

Reseña del libro:

Antropologías del miedo:

vampiros, sacamantecas, locos, enterrados vivos

y otras pesadillas de la razón

Fernández Juárez, Gerardo y Pedrosa, José Manuel (Eds.)

Calambur, Madrid, España, 2008, 318 ps

ISBN: 9788483590492

JUAN JAVIER RIVERA ANDÍA

La introducción de este libro, escrita por ambos compiladores y titulada “Los mil y un registros del humano miedo”, declara su objetivo: “explorar mejor nuestros miedos y... conocer mejor los miedos de los demás” (p. 11). El libro trataría, pues, de delinear una “geografía tentativa del horror” (*Ibid.*) tanto entre algunos pueblos amerindios sudamericanos como en varias ciudades de la península ibérica. Estamos, pues, frente a un libro que bien nos puede ayudar a atisbar las oportunidades comparativas entre ambas regiones.

Ahora bien, en el primer artículo, Pedrosa, uno de los compiladores, hace una presentación somera de los miedos colectivos asociados a los alimentos.¹ Pedrosa hurga en las formas con las que usualmente distinguimos entre “nuestro alimento y el alimento de los otros”. Así, por un lado, se acerca a tres tipos de mezclas: “bajo sospecha”, “con garantía” y “horribles”. Por otro lado, el autor muestra que habría otros objetos comestibles que, por el contrario, estarían marcados por una suerte de obsesión por la ausencia de mezcla.²

Adicionalmente, el artículo toma nota también de temas conexos, como las maneras de mesa, el canibalismo, el vampirismo y los paralelos recurrentes entre los caos de la alimentación y de la comunidad. Por medio de este último tema, nos acercamos al rumor, analizado por varios artículos de esta compilación. En este caso, encontramos ya al médico que roba, sea la sangre o los órganos, de sus pacientes -como los “sacajos” de Colombia, Brasil o Perú; cuyos relatos recogiera el autor hace algunos años (Pedrosa 1999).

Aunque mantienen su interés, quizá algunos argumentos del autor se beneficiarían de una mayor elaboración. Sobre todo, en lo que respecta a los caminos que se podrían proponer para encontrar las respuestas a aquellas interrogantes en común con los otros artículos del libro.

Los dos siguientes capítulos tratan de miedos del pasado en Europa. El segundo capítulo, de Elena del Río Parra, trata del “miedo a ser enterrado vivo” -y sus variantes: ser ahogado, ser

¹ Algunos de estos miedos aparecen encarnados en personajes como los vampiros y los sacamantecas, lo que acerca este texto al de Fernández Juárez, en el mismo libro.

² Como ejemplo de lo mezclado -y con distintos grados de prestigio-, encontraríamos a las salchichas (asociadas a lo cómico), a los panes (ligados a lo sagrado) y a las hamburguesas (adscribas a lo incomedible). Como ejemplo de lo no mezclado, Pedrosa incluye la hostia cristiana.

asfixiado, ser cremado vivo, morir de hambre o de sed- en la “era preindustrial”.³ Luego de señalar los tipos de aproximaciones a este tema -las científicas, las antropológicas y las literarias-, propone una relación entre estos miedos y un aspecto de la revolución industrial: un cierto dominio de la tecnología habría animado al hombre a considerar su muerte como algo controlable (p. 51). Este interés en “medir” la muerte se expresaría, por ejemplo, en la consideración, por los médicos castellanos de fines del siglo XV, del pulso como un elemento semiológico imprescindible. Esta búsqueda de mensurabilidad también se relacionaría con las discusiones sobre un tercer estado, llamado “muerte aparente” u “oculta vida” (p. 55); y con las variadas formas de descartarlo (agujas en los pies, invocación triple del nombre, introducción de zumos de cebolla o ajo en la nariz, etc.). Así, las creencias, registradas a partir del siglo XVII, en torno a las madres que daban a luz enterradas vivas (p. 64) y a los “devorasudarios” (aquellos enterrados vivos que comían su ropa y sus manos antes de morir), se relacionarían con los *totenhauser* alemanes, los ataúdes con silbato, respiradores y campanillas de la Inglaterra victoriana, y las cláusulas testamentarias para prevenir los entierros prematuros en Francia. Aunque, como se puede ver, el tema puede resultar apasionante, este artículo no deja del todo claro en qué espacio, en qué tiempo o cuál aspecto de este miedo en cuestión constituye el centro de su interés.

