Compilación de entradas #12

Bibliotecario

Un blog de Edgardo Civallero

Bibliotecario

Compilación de entradas 12

Edgardo Civallero

© Edgardo Civallero, 2020.
Distribuido como *pre-print* bajo licencia Creative Commons by-nc-nd 4.0
"Bibliotecario". https://bibliotecario.org/

Dulenega

Isla de Yandub. Narganá, para los blancos. Archipiélago de San Blas, Panamá. Corre el mes de abril de 1921.

Unos policías coloniales fuerzan a las mujeres indígenas a quitarse sus preciados anillos de oro puro de la nariz. Las obligan a despojarse de sus abalorios, sus collares de monedas, sus planchas doradas, todos esos adornos que las hacen precisamente quienes son. Se burlan de sus molas, esos paños en cuyos coloridos dibujos se cuentan las historias del cielo y de la tierra, y del resto de sus prendas: el *muswe*, el *saburet*, la *bicha*... Se mofan de su lengua, las palabras a través de las cuales llevan siglos narrando sus memorias...

De semejantes ultrajes sabía mucho el pueblo Kuna. O Dule, como se llaman a sí mismos. "Gente". Desde 1870, los Kuna vivían en la llamada "Comarca Dulenega", un pedazo de tierra que les había sido asignado por el gobierno de los Estados Unidos de Colombia, y que incluía sus ancestrales dominios del Archipiélago de San Blas, en el Mar Caribe. Pero tras la separación de Panamá de la Federación y su consiguiente independencia, en 1903, la autonomía Kuna se desconoció. Más aún, se decidió que lo "indígena" era algo inherentemente "salvaje" y "primitivo" que debía ser eliminado de una nación joven que quería entrar en la era moderna con buen pie. Merced a esa filosofía se abolieron ritos y ceremonias tradicionales Kuna, se impusieron la vestimenta, la educación y las costumbres occidentales, y se expropiaron e invadieron

grandes extensiones de territorio indígena (brindándolas como concesiones a compañías bananeras y mineras). La policía colonial, por su parte, se dedicó a cometer una larga lista de atrocidades (entre las que se contaban asesinatos, violaciones, explotación, incendios de poblaciones, saqueos) y de humillantes abusos cotidianos. Como despojar a las mujeres de sus marcas tradicionales de identidad, una acción amparada por una ley panameña de 1915 que, supuestamente, buscaba "civilizar" a los indígenas.

Una de aquellas Kuna no acepta someterse a semejante oprobio y huye. Abandona Yandub en una de las tradicionales barcas Kuna y pone rumbo suroeste con destino a tierra firme: más concretamente, a Wargandub (hoy Guebdi o Río Azúcar), su lugar de origen. Atrás deja hijos y yerno, que son detenidos e interrogados por la policía. Mientras tanto, en su comunidad, la gente se reúne para escuchar su historia y decide que la protegerán, que no la dejarán marchar ni aunque venga la autoridad a reclamarla. Y la autoridad lo hace: envía cinco policías a Wargandub.

No son bienvenidos. Los Kuna llevan soportando la arrogancia y la prepotencia de las autoridades demasiado tiempo, y aquella última gota rebosa el vaso. Tanto, que dos de los policías terminan muertos a machetazos; sus cadáveres aparecerán días más tarde medio sumergidos en un río, atados a un palo clavado en la arena de la orilla para que la corriente no se los llevase.

De más está decir que las represalias no se hacen esperar, y que poco después la aldea Kuna de Tikantikí arde como la yesca.

