

Hugo Gola: cura de palabras, glosolalia y poesía

Hugo Gola: cure by words, glossolalia and poetry

Iván García López

Universidad Nacional Autónoma de México, México

garcialopezivan@yahoo.com.mx

Resumen: Proponemos una lectura de la obra de Hugo Gola que hasta ahora no se había realizado. Observaremos su poética en relación con dos experiencias relevantes de su infancia campesina: la cura de palabras en tanto práctica del esoterismo argentino y la glosolalia como fenómeno donde se cruzan la magia, la mística, la religión, la ciencia y la literatura. A partir de testimonios del poeta y documentos de folcloristas (como Félix Coluccio) y especialistas más recientes (como Juan Bubello), se reconstruye el contexto de ambas experiencias germinales y se analiza su correspondencia directa con versos y reflexiones de Gola. Aunque este poeta suele ser asociado con un perfil anti-clerical y escéptico, próximo al desencantamiento del mundo, en su poética encontramos procedimientos discursivos y conjuntos simbólicos muy afines a la cura y la glosolalia.

Palabras clave: Hugo Gola, cura de palabras, glosolalia, voz poética, poesía argentina.

Abstract: This article proposes an analysis of Hugo Gola's poetry that until now had not been done. We will observe his work in relation to two relevant experiences of his peasant childhood: the cure by words

as a practice of argentine esotericism and glossolalia as a phenomenon where magic, mysticism, religion, science and literature are intersected. Based on the poet's testimonies and documents from folklorists (such as Félix Coluccio) and contemporary specialists (such as Juan Bubello), the context of both germinal experiences is reconstructed and their strong correspondence with Gola's verses and reflections is analyzed. Although this poet is usually associated with an anti-clerical and skeptical profile, close to the disenchantment of the world, in his work we find discursive operations and symbolic groups very similar to the cure and glossolalia.

Keywords: Hugo Gola, Cure by words, Glossolalia, Poetic voice, Argentinian poetry.

Recibido: 20 de enero de 2021

Aceptado: 29 de marzo de 2021

<https://dx.doi.org/rv.v1i3i28.597>

A primera vista, parece improbable una relación entre la obra del argentino Hugo Gola y temas esotéricos (como la cura de palabras) o donde se trenzan “las experiencias mágico-místico-religiosas, las ciencias y la literatura” (Arias y Vecchio, 2020: s/p) –como la glosolalia–, sobre todo porque a este poeta se le puede identificar con un perfil anti-clerical, escéptico y con un lenguaje más cerca de lo sobrio y sencillo que de las acrobacias que suelen caracterizar a una lengua inventada. Pero el vínculo existe, especialmente si nos remitimos al contexto de su infancia campesina (a la que él consideraba su verdadera escuela) y observamos algunos pasajes de su obra (que presenta tensiones permanentes, por ejemplo, con lo religioso).¹

¹ Para estudiar este corpus de su obra –compuesto de poemas, cartas, ensayos, conferencias, entrevistas, etcétera– nos apoyamos en ediciones originales y me-

No hablamos aquí de aproximaciones más explícitas o elaboradas como las de Xul Solar (que abreva en el esoterismo a través de Crowley) o Bernardo Schiavetta (que ha venido desarrollando un *patchwork* en “lengua babélica” a partir del aullido de Nemrod inventado por Dante), por mencionar apenas dos casos argentinos, aunque distintos entre sí y en relación con Gola. Hablamos de sucesos que experimenta o vive de cerca un niño campesino en su pueblo natal. Un niño que todavía no escribe poemas ni tiene acceso a libros de literatura, librerías o bibliotecas: “Sólo campo. Caballos y vacas, carros cargados de alfalfa o de trigo, parvas doradas o grandes extensiones de lino azul” (Gola *apud.* Díaz, 2018: s/p).