Algo similar sucede con el tercer capítulo, de Josep Comelles, titulado “La sombra del miedo: locura, violencia y cultura en la Cataluña moderna”. Aquí, el autor propone una etnografía de los “locos” en la Cataluña moderna, a partir de una reconstrucción hipotética de los procesos asistenciales a los que estos eran sometidos en los siglos XVIII y XIX (p. 79). Así, atisbamos cómo la contención y la violencia eran las prácticas terapéuticas más usuales en, por ejemplo, las instituciones de la Barcelona de 1848 -donde se hacinaban, en la oscuridad, hombres desnudos y rodeados de cadáveres- (p. 110). Sin embargo, las descripciones de Comelles utilizan el término “loco” sin mostrar mucho interés por definir una categoría analítica que ayude a comprender aquello que el autor quiere explorar.

El cuarto artículo, de Gerardo Fernández, es “Terroros de agosto: la fascinación del *anchanchu* en el altiplano aymara de Bolivia”. Es el primero en abordar una manifestación americana del miedo. Además, trata de un tema sobre el cual el autor tiene ya varios trabajos previos: las concepciones en torno a la salud en los pueblos aimaras del sur andino (Fernández 1998). Como se sabe, el mes de agosto coincide con un periodo del año concebido, o quizá más bien sentido, en los Andes, como temible. En aimara, existe la expresión “Lakani paxji” (el mes que tiene boca), para referirse a este mes en el que se adjudica a la “tierra” o a las entidades ligadas a ella, una suerte de voracidad.⁴

Una de estas entidades es el *anchanchu*, que mora en las cuevas y se caracteriza por su polimorfismo. Así, el *anchanchu* adquiere diversas formas: un remolino, un zorro, una araña gigante, una mestiza con mucho dinero, una extranjera blanca y desnuda, un enano calvo, barrigón y violador de pene enorme, un hermano bastardo del hombrecillo blanco y regordete cargado de riquezas (llamado *iqiqu* en los Andes del sur) (p.123). Es, además, voraz, recibe ofrendas que semejan basura o desperdicios, gusta de sus propias excreciones y de la sangre del corazón de sus víctimas (p. 127).

¿Es el *anchanchu* una suerte de fuerza que se expresa de diversas formas? ¿Sería útil un acercamiento etimológico a esta curiosa palabra? ¿Cuáles son sus paralelos con los personajes o los conceptos de otras regiones comparables con los Andes? La esperanza de un mayor desarrollo de esta última cuestión nos recuerda que el autor ha dado ya pruebas de un interés comparativo excepcional a la hora de estudiar los Andes (Rivera 2010). Ahora bien, a pesar de la mayor

³ Un miedo que, como lo recuerda la autora, Freud consideró alguna vez como una expresión del “deseo de volver al útero materno”.

⁴ Incluso en regiones bastante mestizas, como el valle de Mantaro, en Perú, se tienen restricciones ligadas a agosto (por ejemplo, la de casarse) (Kato 1989).

precisión del tema de estudio, las características de este no permiten alejarnos del todo de la sensación de indeterminación señalada para algunos de los textos anteriores. En este caso, no por defecto, sino más bien, quizá, por un cierto “exceso” de relaciones internas establecidas.⁵

Finalmente, las referencias a la locura provocada por el *anchanchu* hace muy acertada la posición del texto entre el estudio de Comelles ya mencionado y el de F. Gil, que también aborda un caso boliviano.