Para febrero de 1925, el ambiente está tan enrarecido que cualquiera hubiera adivinado que en Dulenega bastaba un mínimo empujón para que estallase el conflicto. Un empujón que, según narran las "malas lenguas históricas", darían los omnipresentes estadounidenses, que para entonces ya ocupan militarmente la zona del Canal de Panamá. Pero no son estadounidenses cualesquiera. El que "incita a la rebelión" es un ingeniero y aprendiz de etnógrafo llamado Richard Oglesby Marsh. Dirige una suerte de "expedición antropológica" al Darién, auspiciada por la Smithsonian Institution, de la cual surgiría un delirante librito publicado años después, *Los indios blancos del Darién*. La abundancia de albinos entre los Kuna hace creer a Marsh que este pueblo indígena es descendiente de una cultura de raza blanca, y como tal tiene que ser protegido para evitar que se mezcle con otros pueblos, sobre todo con "esos despreciables negros panameños".

Al parecer, es Marsh el que agita los ánimos. Y lo hace tan bien que el 12 de febrero de 1925, en un congreso celebrado en Ailigandí, representantes de 45 aldeas Kuna proclaman la independencia y la "República de Tule". Mientras los *sailas*, los jefes tradicionales Kuna, se ocupan de definir los límites territoriales de la nueva nación, Waga Ebinkili, nieta del saila de Ailigandí, Olonkitipipilele (también conocido como "cacique Simral Colman"), confecciona una bandera. Es una enseña con tres franjas horizontales en cuyo centro destaca una cruz esvástica (que es, en realidad, el dibujo esquemático del pulpo que, según los Kuna, creó el mundo).

Marsh colabora en el proceso redactando una famosa *Declaración de Independencia y Derechos Humanos del pueblo Tule de San Blas y el Darién* que es publicada en el periódico *Star & Herald* de Panamá el 27 de febrero.

Pero para ese entonces los acontecimientos ya se han precipitado.

Aprovechando los Carnavales, un grupo de Kunas van recorriendo las comunidades una a una, disfrazados. Vigilan a los policías, al tiempo que estudian su distribución y número, sus hábitos, sus costumbres... Y finalmente se desata una revolución indígena encabezada por el *saila* de Usutpu, Iguaibilikinya (conocido como "Nele Kantule") y el "cacique Colman" de Ailigandí. Apoyados inmediatamente por la población, los rebeldes se alzan en armas y atacan los acuartelamientos de la policía en Playón Chico, Ukupa, Tikantikí, Río Tigre, Río Azúcar, Río Sidra, Ubigantupu, Narasgantupu, Orostupu... No hay más que una treintena de muertos, pero la saña con que esos son asesinados destila todo el resentimiento que contenían los aires y las aguas de San Blas.

El Gobierno panameño considera aquello un ultraje y se prepara para enviar al ejército. Un choque directo entre los sublevados Kuna, pocos y mal armados, y las fuerzas regulares de Panamá hubiera significado una masacre indígena. Ocurre que, dado que hay un ciudadano estadounidense directamente involucrado en la novelesca historia, el gobierno de los Estados Unidos va a tomar cartas en el asunto. Bajo la atenta mirada del Dr. John Glover Smith, enviado extraordinario y ministro plenipotenciario de los EE.UU. en Panamá, se reúnen los Secretarios panameños de

Gobierno y de Relaciones Exteriores y 13 *sailas* Kuna. Y el 4 de marzo de 1925, en la localidad de El Porvenir, se firma un acuerdo que garantiza a los indígenas su territorio y el respeto por sus costumbres y sus tradiciones toda vez que en las comunidades se depusieran las armas, se anulara la declaración de independencia y se acataran las leyes nacionales.

Así se definió la Comarca Kuna de San Blas, hoy Comarca Guna Yala, a la cual, en 1996 y 2000, se sumaron las comarcas Madugandí y Wargandí. Los Kuna fueron uno de los primeros pueblos indígenas americanos en lograr unos objetivos por los que muchas sociedades originarias todavía siguen luchando. De hecho, en la actualidad no es raro ver, en Ciudad de Panamá, a indígenas Kuna luciendo sus molas, sus adornos de monedas y su tradicional nariguera de oro puro.