Gola nació en 1927 en Pilar, Santa Fe –un pueblo agrícola ganadero de la pampa húmeda– y allí vivió hasta 1940. Sus actividades cotidianas de aquella época pertenecen al mundo campesino: “Desde los cinco años andaba a caballo. Acompañaba a mi padre todos los días. Vivíamos en el pueblo y teníamos campo a tres kilómetros o cuatro de allí” (Gola *apud.* Fernández Granados, 1997: 5). Gola además fue monaguillo en la iglesia del pueblo, lo que nos indica su cercanía inicial con la religión católica. Por otra parte, aquella era una Argentina rural, donde las prácticas esotéricas de curación, en esa misma variante rural, eran bien conocidas (en realidad, aún hoy existen en aquel país, como lo muestran estudios del Noroeste argentino y el documental etnográfico *El espanto*, de Martín Benchimol y Pablo Aparo, presentado en 2018).² Se trata

canoscritos inéditos, que hemos ido recopilando a lo largo de varios años y que conforman un volumen en prensa que organicé con Patricia Gola. Por otro lado, estamos al tanto de un libro breve y reciente de Luis Verdejo, *La práctica del riesgo total*, en el que se recopilan algunos de estos mismos materiales.

²Entre los estudios recientes, véase por ejemplo “Las medicinas tradicionales en el noroeste argentino. Reflexiones sobre tradiciones académicas, saberes populares, terapias rituales y fragmentos de creencias indígenas”, de Anitilde Idoyaga Molina y Mercedes Sarudiansky.

de prácticas que llegaron de Europa en el siglo XVI y que fueron sufriendo distintos procesos de transformación (como la gran inmigración europea de 1870 a 1930, de la que formó parte una abuela piamontesa de Gola), hasta llegar a lo que Juan Bubello, en la línea de Antoine Faivre, denomina “el campo esotérico de Argentina en el siglo XX” (Bubello, 2017: 69), un esoterismo moderno en sus variantes rural y urbana.³ En la literatura argentina,

³ Como refiere Ramón Andrés en su *Diccionario de música, mitología, magia y religión*, la música “como medicina y remedio de las enfermedades físicas y psíquicas, cuenta con un lejano origen en el tiempo” (2012: 532). Pero no solo la música. Gracias a neoplatónicos como Porfirio y Jámblico, sabemos que ya Pitágoras empleaba la palabra con idéntico fin: “Porfirio cuenta en la *Vida de Pitágoras* que cuando Ábaris conoció a Pitágoras pensó que se trataba del mismo Apolo Hiperbóreo, y señala que el filósofo mitigaba los desánimos y los padecimientos corporales de sus alumnos ‘con sus cadencias rítmicas, sus cánticos y sus ensalmos’” (Andrés, 2012: 537). Por su parte, también en relación con Pitágoras, Jámblico explica que “hay modos de curar dolencias y enfermedades, según dicen, mediante auténticos ensalmos, y es probable que de ahí haya llegado a hacerse notorio este nombre, el de *ensalmo*” (Jámblico *apud*. Andrés, 2012: 539). Por otro lado, si vamos más atrás, Pedro Laín Entralgo apunta hacia un pasaje fascinante de *La Odisea* donde “el nombre griego del ensalmo o conjuro (*epaoidé, epodé*) nace a la historia” y que podemos resumir así: mientras Ulises caza con los hijos de Autólico, un jabalí lo hiere en la pierna y entonces sus compañeros de caza “le vendan hábilmente la herida (*désan*) y restañan con un ensalmo (*epaoidé*) el flujo de sangre negruzca” (Laín Entralgo, 1958: 38). Ahora, como aclara el historiador, aunque ahí está el nacimiento a la historia, “el empleo de ensalmos o conjuros con intensidad terapéutica –fórmulas verbales de carácter mágico, recitadas o cantadas ante el enfermo para conseguir su curación– pertenece, acaso desde el paleolítico, a casi todas las formas de la cultura llamada ‘primitiva’. Parece inexcusable pensar, en consecuencia, que la *epaoidé* de los hijos de Autólico es el testimonio literario de una tradición mucho más arcaica” (Laín Entralgo, 1958: 39s).