Este artículo de Francisco Gil (el quinto del libro y el único, junto con el anterior, en tratar de América) se titula “Un pueblo sitiado: miedos y entidades terribles en la construcción del espacio social”. Se inicia con una suerte de confesión sobre Santiago K -tal es el nombre de la villa- que ilustra bien ciertas tentaciones que el autor intenta eludir:

...los santiagueños se sienten precisamente eso: santiagueños. No exaltan una identidad indígena u originaria, y tampoco la reivindican. No se dicen campesinos... no son herederos de los chullpas... Tampoco de los incas... mucho menos de los españoles... Santiago no es una comunidad exótica, y además en Santiago nunca pasa nada. (p. 146-147).⁶

A continuación, y en cierto contraste con los trabajos precedentes, Gil se preocupa por precisar aquello que le interesa explorar. A saber: una cierta “dialéctica de contradicciones entre el poso ideológico de lo negado y la práctica cotidiana en la que tales temores han quedado revestidos de banalidad y sentido común” (p. 150). En Santiago K, ciertos miedos, pues, se han banalizado; ciertos espacios del temor se han teñido de cotidianidad. Ahora bien, con todo, las connotaciones de uno de los conceptos principales de este estudio, el de “espacios salvajes”, no parecen del todo exploradas por Gil. ¿Hubiese valido la pena, por ejemplo, analizar los significados en torno a algunos de los términos quechuas y aimaras usualmente usados para designar esos espacios?

El acercamiento del texto de Gil a los niños es uno de los aspectos más interesantes de este trabajo. Es justamente en sus testimonios donde observa un “cambio de valores” (p. 159), un desplazamiento o disimulo del miedo (p. 192). Si los niños respetan ahora los restos arqueológicos de su localidad es, pues, porque les dicen que atraerán a los turistas y los arqueólogos. Valdría la pena considerar los aspectos innovadores de estas perspectivas infantiles con otros trabajos similares dedicados al tema en el sur del Perú⁷ (Ortiz y Aulla Ccorisapra 1999) o en otras regiones (generalmente conocidos como *Anthropology of Childhood*). Queda, en todo caso, planteada la pregunta: ¿Representa un cambio la combinación del temor hacia los restos arqueológicos con el interés por sus réditos económicos? ¿Es posible saberlo, a ciencia cierta, sin una comparación diacrónica?⁸ Por las preguntas que deja, este capítulo podría ser, pues, uno de los más interesantes del libro. Su descripción fluida abunda en detalles etnográficos y se beneficia de un estilo coloquial y ameno, cuyo buen humor contrasta con el tono usualmente parco de nuestra disciplina.

⁵ La repetición de un párrafo (en las páginas 127 y 131) podría expresar un poco cuanto los capítulos mencionados hasta aquí, se habrían aprovechado, en general, de un mayor cotejo de los textos.

⁶ Con todo, en algunos párrafos, el autor parece dejar implícita la idea de un pasado donde el pueblo habría tenido una mayor afinidad con lo exótico. Así, por ejemplo, cuando analiza los dibujos de los niños, afirma que se ha “reubicado al condenado más cerca del pueblo, modificando igualmente su concepto de él, aproximándolo a la idea cristiana que se tiene de un fantasma, de un alma en pena” (p. 172).

⁷ Además, las narraciones recogidas por Gil muestran la persistencia, en Bolivia, de una tradición oral muy parecida a la del Perú. Encontramos, por ejemplo, mitos casi idénticos a los recopilados por José María Arguedas (1953) a mediados del siglo XX en el valle del Mantaro. Ahora bien, más cerca, el estudio de Gil podría relacionarse también con la presencia usual de desperdicios en un espacio tan “temible” como el cementerio, descrito por G. Fernández en este mismo libro.

⁸ Una cuestión similar se plantea en los rituales ganaderos, dedicados, por un lado, a rendir ciertos honores a los temibles espíritus de los cerros y, por el otro, a la obtención de ganancias económicas a partir de la crianza de ganado (Rivera 2003).