Nadie las mirará siquiera con curiosidad, y mucho menos se burlará de ellas o condenará su modo de vida. Son parte integrante del universo panameño, como lo es el Canal o los manglares de la costa.

Nota: R.O. Mash murió en Florida en 1953. Su libro pasó a los anales de la historia antropológica como una de las muchas barbaridades que los "aprendices de antropólogo" pergeñaron a finales del siglo XIX y principios del XX. Aún hay muchos que siguen los pasos de Mash y continúan produciendo "tratados", "obras" y "artículos" que oscilan entre el ridículo más brutal y la ceguera más absoluta.

Esos "relatos" no sirven para conocer las historias y las realidades de las sociedades originarias de América y del mundo. Sin embargo, sí que revelan muy bien los temores y los prejuicios de sus autores y de las sociedades "avanzadas" a las que pertenecen. Cuando no su inmensa estupidez.

El arte de recordar

Durante los inviernos de los años 1924 a 1927, el misionero capuchino bávaro Ernesto Willhelm de Moesbach se reunió, en la misión de Puerto Domínguez (cerca del lago Budi, provincia de Cautín, IX Región de la Araucanía, Chile), con un anciano del pueblo Mapuche llamado Pascual Coña. La intención inicial del religioso era mejorar su manejo del *mapudungu*, la lengua de ese pueblo originario del centro y el sur chileno. Durante las charlas, Moesbach iba grabando en cinta magnetofónica todo lo que le relataba aquel viejo memorioso y hablador, que no escatimaba detalles a la hora de describir antiguas costumbres de su gente y antiguos paisajes de su tierra natal.

Con el paso de los encuentros, el bávaro se dio cuenta de que tenía en sus manos un testimonio único: una narración en primera persona de uno de los actores de un periodo histórico crucial (la ocupación de la Araucanía chilena) y de uno de los últimos supervivientes de un modo de vida en franco retroceso. De manera que organizó sus notas y propuso a Coña editar un libro con su biografía.

El texto, escrito a dos columnas (una reflejando la narración original en *mapudungu* y la otra con la traducción aproximada al castellano de la época) fue revisado por Rodolfo Lenz y Félix José de Augusta (verdaderas autoridades en lingüística Mapuche) y, con el auspicio de la Sociedad Chilena de Historia y Geografía, fue publicado en Santiago de Chile en 1930 bajo el título de *Vida y costumbres de los indígenas araucanos en la segunda mitad del siglo XIX*.

Pronto se convirtió en una verdadera obra de referencia: una de las fuentes más útiles y fidedignas para conocer no solo la lengua de los Mapuche de finales del siglo XIX (y sus giros, modismos y vocabulario especializado), sino también su cultura, sus costumbres, su organización y sus creencias. Asimismo, proporciona un análisis personal de la visión de un indígena Mapuche de la llegada del hombre blanco a sus territorios, y de las decisiones y posicionamientos que los distintos individuos y grupos Mapuche asumieron ante tal presencia extranjera.

Las últimas ediciones del volumen se han titulado *Lonco Pascual Coña ñi tuculpazungun / Longko Pascual Koña ñi tukulpan dungun / Testimonio de un cacique Mapuche* y su autoría es erróneamente adjudicada al propio Pascual Coña. En realidad, Coña no fue *longko* (una de las jerarquías socio-políticas Mapuche) ni escribió el libro en sí.

Cuando narró su historia y sus vivencias, Coña tenía alrededor de 80 años. Había nacido en Auweyeku, pero vivió en Raukenwe, localidad hoy llamada Piedra Alta, a 20 km al sur de la actual Puerto Saavedra (zona costera de la IX Región de Chile). Basándose en los datos que proveyó en sus relatos, investigaciones posteriores han desvelado que los descendientes de ese abuelo narrador viven hoy en la localidad de Kalbuleo, cerca de Puerto Domínguez, en unas tierras que les cedió el Estado chileno cuando su pueblo fue derrotado y "reducido".