hay varias alusiones a estas prácticas, ya sea en el *Martín Fierro*, Lugones o Borges, entre otros (Cfr. Bubello, 2017).⁴

En Gola, tanto la cura de palabras como la glosolalia tienen lugar en un contexto rural. No contamos más que con un puñado de testimonios del poeta, pero son suficientes para darnos cuenta de que, dentro del relato que construye de su infancia, ambas experiencias resultaron significativas y tienen correspondencias claras con su obra (aun si se trata de versos sueltos que hemos ido detectando). Esto se suma a otras “resonancias renuentes” –por usar el título de su último poemario, cargado precisamente de resonancias autobiográficas (Gola, 2011)– de aquella infancia campesina que ya hemos estudiado en otros materiales, sobre todo las imágenes y un vocabulario marcadamente rurales, así como la inclinación por procedimientos discursivos de una poesía en tono menor.

Cura de palabra

Lo que sabemos por Gola es que cierta vez, cuando el ganado de su familia se estaba enfermado, su papá mandó llamar a un curandero para lidiar con el problema, práctica habitual –guardando algunas diferencias– en pueblos de Argentina, Paraguay y Brasil.

⁴El caso del *Martín Fierro* es particularmente interesante, pues se lee lo siguiente: “Me puse a cantar mis penas / Más colorao que un tomate / Y se me añudó el gaznate / Cuando dijo el ermitaño / ‘Hermano, *le han hecho daño*’ / ‘Y se lo han hecho en un mate” (Hernández *apud*. Bubello, 2017: 39, yo subrayo). Tal como explica Bubello, “existían prácticas vinculadas a la representación de *dañar* merced a un mate” (2017: 48, subraya el autor). Esto nos lleva a destacar que además existía la variante del daño con imágenes y, más importante todavía para nosotros, la del daño de palabra, que vendría a ser la contraparte de la cura. Bubello, a partir de Raúl Ortelli, la dibuja así: “Si se tenía un orzuelo en un ojo, había que ubicarse con disimulo delante de un desconocido para transmitírselo: tocarse el orzuelo y hacer ademán de arrojarlo hacia atrás, expresando al mismo tiempo, ‘¡Tomá pá vos!... ¡Tomá pá vos!’” (Bubello, 2017: 49).

El curandero preguntó cuántos animales había y después dijo sus palabras de curación. Esto último fue lo que impresionó a Gola al grado de que se aprendió el ensalmo, aunque nunca llegó a convertirse en “curador”. Patricia Gola, traductora e hija del poeta, recuerda además que su papá le había comentado que, al hacer la cuenta de animales, se olvidaron de contar uno y que este al final murió, lo que en aquel momento fue interpretado como un signo de la eficacia de la práctica. Esta cura de palabra (o por palabra, como también se le conoce) al parecer se repitió varias veces, porque una hermana del poeta, la señora Martha, al ser consultada recientemente vía telefónica, refiere que su padre tenía campo en La Cabral, localidad santafesina de San Cristóbal, y que allí había una señora mayor, Lorenza, que cuidaba los campos de la familia y curaba de palabras. La señora Martha cuenta además que el ganado tenía “unos bichitos” y que, a medida que la señora Lorenza curaba, estos iban cayendo.