El sexto artículo, de Alvar Jones Sánchez, se titula “Las dos vertientes del miedo al Gitano en Toledo”,⁹ y nos lleva de regreso a la península ibérica (donde nos mantendremos hasta el final del libro). Este temor es explicado en términos de un “racismo hacia los gitanos”. Uno de los puntos de partida es, pues, que “La fobia al gitano... los sentimientos respecto al gitano... Revelan más bien de una patología crónica que toma arraigo en lo más hondo de la memoria colectiva” (p. 210). Se entreve, pues, una evaluación algo tajante de las percepciones sobre el “gitano”: este representaría “una naturaleza salvaje y peligrosa... todo aquello que no se ajusta a las reglas del juego” (p. 213). Sin embargo, el análisis deja espacio para una cierta ambivalencia: “todo cuanto se les reprocha [a los “gitanos”] es en otras ocasiones ensalzado... [con] tintes heroicos... [como] icono de la protesta” (p. 214). Ahora bien, con todo, para el autor, esto no sería sino un “racismo elegante”, una suerte de racismo encubierto (p. 216).

En suma, “Ya sea denigrándolo o idealizándolo, su representación esta condicionada por el miedo” (p. 215). El autor analiza este miedo -como lo hace también Días en el penúltimo capítulo del libro- desde un punto de vista cercano al de la psicología. Los prejuicios hacia los gitanos son, pues, considerados como una “válvula de escape para frustraciones... y ansias” (p. 215). ¿Este acercamiento en términos psicológicos y de racismo, se habría compaginado bien con un interés por las condiciones económicas que subyacen a la marginalidad de los gitanos de Toledo?¹⁰

El quinto artículo, de Antonio Reigosa, se titula: “Lugares de la Galicia mágica en que habitan los monstruos”, y se inicia con una referencia -algo desvinculada del resto- en torno a los términos griegos “teras” y “semeia”. Aunque el título podría insinuar una cartografía del miedo en torno a los “monstruos”, lo que observamos es una lista de nombres locales. El autor, además, agrupa los monstruos (en “seres humanos enajenados”, “deformes a causa de alguna maldición”, “criaturas que nacen monstruos por un error involuntario de los progenitores” y “todos aquellos que son de origen sobrenatural, producto de la imaginación”), sin que sepamos cual es el criterio para hacerlo.

Sin embargo, las referencias del artículo no carecen de interés.¹¹ Encontramos, por ejemplo, una particularmente útil para ilustrar la importancia de comparar lo que los andinistas han considerado una de las expresiones culturales propias de los indígenas. Así, el autor menciona una antigua leyenda según la cual

En Flandes nació en siglos pasados un perro con cabeza de gavilán, y dicho efecto le atribuyen comúnmente los escritores al espanto o miedo de la madre... Lo mismo dicen de una oveja que parió un león... a menos la mitad, cuya fuerza fue el temor e imaginación de sus enemigos (pp. 226-227).

La creencia de una relación estrecha entre la apariencia del feto y las impresiones subjetivas de la madre es, pues, bastante recurrente en Europa y ha sido registrada por varios autores y en diferentes épocas y regiones. Ahora bien, como es sabido, esta misma creencia, idéntica en todos sus elementos, se encuentra entre los pueblos andinos. Así, por ejemplo, en el centro del Perú, se usa la palabra *mipa* para referirse a esta característica de los bebés (Cerrón-Palomino 1976). Creemos que esta creencia es un elemento más de un conjunto que, a pesar de no haber sido definido aun en sus contornos, pone en evidencia la necesidad de reconsiderar cuan profundamente -aunque no exclusivamente- europeo es este mundo indígena de los Andes.

El siguiente artículo, antepenúltimo, es de Luis Díaz Viana y se titula: “La fuerza de lo imaginado o el temor presago: miedo al futuro desde el pasado en las leyendas actuales”. El autor

⁹ El caso en concreto, brevemente descrito, es el de “las 48 viviendas sociales” habitadas por gitanos en Toledo.

¹⁰ Adicionalmente, tanto este texto como el de F. Gil, se hubieran beneficiado de unas ilustraciones menos oscuras.

¹¹ Por ejemplo, al libro que Antonio Fuentelapeña publica en 1676: “El ente dilucidado. Discurso único, novísimo que muestra hay en la naturaleza animales irracionales invisibles...” (citado por el autor).

examina aquí el terror a lo que podría suceder, o a lo que podría estar pasando. Una de las formas de expresión más comunes de este miedo son, una vez más, los rumores. En este caso, aquellos que inciden en la falta de control sobre lo que comemos (como, por ejemplo, el relato de la “rata frita de Kentucky”).