La lucidez que demuestra Coña al contar sus experiencias es asombrosa. Lo es, también, el nivel de detalle al que llegan sus descripciones. Véase, sino, el relato sobre

su genealogía, que todo Mapuche sabe hacer ascendiendo al menos cuatro generaciones (el *meli folil küpan*):

> Cuando ya tenía conocimiento de las cosas, llegué a ver a una anciana de edad muy avanzada; tendría más de cien años. Por tanta vejez sus ojos se habían secado, dentadura ya no tenía: las puras encías le quedaban. Tampoco oía, era bien sorda; sin embargo, si se le hablaba al oído, conversaba lo más bien. Esa anciana se llamaba Picholl y era mi bisabuela paterna. El marido de ella, por consiguiente mi bisabuelo, se llamaba Wechuñpang.
>
> Dicho Wechuñpang tuvo un hijo de nombre Aillapang, mi abuelo paterno. Este estaba casado, pero a su mujer, mi abuela, no la alcancé a conocer. El hijo de Aillapang se llamaba Tomás Coña y ése era mi padre. Nació cerca del mar, en el lugar denominado Raukenwe.
>
> Mi finada madre nació en Wapi, en el lugar donde está actualmente la capilla, Kolwe se llama esa región. Su padre era Paillau. Ese anciano era, pues, el padre mi mamá; luego mi abuelo materno. La madre de mi mamá, o mi abuela materna, se llamaba Wenter; vivía en Maiai, donde está ahora la viuda Marta, mujer del finado Pichipainemill. Tenía un hermano, el finado Painekeu. Al padre de ella, a mi bisabuelo materno, no lo alcancé a conocer.
>
> A la hija de Paillau, madre mía e hija de Wenter, la había robado mi padre para mujer; pues solía decir: "*deuma niefilu mafün* (después de tenerla hice el pago tradicional)". De tal modo casados vivían ellos en Rankelwe.

Coña describe uno de los juegos más tradicionales de los Mapuches, el llamado "juego de las habas" o *awarkude*.

> También jugábamos a las habas. Para este fin se buscaban ocho habas que se pelaban en una cara, tiñéndolas enseguida de negro en la misma cara pelada con carbón. Ya arreglado eso, se reunían veinte fichas: servían de tales unos porotos o arvejas o habas o palitos: cualquiera de estas cosas.
> Antes de empezar el juego se ponía en el suelo una frazada por tablero. Luego se sentaban frente a frente los dos muchachos que querían jugar a las habas; cada cual tenía sus veinte fichas a un lado. Listos, se invitan uno al otro diciendo "*kudeaiyu mai* (juguemos, pues)".
> —"*Chem pilelaen?* (¿Qué cosa dirás que tienes para mí? [¿Qué quieres apostar?])" pregunta el uno a su adversario.
> —"Este lazo te pondré de premio. Y tú, ¿qué cosa apuestas?".
> —"Esta lama [paño tejido para la silla de montar] o este cuchillo, cualquiera de las dos cosas que prefieras, te destinaré de premio" contesta el otro.
> —"La lama me gusta".
> —"Bueno".
> Entonces empiezan el juego. Las ocho habas preparadas son las piezas con que se juega. Un jugador las toma, las empuña con la derecha y las desparrama enseguida sobre el tablero. Si cuatro habas caen de espalda [la cara negra arriba] y otras cuatro de barriga hay lo que se llama "paro"; vale una ficha.

Pero si todas caen de espalda o todas de barriga, hay lo que se llama "negro" o "blanco" respectivamente; vale dos fichas.

El que ha alcanzado paro pasa una ficha al otro lado de su cuerpo; mas cuando hace todo negro o todo blanco, pasa dos fichas a ese mismo lado.

El que ha hecho paro o todo negro (o blanco) continúa sus tiradas hasta que ya no hace negro ni paro.; entonces toca al adversario, que juega de la misma manera.