Félix Coluccio, en su *Diccionario de creencias y supersticiones (argentinas y americanas)*, señala con respecto a la “cura por palabra”:

Cura de algunas enfermedades, que se realiza exclusivamente por medio de palabras. Para ello es necesario que quien las practique haya recibido este poder de su progenitor, al expirar. Las palabras que curan pueden consistir en oraciones recitadas al revés, sin sufrir equivocaciones, insultos al diablo, etcétera, dichas en presencia del enfermo sin que este las oiga, o bien en presencia de un familiar, ya que la cura puede efectuarse también a distancia. En la cura por palabras, tanto de personas como animales, existen varios procedimientos, siendo uno de los más interesantes el que se realiza en los Valles Calchaqués, y que [Tobías] Rosenberg expone en su obra: “El hechicero, ante la persona enferma, comienza por analizar algunos de sus caracteres tegumentarios, y, hecho esto, si el individuo tiene el cutis blanco y pelo rubio, por

ejemplo, empieza su función inhalando las palabras y ajustándose, más o menos, a la siguiente fórmula: *Fulano de Tal, de cutis blanco, de pelo rubio, tiene catorce gusanos o dolores* [no sabemos el porqué del número catorce que nunca varía]; *si le quitamos uno, quedan trece*. Aquí el hechicero respira, a veces reza un *Credo*, y sigue: *Fulano de Tal, de cutis blanco, de pelo rubio, tiene trece gusanos, si le quitamos uno, quedan doce*. Nuevamente respira, reza y el monótono palabrerío sigue hasta llegar al cero, con lo que el individuo enfermo, después de un rezo final, puede darse por curado. A veces se reza únicamente al final, obteniéndose siempre idénticos resultados. Antes, la invocación debió hacerse a una deidad aborigen, posiblemente a la Pachamama. El *Credo* no es más que la incorporación de un elemento cristiano” (Coluccio, 1990: 169).

Llama la atención que la práctica esté hecha de un “monótono palabrerío” (Fulano de Tal, de cutis blanco, etcétera) y un *Credo* (que posee su propia monotonía y sus repeticiones: Creo en Dios Padre todopodero, Creo en Jesucristo, Creo en el Espíritu Santo, Dios de Dios, Luz de Luz, Dios verdadero de Dios verdadero, etcétera). Por supuesto, esto nos hace pensar en las figuras de repetición tan características de Gola y en el valor que le otorgaba a la monotonía poética a partir de Pavese. Pero llama también la atención que esas palabras que curan pudieran ser oraciones recitadas al revés, pues esto nos lleva a una rearticulación desorientadora, anómala y enigmática de la lengua; en el oído se podría aproximar a una lengua imaginaria o inventada, a una composición delirante.

La segunda parte de la misma definición de Coluccio es también valiosa, pues se concentra en la cura de animales:

El señor Héctor R. Miranda, de San Luis, nos informa sobre la cura por palabras en esa provincia: Cuentan que allá en lejanos tiempos, nuestros abuelos del campo tenían que defenderse de

las plagas que azotaban sus majadas, animales domésticos y sembrados, pero no tenían en esas soledades, medios científicos para hacerlo y lo suplían con los “curadores de palabra”, especie de agrónomos veterinarios, según decían, y digo porque no todos tenían ese poder especial para endilgar los males y matar el embrujo. Este poder especial se trasmitía tradicionalmente entre familiares más antiguos, como un legado de testamentario afecto. El que delata la forma de curar, pierde su poder. Y bien, el que solicita sus servicios sólo paga por su cura unas monedas, “para alumbrar el santo” esperando con toda fe el éxito de la consulta. Al empezar la cura comienza diciendo: *El animal tobiano o ruano que anda en el campo o potrero tal y que está embichado en la oreja, pata o mano, que tiene, por ejemplo, 7 bichos malos y perjudiciales que lo arruinan, enferman o menoscaban, de siete sacando uno ¿cuántos quedan? Quedan seis, de seis sacando uno ¿cuántos quedan? Quedan cinco, de cinco sacando uno ¿cuántos quedan? Quedan cuatro, de cuatro sacando uno ¿cuántos quedan? Quedan tres, sacando uno ¿cuántos quedan? Dos, de dos sacando uno ¿cuántos quedan? Queda uno, de un bicho malo dañino y perjudicial que enferma, arruina y menoscaba al animal tobiano (si es caballo o cualquiera sea el animal que se trata de curar) sacando uno ¿cuántos quedan? Ninguno, así sea sano y libre el tobiano, en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo. Hecho esto se retira rezando un *Padre nuestro* y un *Credo* ofrecido del Padre al Hijo y al Espíritu Santo, amén (Coluccio, 1990: 170).*