Díaz Viana considera que tales rumores bien “podrían responder a un malestar soterrado en el seno de las sociedades consideradas como “avanzadas” respecto a ciertas innovaciones y cambios” (p. 244). La tradición oral es aquí considerada como una suerte de comentario colectivo sobre las transformaciones contemporáneas y sus efectos: “es el cambio, son las nuevas preocupaciones, los resortes que... contribuyen a reavivar las viejas historias: los principales responsables de su actualización y relocalización” (p. 249). Nada más alejada, pues de esta lectura de la “tradición oral”, que la adjudicación a esta de una condición de fija o de inmutable. Luis Díaz Viana la considera aquí, más bien, como un mecanismo cultural sumamente maleable:

...las leyendas más antiguas... [tienen una] capacidad de perpetua localización y personificación... Esa capacidad suya para -además de actualizarse- variar de lugar y de personajes (p. 248).

El autor sugiere que las consecuencias y los dilemas asociados a la inmigración estarían siendo aludidos por estas “leyendas urbanas” -conocidas como la “rata asesina”, el “perro extranjero”, la “mascota engañosa”, “el perro del Ganges”, las “mascotas exóticas”, o “the mexican pet”- (p. 250).¹² Luego, Díaz Viana va un poco más allá, e insinúa que tales relatos expresarían, sobre todo, “nuestra suspicacia frente a un manejo perverso de la tradición y el progreso que conduciría a la “otredad” de -o entre- nosotros mismos” (p. 251). Este conjunto de relatos y rumores constituiría, pues, una suerte de advertencia. Los relatos que escuchamos y repetimos, se transmiten, cobran fuerza, sobre todo en la medida que ciertos procesos irresolutos se desarrollan.¹³

Finalmente, el autor nos recuerda que si bien es cierto que estas narraciones expresan, comentan o critican una determinada realidad; también lo es que tal realidad puede ser alterada por tales narraciones.

La ficción es... más poderosa que la propia realidad y sirve, como ninguna otra cosa creada por los humanos, para retardar o acelerar los cambios que acaecen en el mundo (p. 255).

Los rumores, los cuentos, las “cosas que se dicen”, pues, no solo dan pistas sobre lo que está sucediendo con la sociedad que los narra. También podrían -sobre todo, aquellas narraciones que abordan nuestros miedos por “lo que dicen que está pasando”- darnos pistas sobre lo que pronto sucederá, unos indicios sobre las tendencias que podrían encarnarse en otras transformaciones concretas.

El penúltimo artículo del libro se titula “Leyendas vivas en Portugal: el robo de órganos en las tiendas de los chinos”, y tiene como autor a J. J. Díaz. Como en el texto anterior y varios otros capítulos, el autor se interesa por aquella tradición oral cotidiana de las grandes ciudades de hoy. En este caso, se estudian, por ejemplo, tanto los comentarios entre colegas que circulan en los pasillos universitarios, como los comentarios que se publican en los *blogs* y en las cadenas de correos electrónicos. Es de estas fuentes que el autor extrae los relatos en torno a las supuestas redes de

¹² Para un análisis en torno a una preocupación similar en torno a la inmigración, pero a través de las canciones rituales ganaderas, cf. Rivera (2008).

¹³ En cierto momento, Díaz Viana relaciona, además, tales transformaciones contemporáneas con una cierta “percepción del tiempo” y con una suerte de “realidad enloquecida o dislocada”.

tráfico de órganos integradas por chinos propietarios de tiendas en Portugal.¹⁴ Una de los comentarios que encuentra el autor es este: “puta que los parió. Deberían enviarles todos de vuelta a China convertidos en sushi” (p. 273). Días anota, además, que, aunque no escasean comentaristas que se declaran anti-xenófobos, incluso estos admiten que tales relatos podrían ser veraces.