Mientras que los jugadores tiran sus piezas, cantan así: "¡Vamos, juego! ¡Favoréceme, juego! ¡Al negro, juego!".

De esta manera siguen los dos adversarios con su juego. Quien en primer lugar acaba con sus fichas, habiéndolas pasado al otro lado, ese es el vencedor. Sin embargo, todavía no recibe el premio; el juego sólo está medio hecho; exige dos tantos.

Por eso empiezan de nuevo, procediendo completamente de la misma manera. Si ahora el mismo que acabó en primer lugar con sus fichas acaba con ellas otra vez el primero, entonces el juego está terminado; pero no si el otro le hace empate; en este caso tienen que continuar el juego.

Aquel que dos veces continuas acabe el primero con sus fichas gana definitivamente y es acreedor del premio.

Cuenta también el cultivo del maíz, la preparación de la chicha de manzana *chisko*, la elaboración de alfarería, platería y tejidos de telar, las técnicas de caza y pesca, los casamientos y las guerras. Evidentemente, su historia refleja también las sombras que se cernieron sobre los Mapuche:

> Muchas injusticias me hacían en este terreno los vecinos [colonos chilenos]: me ponían cercos por medio de mi fundo, continuamente me violaron la línea de demarcación. Un cerco bueno no erigían; por mi suelo no más pasaron sus cercos esos huincas.
> Muchas veces me fui donde el Protector de Indígenas en Temuco. "Se te hará justicia", me dijo ... pero mi terreno no se me ha devuelto nunca.
> Además los mismos parientes me causaban daño en el terreno. Por eso me afligía mucho yo, pobre hombre, me cansaba por los eternos disgustos. Me dije a mí mismo: "Ojalá pudiera morir ahora, para no ver nada más de toda esta miseria, yo pobre desgraciado".

Como bien señala José Ancán Jara (Centro de Estudios y Documentación Mapuche Liwen de Temuco), prologuista de una de las última ediciones del libro, "la entregada complacencia de los [Mapuches actuales] que ofrecen al mejor postor partículas de tradición convertida en tarjeta postal siguen reproduciendo el rostro más amargo de la derrota experimentada en vivo y en directo por Coña".

El libro comienza con unas palabras que resultan casi proféticas...

> *Kiñe dengu pian* (Una cosa diré):
> Estoy viejo ya, creo que tengo más de ochenta años. Durante esta larga vida llegué a conocer bien los modos de la gente de antaño; todas las diversas fases de su vida tengo presentes; tenían buenas costumbres, pero también malas.

De todo esto voy a hablar ahora: contaré el desarrollo de mi propia existencia y también el modo de vivir de los antepasados.

En nuestros días la vida ha cambiado; la generación nueva se ha chilenizado mucho; poco a poco ha ido olvidándose del designio y de la índole de nuestra raza; que pasen unos cuantos años y casi ni sabrán hablar ya su lengua nativa.

Entonces, ¡que lean algunas veces siquiera este libro!

Piken mai ta tüfa (He dicho).

Los trovadores de la pampa

En todas las épocas y en todas las áreas en las que el único medio de transmisión de noticias fue el boca a boca, los trovadores, cantores, juglares y recitadores se convirtieron en apreciadas y populares fuentes de entretenimiento (y aprendizaje).

En la pampa argentina, antaño un extenso territorio de llanuras, salinas y desiertos interrumpidos aquí y allá por lagunas y la monotonía blanquinegra de las vacas, la gente de campo solía reunirse en las pulperías, almacenes o tabernas locales para el trago y las charlas de rigor. Y allí, al calor de las seis cuerdas de una guitarra, desgranaban historias los cantores y, sobre todo, los payadores: improvisadores de versos que, en ritmo de milonga o cifra, narraban eventos históricos, cantaban la belleza de la tierra o, simplemente, se entretenían en dibujar estampas y aventuras cotidianas.