Desconcierta que Gola haya podido aprender estas palabras curativas, dado que se transmitían tradicionalmente entre familiares, por parte “del progenitor, al expirar”. No sabemos si las escuchó por error, a escondidas o si el propio curandero se las enseñó por algún motivo. O quizá, dada la diversidad de procedimientos referida por Coluccio, Gola tal vez escuchó una práctica no exclusiva. Por ejemplo, Daniel Granada, en un volumen de 1896, refiere que

para algunos “el secreto de la fórmula” puede ser conocido por tres personas y no más –Granada, 1896: 321–, mientras que Martha Blanche señala que “muchas veces este sistema de curación por palabras no requiere oficiante, puede hacerlo el mismo enfermo”, lo que indica su carácter no privativo (Blanche, 1963: 207). Una muestra de esto último la tenemos en el *Tesoro de milagros y oraciones de la cruz de Caravaca*, un devocionario que comienza a publicarse en los últimos dos decenios del siglo XIX y que llegó a ser muy popular en Argentina, donde se recoge una fórmula de guarda de animales: *Oteos + a Osthoo + Noxio + Bay + Glay + Apenih* (Anónimo, 1995: 23) y otra en latín para curación de animales, que tiene un aire hebreo (por la mención de Magog) y se pronuncia mientras se hace la señal de la cruz en la pata izquierda del animal, con un desenlace alusivo a las últimas palabras de Cristo en la cruz: *Goyet gagog et super Magog, et consummatum est* (Anónimo, 1995: 23) ¿Habría sido algo así lo que presencié Gola? No sabemos qué tipo de cura escuchó, pero lo que realmente importa es que estos rezos, estos lenguajes de excepción, en su dinamismo reiterativo y concatenante, en su régimen de encanto y en su reconocida condición de que comportan algo decisivo entre la vida y la muerte, tienen un lugar reservado en la memoria y la sensibilidad del poeta. La enunciación de esa “palabra sustancializada” que, a juicio de una comunidad, “penetra el cuerpo del doliente y destruye la enfermedad” (Idoyaga *apud*. Celmira Laza, 2009: 66), es el motivo de atención en Gola.

Como sabemos, el fondo de la infancia campesina en la obra de Gola opera como *resonancia renuente*. Junto al sustrato dialectal piamontés, las experiencias glosolálicas de las que hablaremos en breve, los tonos y modulaciones del habla campesina y sobre todo las imágenes vívidas de ríos, árboles y animales (que retornan en el poema como *incandescencia*, como *atmósfera parlante*), hay que sumar la vocalización de la cura de palabra como parte de ese cúmulo

de resonancias significativas, de “ese comienzo [que] está enredado en las vueltas / y revueltas de la sangre / en los primeros sobresaltos del corazón” (Gola, 2011: 13). Porque esa enunciación mágica no es ajena a su concepción del poema: “La palabra del poema [...] no explícita, no aclara [...], sino que actúa como vía de encantamiento y celebración” (Gola, 2007: 37); “cuando las palabras ya son el poema, este nos vuelve a alojar en el silencio, en el encantamiento que sólo la poesía es capaz de engendrar” (Gola, 2005: 109).

En un poema largo que repasa una ritualización de la palabra, escribe:

La palabra
 de la guitarra azul
[...]
la palabra del soplo
[...]
del viento sagrado
 cura
 salva
enjuga la herida
tiende una membrana
 de miel
sobre la áspera costilla (Gola, 2004: 158).