Algunas interpretaciones del texto son abiertamente psicológicas (leemos sobre una “reducción de la ansiedad” y sobre una “agresividad reprimida”). En otras ocasiones, observamos un cierto difusionismo en su interés por fechar estas leyendas y su distribución en otros países.¹⁵ Al respecto, el autor sugiere, además, la posibilidad de ampliar estas consideraciones a las creencias sobre “los restaurantes chinos en Occidente”.¹⁶

También aquí nos interesaría destacar las posibilidades de comparar un fenómeno europeo con las leyendas, narradas en el Perú, de los extractores de órganos (llamados “sacajos”) o de fluidos (llamados *pishtakuq*, *ñakaq* o *kharisiri*). Como el mismo autor señala, los miedos expresados en torno a los comercios de los chinos, son variantes de un conjunto de leyendas de mayor difusión y antigüedad. Se trata de narraciones que giran en torno al uso o consumo del cuerpo ajeno. Días mismo recuerda, por ejemplo, las leyendas sobre el supuesto raptó en tiendas con fines de prostitución, que circulaban en la Inglaterra de inicios de siglo y en la Francia de fines de los sesentas (en particular, contra los judíos). Más cerca del Perú, está el caso de la leyenda del robo de órganos y del raptó de niños en Brasil (entre 1992 y 2001), que también menciona el autor:

...había un furgón blanco que rondaba las escuelas... para raptar a niños para tráfico de órganos... raptó y... mutilación de los habitantes de las favelas que eran jóvenes y saludables (especialmente niños), codiciados por sus órganos, especialmente por sus ojos... furgones... conducidos por agentes extranjeros... buscando a niños de la calle. (p. 287)

Cabe notar que, a pesar de las semejanzas de estas narraciones europeas y sudamericanas, la mayoría de los sociólogos y antropólogos que han tratado el tema del robo de órganos en el Perú (Ansión 1989; Portocarrero *et al.* 1991), han preferido eludir las comparaciones o ignorar las referencias a otros países. ¿Es la fuerza de una cierta forma de concebir el estudio de los Andes lo que permite omisiones como esta?

El último artículo del libro, de L. Abad y D. García, se titula “El papel de las leyendas urbanas en la perpetuación de miedos locales y globalizados”. Estamos, pues, cerca del tema abordado por Díaz Viana: el temor expresado en la tradición oral de las ciudades. En este caso, se

¹⁴ Parte de este conjunto son, por ejemplo, los relatos sobre entierros clandestinos de chinos en España, con el propósito de enviar los pasaportes viejos a nuevos inmigrantes –que hemos escuchado nosotros mismos en la periferia de Madrid hace unos pocos años–.

¹⁵ Aunque el artículo de Fernández Juárez en este mismo libro es, probablemente, el más próximo al tema de este texto; cabe notar que este autor descarta el interés de la pregunta por el “origen” de aquellas creencias similares entre Bolivia y España. Otro punto de posible debate es el de la relación de estos rumores con la verdad. En otra publicación suya, Fernández Juárez (2008) parece insinuar que el tráfico de órganos podría existir. Ahora bien, por su parte, Días menciona que habría incluso denuncias de organizaciones internacionales sobre el robo de niños en Albania, con una lista de precios que indicaría el valor de sus órganos en el mercado negro (p. 287). Sin embargo, este mismo autor agrega que la extracción de órganos requeriría de una técnica demasiado sofisticada para el mercado negro. Añade, además, que el trasplante de órganos solo existe desde el s. XX, aunque la leyenda del robo de órganos ha sido registrada ya desde 1768 en Francia (p. 290).

¹⁶ Ahora bien, al menos en un caso, no parece establecerse una relación entre este tipo de rumores y una presencia considerable de los comercios de chinos. En Lima, en efecto, no se han registrado, al menos hasta el momento, narraciones sobre estos miedos, a pesar de ser, quizá, una de las ciudades de Latinoamérica con mayor número de restaurantes de comida china. Con todo, el interesante material reunido por el autor quizá sí podría compararse útilmente con las cadenas de correos electrónicos que circulan en torno a las prácticas de los comercios y empresas chilenas en el Perú.

trata de Cuenca, donde se habría incrementado la presencia de estudiantes, turistas e inmigrantes a partir de su denominación como “Ciudad Patrimonio de la Humanidad”. Los autores examinan dos relatos que se cuentan hoy en esa urbe.