El paisaje cambió. La gente también. Pero la costumbre de sentarse alrededor de una "viola" y de cantar y contar aún perdura.

En esas reuniones paisanas eran y son siempre bienvenidas y festejadas unas canciones que, en tono muy jocoso, se burlan de la actitud asombrada del hombre de campo ante las novedades de la ciudad: el automóvil, el cine, el teléfono, la internet...

La siguiente payada, titulada "La luz", fue interpretada en ritmo de milonga por Ángel Crecencio Nieto, un musiquero y cantor de la zona de Limay Mahuida, al oeste de la provincia de La Pampa. Fue recogida entre 1973 y 1975 por la musicóloga Ercilia Moreno Ché, que la incluyó en el trabajo discográfico-etnográfico de 1975 titulado *Documental folklórico de la provincia de La Pampa*. Junto a otras joyas de la inventiva popular, ese documental preserva estos versos, que buscan expresar el ilimitado asombro del paisano ante esa "cosa 'e Mandinga" llamada luz eléctrica.

¡La pucha con los inventos!
El criollo más preparado
debe quedar azonzado
al ver cosas que al momento
parece que fueran cuento,
pero bien lo he comprobado.
Jamás me hube imaginado
que al dar vuelta un botoncito
diera luz un vidriecito
que había en el techo colgado.

En un viaje realizado
que en cuyo hotel yo paré
casi una caja gasté
de fósforos pa' encender
un vidrio que al parecer

forma de bolsa tenía,
y yo realmente creía
que era fácil de prender.

Sobre una silla parado
para alcanzar donde estaba,
los fósforos arrimaba
pero sin ni un resultado.
Hasta que por fin, cansado,
fui a llamar al hotelero
que se me vino ligero
y al oído me gritó:
"Este botón, tuerzaló,
y tendrá luz, caballero".

Movió la jeta un poquito,
tiró al suelo una patada
y largó una manotada
derecho pa'l botoncito.
Este hizo como un ruidito
en cuanto él lo hubo tocado.
Yo me quedé atolondrado
sin saber lo que tenía
al ver que como de día

la pieza había quedado.

Yo dije entre mí enseguida
"Este es invento 'e los gringos.
El hombre zonzo y tilingo
no la prenderá en su vida".
La luz estaba prendida
y dispuse de apagarla.
Inútil me fui a soplarla
por más que estirar el cuello,
quedándome sin resuello
y sin poder dominarla.

Cosa extraña parecía
prenderla con el botón
y lleno de turbación
ese instante me sentía.
Apagarla no sabía
hasta que le hube acertado.
Recién cuenta me hube dado
y el botoncito agarré
y al darlo vuelta noté
que oscuro había quedado.

La recolectora de voces indígenas

Frances Densmore utilizó muchos medios y recorrió distintos caminos para lograr conservar la música de las culturas nativas de Estados Unidos. Fue, cuando aún el término no se había inventado, una etnomusicóloga.

Nació en 1867 en Red Wing, Minnesota (Estados Unidos). Estudió música desde niña, y tuvo contactos tempranos con las sociedades originarias norteamericanas, concretamente con los pueblos Siux y Chippewa. Esos contactos hicieron que, a principios del siglo XX, se dedicase a trabajar como maestra de música en comunidades indígenas de distintos rincones del país. Al mismo tiempo que enseñaba, fue aprendiendo, grabando y transcribiendo las canciones de sus alumnos, y documentando muchas de sus tradiciones.

Densmore iba ciertamente contracorriente: mientras ella ayudaba, de alguna forma, a preservar culturas que estaban amenazadas o directamente al borde de la desaparición, el gobierno estadounidense exterminaba a los pueblos nativos o los aislaba en "reservas" donde los presionaba de todas las formas posibles para que abandonasen sus costumbres y se "civilizasen", es decir, adoptasen las occidentales.