La alusión a *El hombre de la guitarra azul* de Wallace Stevens nos instala en un contexto poético y donde el viento, que simbólicamente es sinónimo del soplo y en consecuencia de lo espiritual (Cfr. Chevalier, 1986: 1070), figura directamente asociado con un poder curativo, encarnado a su vez por la miel, símbolo de dulzura, apaciguamiento y fecundidad, como unción empleada en operaciones mágicas de Occidente (Cfr. Chevalier, 1986: 687 y 710). Por otra parte, al elogiar el rigor formal y la capacidad reflexiva

de Valéry, Gola señala que este, sin embargo, “[no] olvida que el primer verso ‘debe llegar como una fórmula mágica’” (Gola, 2007: 47). En su imaginario, la atmósfera de este tipo de elementos aparece vinculada al arte y al ámbito rural, como cuando reflexiona en torno a los párrafos repetitivos en la narrativa de Saer: “Crean una situación espiritual nueva, una especie de encantamiento ritual como el que a veces suele producir la música o el vuelo circular de las palomas o las órbitas altas y monótonas de los caranchos sobre la inmensa llanura despoblada o como la tensión maligna que ejercen los felinos sobre los pájaros para envolverlos en su red de hilos e intenciones” (Gola, 1980: 24). Un encantamiento, dice Gola, y esto es interesante, porque *incantum* o *incantamentum* fue como se tradujo literalmente al latín la palabra griega *epodé* (ensalmo); las repeticiones en la narrativa de Saer, entonces, en la percepción de Gola, serían afines al tono o atmósfera del ensalmo. Por último, en sus apuntes sobre poesía, Gola señala:

Un amigo con quien hablamos largamente en días pasados, me hizo saber, con cierto alivio, que se sentía, después de aquella charla, un poco mejor. Es posible que la palabra consiga a veces, si no curar –aunque también lo logre en algunos casos–, sí, atenuar padecimientos y pesares [...]. El diálogo con otra persona, cuando se acierta en el tono, puede desatar el nudo y hacer que el agua vuelva a correr (Gola, 2007: 87).

En esta imagen de orden terapéutico, comprendida en un contexto de reequilibrio emocional sin un sentido mágico, el aliento dado se liga a un acierto en el tono, una noción poética clave para Gola y que tiene aquí el sentido de una entonación efectiva que penetra a su modo el cuerpo doliente y lo alivia, le tiende una membrana de miel. El discurso poético de Gola y la remota cura de palabras encuentran aquí un punto en común. Aunque Gola

esté instalado en aquello que –a partir de Max Weber– se ha denominado desencantamiento del mundo, no abandona su interés por el poder de encantamiento de la palabra que se manifiesta en la poesía.

Glosolalia

Durante esa misma etapa, los años cuarenta en Pilar, cuando Gola “no tenía ninguna relación con la poesía” (Gola *apud.* Fernández Granados, 1997: 5), hubo otro acontecimiento singular relacionado con el lenguaje que puede resumirse del siguiente modo: un día, solo, en la intemperie del campo, mientras volvía de pastorear a los animales de su padre, sintió el impulso de gritar palabras inventadas, como en un embrujo. Esto es, una glosolalia pura, la invención de un lenguaje ininteligible que, en este caso, tiene lugar al momento mismo de su vocalización. No me detendré en los detalles del término, pues a diferencia de la cura es bastante conocido (Cfr. Agamben, 2014; Yaguello, 2006; De Certeau, 1996); bastará con decir que, si bien el origen es religioso, hoy abarca diferentes campos. En la literatura, sobre todo en relación con las vanguardias, atraviesa numerosos casos. Artaud llama “cacas glosolálicas” a sus sílabas inventadas y André Bely publica el poema sonoro “Glosolalia”, por ejemplo (Cfr. Tomiche, 2020: s/p). Operaciones vecinas encontramos en Adolf Wölfli, que más que glosolalia crea una variante del *patois* bernés, y en “*Karawane*” (Caravana), de Hugo Ball.