El primer relato se conoce como el “chip de perro”; y se relaciona con el trabajo anterior, pues se trata también de acusaciones contra restaurantes de comida china. Por ejemplo, de servir semen o carne de perro. Las causas sugeridas -de corte funcionalista- para la existencia de estos rumores son tres: una competencia desleal de otros negocios, unos “viejos temores ante la sexualidad” y una actitud de “infravalorar, devaluar y deslegitimizar al 'otro'” (p. 305). No está del todo claro si los autores consideran alguna más plausible que las otras.

La otra leyenda, llamada “la sonrisa del payaso” y de carácter bastante global (pues se relaciona con la violencia difundida a través del cine norteamericano)¹⁷ trata sobre la agresión a las jóvenes. Temibles pandillas (sean de “moros”, rumanos o sudamericanos) las atraparían para hacerlas elegir entre distintas formas de mutilación corporal. Además de comentar que en estos relatos “el estereotipo clásico de masculinidad queda reafirmado y el de vulnerabilidad de la mujer también” (p. 309), no encontramos muchas otras interpretaciones. En general, L. Abad y D. García hacen un interesante registro de estos relatos y de su relación con los cambios recientes de una ciudad, pero queda pendiente su posible explicación.

En suma, este libro -por el tema que aborda y por las comparaciones que propone-, tiene una importancia innegable para el estudio de la tradición oral contemporánea. Y lo tiene, sobre todo, para el caso de los rumores, tanto en contextos altamente mundializados como en otros más locales, de ambos lados del Atlántico y de ambos hemisferios.

Bibliografía

ANSIÓN, Juan (ed).

1989 *Pishtacos: de verdugos a sacaojos*, Lima: Tarea.

ARGUEDAS, José María

1953 «Folklore del valle del Mantaro. Cuentos mágico-realistas y canciones de fiesta tradicional del valle del Mantaro, provincia de Jauja y Concepción» en *Folklore Americano* 1, pp. 101-293.

AULLA CCORISAPRA, Alex Fran y Alejandro Ortiz Rescaniere

1999 “Apuntes de campo: "Así puede acabar todo"” en *Anthropologica*, N.º 17, pp. 418-422.

CERRÓN-PALOMINO, Rodolfo

1976 *Diccionario quechua: Junin-Huanca*, Lima: Ministerio de Educación, Instituto de Estudios Peruanos.

FERNÁNDEZ JUÁREZ, Gerardo

1998 “Iqiqu y anchanchu: enanos, demonios y metales en el altiplano aymara”, en *Journal de la Société des Américanistes*, Tomo 84-1, pp. 147-166.

2008 *Kharisiris en acción: cuerpo, persona y modelos médicos en el Altiplano de Bolivia*, Quito: Abya Yala.

KATO, Takahiro

1989 “Agosto, el mes mágico: un pensamiento popular del tiempo en el distrito de Aco, Perú” en *Anthropologica*, N.º 7.

¹⁷ Al mismo tiempo, el personaje aludido de las películas sobre “Batman” parece inspirarse en el niño desfigurado por una pandilla, Gwynplaine, que aparece en un relato de Víctor Hugo de 1869 (“El hombre que ríe”).

PEDROSA, José Manuel

1999 “Una colección de leyendas urbanas de Lima (Perú)” en *Revista de folklore*, Tomo 19a, No. 220, pp. 132-140.

PORTOCARRERO MAISCH, Gonzalo, Valentín, Isidro y Soraya Irigoyen

1991 *Sacaojos: crisis social y fantasmas coloniales*, Lima: Tarea.

RIVERA ANDÍA, Juan Javier

2003 *La fiesta del ganado en el valle de Chancay*. Lima: PUCP.

2008 “Pasiones devoradoras y sentimientos trágicos. El tema del amor en algunas canciones rituales ganaderas de los Andes” en *Revista de Antropología Social*, vol. 17, pp. 309-349.

2010 “Reseña del libro de Gerardo Fernández Juárez: Kharisiris en acción. Cuerpo, persona y modelos médicos en el Altiplano de Bolivia” en *Revista Andina*, No. 48, pp. 241-246.

Universidad de Bonn, Alemania.