En 1907, a sus 40 años, comenzó a grabar música oficialmente para la Oficina de Etnología Estadounidense (BAE - Bureau of American Ethnology) de la Smithsonian Institution. Lo hizo utilizando la tecnología puntera de la época: para ser grabados,

músicos, cantores y narradores debían orientar sus voces y sus cantos y músicas hacia el interior de una enorme bocina, similar a la de un gramófono, mientras una aguja convertía los sonidos en surcos sobre la superficie de un cilindro de cera.

De esta forma, Densmore recogió miles de canciones, transcribiendo unas 2400 de ellas. Publicó más de 20 libros y un centenar de artículos sobre musicología, etnología y etnobotánica (sobre todo en la revista *American Anthropologist*), asentando y divulgando todo lo que iba aprendiendo. Siempre trabajó para que su producción se publicara, catalogara y preservara: "El trabajo de investigación" escribió en 1927 "solo vale la pena cuando sus resultados se transmiten a otros".

Por otro lado, recolectó cientos de objetos (especialmente instrumentos musicales) para la Smithsonian Institution, así como para el Centro "George Gustav Heye" del National Museum of the American Indian de Nueva York, y la Minnesota Historical Society.

Trabajó con los Chippewa, los Arapaho, los Cheyenne, los Mandan, los Hidatsa, los Siux, los Pawnee de Oklahoma, los Papago de Arizona, diversos pueblos de Washington y Columbia Británica, los Winnebago y los Menominee de Wisconsin, los Pueblo del sudoeste y los Seminola de Florida, entre otros. Llevó sus cámaras a todas partes, y tomó cientos de fotos con ellas. Al mismo tiempo elaboró completísimos cuadernos de notas y diarios de viaje y de investigación, armó colecciones de recortes, y almacenó literalmente miles de cartas que dan cuenta de sus comunicaciones con las agencias

gubernamentales de Washington, con el Southwest Museum de Los Ángeles, y con potenciales mecenas nacionales y extranjeros.

Densmore pretendía evitar la distorsión y la tergiversación de la música de las sociedades originarias estadounidenses, tan habitual en la literatura de la época, así como la infra-representación de las culturas indígenas en ámbitos académicos (especialmente en sus publicaciones). Creía firmemente que la investigación sobre los sonidos indígenas podía ser usada para combatir los muchos estereotipos que existían sobre ellos entre el público estadounidense en general y entre sus colegas investigadores en particular.

Cuando comenzó a encontrar dificultades para conseguir financiación, atribuyó tales contratiempos a la falta de aprecio que la sociedad tenía (y aún tiene, por cierto) por la música como materia de estudio: "No puedo entender cómo se da tanta importancia a ciertos objetos cuando la música indígena —la forma más elevada de cultura— tiene que luchar tanto para obtener al menos un indulgente reconocimiento. Se financian expediciones, al parecer con mucha facilidad, para remover tierra con la esperanza de desenterrar algo significativo, pero es bien distinto con mi trabajo". En efecto: en aquella época los hallazgos de los arqueólogos recibían mucha más atención que la música.

A principios de la década de los 50 creyó que había llegado el momento de documentar su propia trayectoria profesional. Reunió en un archivo su medio siglo de trabajo y lo colocó en distintas instituciones (p.ej. la Biblioteca del Congreso de

Washington), para conservarlo y proteger su reputación como científica y académica. Escribió, además, largas reflexiones sobre sus andanzas y su trabajo. Una vez hecho eso, borró cuidadosamente todo rastro de su vida personal, y ordenó en su testamento que su correspondencia fuera destruida.

Poco se pudo escribir sobre ella tras su muerte, en 1957: la propia Densmore se había ocupado de escribir su biografía, y tuvo la última palabra al respecto. Probablemente quería evitar que sus huellas empañaran una obra que pretendía salvaguardar otras huellas mucho más importantes.

https://www.bibliotecario.org/