En el caso de Gola, al igual que con la cura de palabra, este suceso se repitió en varias ocasiones y múltiples pasajes de su poesía permiten ver una afinidad con aquella glosolalia como experiencia germinal. Veamos estos versos de *Siete poemas*:

Cuando entro al recinto
en la mañana
[...]
me siento como acompañado por fantasmas
[...]
y producen golpecitos uniformes
o entrecortados, soplan secretos
silenciosos, hablan en una lengua
que no guarda relación con ningún
idioma conocido.
(Gola, 2004: 142s).

En este pasaje, el poeta no es glosólalo, sino escucha de una lengua desconocida. No importa aquí si para aquellos fantasmas esa lengua es inteligible, sino la atmósfera glosolálica que envuelve a este pasaje, la escucha de una alteridad lingüística fuera de este mundo. Imposible no asociar esta escena poética con el caso de Hélène Smith, médium suiza que a fines del siglo XIX fabricó simulacros de lenguas, como el marciano: “*mitchma mitchmou minimi shouanimen mimatchineg masichinof mézavi patelki abrésinad navette naven navette mitchichénid naken chinoutoufiche*” (Smith *apud*. Tomiche, 2020: s/p). Gola no se interna en este tipo de formulaciones mediúmnicas en sus poemas, pero tampoco es ajeno a una disolución de la carrocería de la lengua: “[que] todo caiga / a un pantano de sílabas / a una mezcla terca / final / escurridiza” (Gola, 2004: 209). Hay un amague de regresión a laleos y balbuceos, a una etapa pre-lingüística: “pesa demasiado / la palabra [...] que sólo el sonido / luzca / vacíos son / matices apenas de la voz / silla / me sa / va so” (Gola, 2004: 345). Gola no es ajeno a un flujo delirante, onírico, como lo deja ver en un poema temprano sobre las mañanas de su infancia: “viene de nuevo todo / pero como un delirio / como un sueño / como un celuloide” (Gola, 2004: 56).

La insatisfacción que manifiesta en esos primeros poemas, es justamente por la falta de un verso que corresponda rítmicamente al flujo de ese delirio, pero intuye que tal ritmo ha de tener la consistencia del *zumo*, *savia* o *lava* (Cfr. García, 2019: 105) Desde luego, en el centro de estas inclinaciones, se encuentra su pasión por dos obras: *En la mas médula* y *Altazor*, que tienen múltiples contactos con el esoterismo, el chamanismo y la glosolalia. En *Siete poemas*, Gola lanza diversos guiños en dirección a esas obras mediante pasajes de fusión y recombinatorias silábicas: “tierra pedrosa / piedra terrosa / y la carne aquí / vibrando” (Gola, 2004: 163); “[El ave] siembra / su luz / ¡su lu mi lu!” (Gola, 2004: 171). En Gola, es vía la vanguardia que se trenzan las experiencias glosolálicas y esotéricas con la poesía. Su conocida medida no purga estas fuentes, las toma como fermento para su discurrir. Como dice de forma un tanto críptica en *Vacilación*: “los remotos allí están” (Gola, 2004: 285). Entre esos remotos de infancia identificamos a la glosolalia y la cura de palabras.

Bibliografía

- Agamben, Giorgio, 2014, “La glosolalia como problema filosófico”, Franca Maccioni (trad.), *Nombres*, año xxii, núm. 28, Argentina, pp. 7-22.
- Andrés, Ramón, 2012, *Diccionario de música, mitología, magia y religión*, Acantilado, Barcelona.
- Anónimo, 1995, *Tesoro de milagros y oraciones de la cruz de Caravaca*, Editorial Kier, Buenos Aires.
- Arias, Martín y Diego Vecchio, 2020, “Escribir en lenguas”, *Cuadernos Lírico* [en línea], núm. 21, Francia, 12 de julio. Disponible en: <http://journals.openedition.org/lirico/9916>.

