lo ha llevado hasta que era grande, hasta que se hizo una señorita) (T.P., 70 años, S.Giuseppe Vesuviano).

eficacia mayor si también se les bendecía Así, en Calabria, junto al escapulario existía la costumbre de ponerle al niño otros objetos llamados “contrafascinación”, amuletos agrupados que se colgaban del cuello del niño (Adriano, 1983: 31). En Lucania estaba muy difundida la usanza de poner en la muñeca derecha del niño una cinta negra “no medida”, en la que se colgaban estos amuletos.

En la actualidad, se le atribuye un poder protector a la cadenita de oro en la que está colgado el crucifijo o una medallita de Cristo si el neonato es niño, o una medallita de la Virgen si es niña. Esta cadenita se le regala en el momento del bautizo, y se le pone durante la ceremonia para que sea bendecida.

Muchas declaraciones hablan de la usanza de abastecerse de escapularios en los santuarios, y de que pasan a formar parte de los objetos devotos de carácter taumatúrgico. Por otra parte, la Iglesia distingue entre amuletos de origen pagano, como las fascinaciones, cornezuelos, herraduras, puntas, etcétera, que forman parte de las creencias contra el mal de ojo y cuyo uso se condena, y objetos como cruces o medallas de santos o de la Virgen, dotados de “virtud intrínseca o realmente anexa” y, por lo tanto, capaces de preservar contra los males de la naturaleza o contra las molestias diabólicas, gracias a la protección de Dios y de los santos (Ferrua, 1948).

En la cultura popular, tanto al escapulario sagrado como al saquito sincrético se les llama del mismo modo y tienen las mismas funciones, como resulta de las entrevistas realizadas.

Muchas de estas entrevistas, sobre todo de la generación intermedia, han confirmado la usanza de ir al santuario, llamado familiarmente con el nombre del propio santo, y de recibir allí el escapulario sagrado, como por ejemplo M.A. (56 años, Striano):

Quando avevamo partorito, dopo otto giorni si andava a S. Anna, e 'a suera là deva l'abitino piccolino con 'e santi a 'rinto, se mette 'n cuollo ai bambini o co 'a spilla, c'era S. Anastasio e l'ati santi, poi era chiuso. Anche ai miei nipotini l'aggio chiesto pe 'e figlie meie! (Cuando habíamos parido, después de ocho días se iba a Santa Ana, y la monja de allí nos daba el escapulario pequeñito con los santos dentro, se pone en el cuello de los niños o con un imperdible, estaban San Anastasio y los otros santos, después se cerraba. Cuando nacieron mis nietecitos, también lo he pedido para mis hijos).

La mujer en cuestión recuerda esta usanza y resalta el hecho de haberla transmitido también a los hijos de sus hijos, demostrando una continuidad en este modo de vivir la religión.

A veces, el saquito se relaciona con la cadenita u otros objetos de oro: “Además del saquito, todos mis hijos tenían una cadenita con un crucifijo. Los saquitos ya no los tienen porque se han perdido, pero la cadena todavía la llevan” (R.I. Ottaviano, 72 años).

También el oro se considera un amuleto de la suerte, y sobre todo el cornezuelo, como se demuestra en las palabras de esta mujer más joven, que para legitimar su respeto a la tradición ha considerado oportuno hacer referencia a la autoridad de las personas ancianas:

La bolsita la he preparado yo con la tela de batista blanca, yo la había preparado con los santos dentro, santos bendecidos, el rostro santo, la Virgen, las imágenes, en fin, estas cosas; la tengo que tener todavía, pero no recuerdo dónde está. La ha llevado durante todo el tiempo que no caminaba, más o menos un año, además de algún cuerne-cillo, siempre le he hecho llevar algo encima, pero siempre oro, algo así. Dicen que es bueno ponerse objetos de oro. Dicen que es bueno para los niños, siempre para las personas ancianas (A.A. 34 años, S. Giuseppe Vesuviano).