- Blanche, Martha, 1963, “El curanderismo folklórico enfocado a través de los procesos legales”, *Universidad*, núm. 57, Argentina, julio-septiembre, pp. 199-233.
- Bubello, Juan Pablo, 2017, “Difusión del esoterismo europeo-occidental en el Nuevo Continente (siglos XVI-XX)”, *Estudios sobre la historia del esoterismo occidental en América Latina*, Universidad Nacional Autónoma de México, Saberes, México, pp. 39-96.
- Coluccio, Félix, 1990, *Diccionario de creencias y supersticiones argentinas y americanas*, Corregidor, Argentina.
- Chevalier, Jean, 1986, *Diccionario de los símbolos*, Manuel Silvar y Arturo Rodríguez (trad.), Editorial Herder, Barcelona.
- De Certeau, Michel, 1996, “Vocal Utopias: Glossolalias”, *Representations*, núm. 56, California, otoño, pp. 29-47. Disponible en: <https://ia801606.us.archive.org/28/items/LAbsentDeLhistoire./Glossolalias.pdf> (Consultado: 1/VI/2021)
- Díaz, Rafael-José, 2018, “Cinco preguntas a Hugo Gola”, *Vallejo & Company* [en línea], Perú, 6 de febrero. Disponible en: <http://www.vallejoandcompany.com/5-preguntas-a-hugo-gola-1997-por-rafael-jose-diaz/>
- Fernández Granados, Jorge, 1997, “Compartir la poesía. Entrevista con Hugo Gola”, *La Jornada Semanal*, México, 13 de abril, p. 5. <https://www.jornada.com.mx/1997/04/13/sem-gola.html> (Consultado: 15/X/2020).
- García, Iván, 2019, *La noción de lugar en la poética de Hugo Gola*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- Granada, Daniel, 1896, *Antiguas y modernas supersticiones del Río de la Plata*, A. Barreiro y Ramos Editor, Montevideo.
- Gola, Hugo, 2004, *Filtraciones. Poemas reunidos*, Fondo de Cultura Económica, Tierra Firme, México.

- _____, 2005, “El reino de la poesía”, en Juan L. Ortiz, *Obra completa*, Sergio Delgado (ed.), Universidad del Litoral, Ediciones Especiales, Argentina, pp. 105-110.
- _____, 2007, *Prosas*, Alción, Argentina.
- _____, 2011, *Resonancias renuentes*, Ediciones en Danza, Argentina.
- _____, 1980. “Nadie nada nunca, los recursos de la memoria”, en *Sábado*, México, p. 24.
- Idoyaga Molina, Anatilde y Mercedes Sarudiansky, 2011, “Las medicinas tradicionales en el noroeste argentino. Reflexiones sobre tradiciones académicas, saberes populares, terapias rituales y fragmentos de creencias indígenas”, *Argumentos*, núm. 66, México, agosto. Disponible en: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0187-57952011000200012
- Laín Entralgo, Pedro, 1958, *La curación por la palabra en la antigüedad clásica*, Revista de Occidente, Madrid.
- Laza, Celmira, 2009, “Algunos apartes del sistema teórico de la medicina tradicional”, *Teoría y praxis investigativa*, volumen 4, núm. 1, enero-junio, Colombia, pp. 61-68.
- Tomiche, Anne, 2020, “Glosolalias: de lo sagrado a lo poético”, *Cuadernos Lirico* [en línea], núm. 21, Francia, 12 de julio. Disponible en: <http://journals.openedition.org/lirico/9622>.
- Verdejo, Luis, 2020, *La práctica del riesgo total*, Universidad Iberoamericana, México.
- Yaguello, Marina, 2006, *Les Langues imaginaires, Mythes, Utopies, fantasmés, chimères et fictions linguistiques*, Seuil, París.

Material audiovisual

- Benchimol, Martín y Aparo, Pablo, 2018, *El espanto*, Gema Films.