Esta declaración nos hace reflexionar sobre el mismo significado que las joyas han tenido en la historia de la humanidad. En el contexto analizado, se atribuye una función genéricamente protectora a los cornezuelos de oro y de coral y a otros tipos de colgantes que se venden cuando nace un niño, así como las cadenas con la Cruz y las medallas sagradas. Levi-Strauss considera que el valor simbólico de las joyas está en su aspecto de sustancias duras y duraderas, que se oponen a la fragilidad humana relacionada con los riesgos de la existencia: los hombres, adornándose con esas sustancias, intentan superar la oposición estable-inestable, duro-blando, incierto-duradero (Levi-Strauss, 1991). Por lo que se refiere a los elementos que entran en juego en estos ornamentos, el valor simbólico del coral y del oro es muy conocido. El coral, en la vida del hombre, ha tenido una función de talismán y de protección, asumiendo un significado especial y una función particular en los pueblos que los usaban. El motivo de ese poder sobrenatural puede estar en su aspecto cambiante; de hecho, el coral en el mar, es decir, en su ambiente natural, es blando, mientras que en contacto con el aire se endurece. Además, su color rojo favorece la asociación rojo-sangre, sangre-vida (Liverino, 1991).

El hecho de que el oro sea un metal adorado en cualquier parte y en cualquier época por sus propiedades químicas y físicas, que lo hacen inalterable, hace inútil cualquier consideración sobre el valor que se le atribuye generalmente; específicamente se puede

decir que es el mismo oro el que asume valor, no sólo económico y de prestigio, sino también protector. Los colgantes de oro tienden a sustituir a los amuletos que estaban presentes en la tradición mágica, sobre todo el cornezuelo, que se asocia al saquito.

A este propósito me parece interesante presentar estos dos testimonios que parecen idénticos, a pesar de los sesenta años que separan a las entrevistadas, demostrando una continuidad intergeneracional. Las dos mujeres son abuela y nieta, respectivamente:

Al bambino veniva messa una "vurzetella", con 'a capa 'e Sant'Anastasio e un cornicino. La "vurzetella" e il cornicino adesso li ho ancora. (Al niño se le ponía un saquito con la medalla de San Anastasio y un cornezuelo. Todavía los conservo) (L.C., 91 años, Ottaviano).

A la primera le hemos puesto un saquito que me han regalado, a la segunda un cornezuelo, y todavía los tengo en un cajón de la cómoda como recuerdo (M.T., 31 años, Ottaviano).

Durante toda la entrevista, la actitud de la nieta era del tipo "no es verdad pero yo creo en ello". Respecto al escapulario, la nieta ha querido subrayar que para la primera hija se lo regalaron y por eso ha seguido la tradición, mientras que para la segunda ha elegido el cornezuelo. Encontramos en las palabras de las dos no sólo el recurso a los mismos símbolos, sino también la actitud análoga de unir cornezuelo y saquito, de acuerdo con una concepción sincrética de lo sagrado, que todavía hoy se conserva.

Otro tipo de testimonios presentan una mayor mezcla de elementos, en ellos es más explícita la referencia al horizonte mágico:

Se hacía una bolsita en la que se metían pelos de quien había nacido en enero, porque sirven contra el mal de ojo, la imagen de San Anastasio, la medallita y un poco de sal, y después se cose con treinta y tres puntadas, que son la edad de Cristo, y después se le pone al niño.

Con estas palabras, G.C., una mujer de 66 años de S. Sebastiano al Vesuvio, se refería a la usanza de poner el escapulario al neonato para protegerlo de los influjos negativos. Hablaba del uso y del contenido refiriéndose al valor mágico del escapulario y a los elementos mágico-religiosos relacionados con el acontecimiento del nacimiento. Este testimonio presenta muchas analogías con los recogidos por De Martino, ya que volvemos a encontrar el concepto del nacimiento y de la primera infancia como momentos que hay que proteger. Se puede observar la referencia explícita

a elementos que neutralizan el efecto del mal de ojo, como los cabellos del nacido en enero, la sal, que tiene un poder lo mismo contra las influencias malignas que para dar suerte, y luego la medallita de un santo relacionado con la protección de la primera infancia, San Anastasio, particularmente presente en los escapularios de esta zona. Sin embargo, tal y como había señalado De Martino, el conjunto de los ingredientes y la misma operatividad atribuida al ritual católico para reforzar el poder mágico de los amuletos no demuestran la referencia consciente a los planos de la magia y de la religión, sino que señalan una actitud sincrética, lo que se podría llamar un híbrido cultural, es decir, una nueva formación en la que están presentes varios elementos y actúan entre ellos. Algunas mujeres han dicho que las monjas les han dado estos saquitos y que dentro había, además de imágenes, otros objetos como tres granos de sal, tres migas de pan u hojas de olivo bendecido, atribuyendo por tanto esta "mezcla" de elementos a la misma iglesia, y sin diferenciar los dos planos. Por ahora no me parece significativo detenerme a considerar si en determinados contextos esto era verdad o no, es decir, si efectivamente las monjas, en el pasado, han contribuido a esta confusión de planos; en cambio, me parece importante subrayar el hecho de que en las palabras de estas dos ancianas coexisten, sin problemas, elementos de origen diverso. Por esto no me parece especialmente relevante el análisis de cada objeto, que es diferente según la zona, de acuerdo con las materias locales y los valores que tales materias asumen en cada contexto. Más que preguntarnos por el significado de cada uno, es oportuno tener en cuenta que se adopta un objeto porque forma parte de una cierta tradición cultural, por lo que la misma persona que lo lleva puede que ya no conozca los motivos específicos a los que está unida la función protectora. De hecho, pienso que lo que cuenta no es la suma de tales objetos sino su acercamiento, el modo en el que están juntos, el modo en el que se pensaba que se relacionaban entre ellos, contra las fuerzas externas, en defensa del niño.

Durante mis investigaciones, he notado la presencia de estos objetos en las casas de las mujeres entrevistadas, en algunos casos conservados cuidadosamente por las madres más ancianas, en otros todavía utilizados. Incluso se hallan entre los coleccionistas de objetos devotos, al igual que aparecen en publicaciones etnográficas o en los museos de cultura popular.

¿Qué valor asume el objeto en los diferentes contextos mencionados?

Clifford ha escrito páginas muy interesantes sobre el coleccionismo, relacionado con la tendencia a la

acumulación y a la preservación propias de la cultura occidental, para detenerse después en las características del museo etnográfico. Respecto al objeto etnográfico ha observado dos tendencias fundamentales: la descontextualización del objeto, que se pone al seguro y fuera del tiempo, y la preferencia por los objetos más tradicionales y arcaicos:

Los coleccionistas de cultura antropológica han recogido normalmente lo que parece “tradicional”, lo que, por definición, se opone a modernidad. De una realidad histórica compleja (que comprende los encuentros etnográficos), escogen lo que da forma, estructura y continuidad a un mundo. Todo lo que es híbrido o “histórico” en sentido emergente se ha recogido y presentado más raramente como sistema de autenticidad (Clifford, 1993: 266-267).

Un objeto que ha estado dentro de la dinámica histórica se cristaliza, se convierte en una pieza de museo y pierde cualquier posibilidad de ser “otra cosa que sí mismo”, “otra cosa que lo que es ahora”, posibilidad que se le ofrecía por estar dentro de la dinámica histórica, dentro del fluir de los acontecimientos.

Un objeto expuesto en un museo tiende a perder toda connotación temporal, lo que lo aleja de la heterogeneidad multitemporal, usando una expresión de García Canclini (1989), que caracterizaba el objeto en el uso, en cuanto fruto y resultado de estratificaciones y reelaboraciones culturales. Además tenderá a no ser ya ese objeto sino la representación de sí mismo, ya que, para los objetos, además de la forma y el estilo son fundamentales las consideraciones sobre el uso y la función, que desaparecen si se abstrae el objeto del contexto original.

Si tenemos en cuenta el escapulario, el hecho de que lo hayamos podido fotografiar en las casas y que, en algunos casos, todavía lo hayamos podido ver en los recién nacidos, que nos lo hayan mostrado mujeres, generalmente ancianas, indica que todavía se conserva, aunque su uso tiende a perderse.

En los estudios llevados a cabo en Senise hemos observado que el uso del escapulario ha desaparecido entre las más jóvenes, mientras que se lleva todavía algún amuleto, como la cinta negra no medida en la que se cuelga un cornezuelo.

También en la zona napolitana las más jóvenes tienden a rechazar esta usanza, sobre todo en sus aspectos más exteriores y vistosos, relacionados con las creencias del mal de ojo y con las influencias negativas. Además, la primera salida de casa ya no corresponde al bautizo, porque con la medicación el niño realiza el primer trayecto desde la clínica u hospital hasta su casa.

Pero incluso en las zonas en donde todavía se utiliza el escapulario, en sus diferentes formas, ¿podemos afirmar que tiene la misma función que tenía en los años cincuenta, en la época de la investigación de De Martino o, por el contrario, se ha convertido en un objeto genéricamente protector?

Además, ¿qué diferencia hay hoy día en constatar la presencia del escapulario purificado en los residuos de la magia presente en los santuarios, o del escapulario del sincretismo mágico-religioso del catolicismo meridional?

Por otra parte, uno de los problemas que el catalogador tendría que afrontar, antes de la exposición, es el de cómo clasificar esos objetos: ¿amuletos, objetos de devoción o simplemente escapularios, rechazando así una clasificación?

De hecho, de frente a objetos etnológicos o folklóricos, que tienen varias formas y presentan aspectos complejos y múltiples, es importante tener en cuenta los problemas que pueden surgir al imponer nuestras categorías conceptuales.

Los nombres de amuletos y talismanes, como subraya Di Nola, son propios de la tradición “cultura, occidental y clásica”, símbolos lingüísticos relacionados con nuestra tradición cultural, que se aplican para agrupar objetos que en otras culturas tienen denominaciones diferentes y específicas (Di Nola, 1970).

¿Se puede hablar de los amuletos como objetos de devoción? Uno de los responsables de la *Enciclopedia Católica*, en el término *Amuletos*, subraya que hablar de amuletos cristianos resulta una contradicción (Ferrua, 1948: 1120). Por otra parte, considero que hacer referencia únicamente a la diferencia tipológica no puede ofrecer la certeza de la catalogación, sino que ésta se tiene que integrar con otros tipos de documentación que tengan en cuenta el sentido que el objeto tiene/tenía para el sujeto. De hecho, por lo que se refiere al objeto sagrado, la concepción religiosa presupone una adhesión fideísta a las representaciones religiosas de las que el objeto es símbolo; prácticamente, los signos y símbolos sagrados asumen, en el uso popular, “la típica función automática de los amuletos como acumuladores de un poder eficaz en sentido defensivo y en sentido genérico” (Di Nola, 1970: 319).

A este propósito me parecen significativas las palabras de Di Nola:

El área de interferencia entre objetos sagrados y culturales y los amuletos propiamente dichos es muy amplia y en ella se originan y de desarrollan las más variadas contaminaciones. Los amuletos pueden adquirir una función sagrada y religiosa allí donde los objetos propiamente sagrados adquieren un uso mágico automático (Di Nola, 1970: 319).

Un objeto de devoción o de tipo mágico-sagrado expuesto puede perder su connotación simbólica y, por tanto, el sentido que tenía para los sujetos que lo utilizaban. Para un visitante ocasional, alejado de la cultura que ha producido el objeto, éste puede ser algo misterioso y sin significado, como por ejemplo un objeto etrusco; por eso es necesaria una exposición que tenga en cuenta las funciones, los usos y los planos de lo real y lo sobrenatural.

Ya en los años setenta, Cirese había planteado este problema subrayando que los objetos expuestos en un museo, catalogados, pasan de ser objetos a ser documentos del objeto, entrando a formar parte de un metalenguaje propio del museo (Cirese, 1977).

La conciencia que tenemos hoy día de las dinámicas en las que estamos inmersos y de los ritmos, cada vez más acelerados, de las innovaciones, nos lleva a rechazar las certezas clasificatorias y a privilegiar, en cambio, actitudes que tengan en cuenta que los objetos demoeoantropológicos están, ellos mismos, dentro de la dinámica histórica, dentro del fluir de los hechos, que hablan a nuestra memoria, que hablan del pasado pero en un contexto que mira al futuro. A esta exigencia intenta responder una museografía atenta no sólo a la contextualización del objeto, sino también a la representación que de él se puede dar teniendo en cuenta a los usuarios, su heterogeneidad y sus expectativas (Clemente, 1996).

Por tanto, también las operaciones de recolección, conservación y catalogación se tienen que relacionar con las nuevas concepciones museográficas que se están afirmando en estos últimos decenios y que, superada la idea del museo como contenedor, propia de la tradición sistemático-clasificadora de matriz positivista, consideran al museo no sólo como un centro de investigación en relación con el territorio, sino también como un lugar capaz de comunicar representaciones de los objetos y de superar a éstos para llegar hasta los posibles usuarios.

Bibliografía

- ADRIANO, ALESSANDRO
1983 *Carmi, tradizioni e pregiudizi nella medicina popolare calabrese*, Cosenza, Pellegrini.
- BALFET, HELENE
1987 "Tecnologia", en R. Cresswell, *Elementi di etnologia*, Bologna, Il Mulino, edición en italiano a cargo de P.G. Solinas [*Elements d'ethnologie. Six approches*, París, Colin].
- BAUDRILLARD, JEAN
1974 *Per una critica dell'economia politica del segno*, Milán, Mazzotta.
- BRAVO, GIAN LUIGI
1979 *Cultura popolare e beniculturali*, Turín, Tirrenia.
- BRONZINI, GIOVANNI BATTISTA
1964 *Vita tradizionale in Basilicta*, Matera, Montemurro.
1985 *Homo laborans. Cultura del territorio e musei demologici*, Galatina, Congedo.
- GARCÍA CANCLINI, NÉSTOR
1989 *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, México, Grijalbo.
- CIRESE, ALBERTO MARÍA
1977 *Oggetti segni, musei*, Turín, Einaudi.
- CLEMENTE, PIETRO
1996 *Graffiti di museografia antropologica italiana*, Toscana, Protagon Editori.
- CLIFFORD, JAMES
1993 *I frutti puri impazziscono. Etnografia, letteratura e arte nel secolo XX*, Turín, Bollati Boringhieri (*The Predicament of Culture. Twentieth-Century Ethnography, Literature and Art*, 1988).
- DE MARTINO, ERNESTO
1973 *Sud e magia*, Milán, Feltrinelli (5a. edición).
- DE PALMA, LUCÍA
1993 *Il ruolo della donna nella gestione salute-malattia a Senise*, tesis no publicada, Università degli Studi di Napoli "Federico II".
- DI NOLA, ALFONSO MARÍA
1970 "Amuleti", en *Enciclopedia delle Religioni*, Florencia, Vallecchi.
- FERRUA, ANTONIO
1948 "Amuleto", en *Enciclopedia Cattolica*, Florencia, Sansoni, tomo I.
- GEERTZ, CLIFFORD
1987 *Interpretazioni di culture*, Bologna, Il Mulino (*The interpretations of Cultures*, Nueva York, Basic Books [1973]).
- GÉLIS, JACQUES
1984 *L'arbre et le fruit. La naissance de l'Occident moderne XVI-XIX siècle*, París, Fayard.
- LEVI-STRAUSS, CLAUDE
1991 "Ma perché ci mettiamo i gioielli?", en *La Repubblica*, 31 de mayo.
- LIVERINO, BASILIO
1991 *Il corallo*, Nápoles, Elio De Rosa edit.
- LOMBARDI SATRIANI, LUIGI M. Y ANNABELLA ROSSI
1973 *Calabria 1908-10. La ricerca etnografica di Raffaele Corso*, De Luca.
- MICELI, SILVANA
1980 "Cultura materiale, segni, informazione", en *La Cultura materiale in Sicilia, Quaderni del Circolo Semiologico Siciliano*, núms. 12-13, pp. 11-15.
- RANISIO, GIANFRANCA
1996 *Venire al mondo*, Roma, Meltemi.
- RIVERA, ANNAMARÍA
1989 "Gravidanza, parto, allattamento, malattie infantili. Pratiche empiriche e protezione simbolica", en Tullio Seppilli (ed.), *Medicine e magie*, Milán, Electa.
- ROSSI, ANNABELLA
1986 *Le feste dei poveri*, Palermo, Sellerio.
- SEPPILLI, TULLIO (ED.)
1989 "Gli amuleti: la collezione 'Giuseppe Berlucci' di Perugia", en Tullio Seppilli (ed.), *Medicine e magie*, Milán, Electa.