

EL CONCEPTO DE FOLKLORE EN HISPANOAMÉRICA

Martha Blache
Buenos Aires, Argentina

De la revisión crítica de los componentes que integran el fenómeno folklórico, tal como ha sido formulado por autores hispanoamericanos, surgen similitudes y discordanancias en los planteos teóricos. Procuraré sintetizar estos distintos enfoques, contrastándolos con la posición pre-valectante en la Argentina.

El denominado *folk*, o sector del pueblo portador del hecho folklórico, ha sido uno de los puntos cruciales de discrepancias entre los estudiosos. Dejo de lado quienes sustentan que el folklore es producto del "pueblo" sin especificar el significado que le atribuyen a este vocablo. Queda, en ese caso, como un término indefinido pues como se sabe esta voz no es unívoca. Mientras no se precise la acepción con que se la emplea, no contribuye a esclarecer conceptos en esta ciencia.

Basándome en un estudio preliminar sobre el concepto de folklore en Hispanoamérica, puedo distinguir básicamente tres proposiciones.¹ Como en este trabajo anterior, se consignan los tratadistas que se adscriben a distintas posturas, en esta ocasión, citaré tan sólo a algunos de ellos. Estas tendencias están enumeradas arbitrariamente, sin tener en cuenta un orden diacrónico. Están dispuestas de acuerdo al fundamento teórico del cual parten los folkloristas y no en consideración al momento en que formulan su pensamiento.

En la primer corriente están los especialistas (en la que se incluye a Augusto Raúl Cortazar y Bruno Jacovella entre otros) que asocian al folk con un sector social.² La mayoría de ellos lo vincula a los campesinos cuando constituyen comunidades homogéneas, pequeñas, aisladas, autosuficientes, aferradas a tradiciones ancestrales, con tecnología simple y escasa división del trabajo. La familia desempeña un papel preponderante entre las instituciones sociales, las sanciones que gobiernan la conducta son predominantemente sagradas.

Estas cualidades concuerdan con la *sociedad folk* de Robert Redfield, quien define al folk en oposición a la vida de la ciudad, concibiéndolo como un ámbito no contaminado por la cultura de masa y los medios masivos de comunicación. El tipo urbano lo determina la heterogeneidad social, relaciones impersonales, división del trabajo y eco-

nomía del dinero. Como lo señala George Foster, se trata de una caracterización ideal pues ninguna sociedad, sea urbana o rural, corresponde exactamente a estos rasgos.³

Otros, como Carlos Vega, incluyen además a determinados sectores urbanos cuando éstos conservan supervivencias de formas culturales que hoy en día han sido superadas.⁴ Consideran que se trata de bienes culturales provenientes de una capa social superior, los cuales al ser desechados por ésta, por haber perdido vigencia y eficacia, quedan relegados y confinados a niveles inferiores. Desde el momento en que el hecho, una vez menoscabado, pasa a ser estudiado por el folklore, le están confiriendo atributos de deterioro al fenómeno. Implícitamente admiten que el folk puede imitar el fenómeno folklórico, pero que no es capaz de crearlo. Sólo tendría aptitud para adoptarlo, asimilarlo y transmitirlo a sus integrantes de generación en generación. En consecuencia, para estos autores, después que una pauta cultural se convierte en anacrónica, pasa a ser patrimonio del folk.

En cambio, otra posición más reciente, sostenida por Jorge Martínez Ríos, Celso Lara, Max Melgar Vásquez, y Rita Segato, identifica al folk con los grupos explotados u oprimidos que constituyen los estratos más bajos con muy poca movilidad social.⁵ Estos folkloristas—desde una perspectiva marxista donde el aspecto económico es el eje fundamental—los consideran los desposeídos, condicionados por la estructura socioeconómica y por las relaciones sociales que ésta genera.

Pese a la aparente diferencia de posición respecto al encuadre del folk, estos autores tienen elementos en común. Consideran al folk como el resultado de una diferenciación social, en donde ciertos grupos quedan en situación de inferioridad respecto a otros en cuanto a posibilidades educacionales y económicas. Lo vinculan a sectores que conservan una actitud anticuada, sobreviviente, al margen del desarrollo general de un país. Determinan de antemano, de acuerdo a la posición que ocupa el individuo en la estructura social, si puede ser portador de folklore. De esta manera, el fenómeno folklórico queda delimitado social y físicamente: socialmente al circunscribirlo a los estratos más bajos, físicamente al ubicarlo preferentemente en lo rural o en sectores pobres de las urbes.

Se lo denomine campesino o explotado, se lo localice en el ámbito rural o el urbano, se trata de segmentos marginados de la sociedad, de acuerdo con las características que los autores asignan a estos grupos. Esta afirmación está muy lejos de querer insinuar una actitud de desdén por parte de estos especialistas hacia el folk. Simplemente indica la perspectiva histórico-social desde la cual abordan esta disciplina. Una vez reducido así el folk, precisan el *lore* o tipo de conocimiento que este sector del pueblo puede producir, el que es objeto de estudio de esta ciencia. De esta forma, se disocia el folk del lore. Conforme al nivel

social del individuo, se discierne si es capaz de producir o no un hecho folklórico.

En la segunda corriente están los autores que omiten el folk para definir el fenómeno folklórico, tales como Efraín Morote Best y Julia Elena Fortún de Ponce.⁶ Consideran que el individuo portador de ese conocimiento puede integrar indistintamente cualquier estrato de la sociedad; asimismo puede pertenecer a comunidades indígenas, campesinas, o ciudades populosas. Sin descartar la posibilidad de producirse en el campesinado, no lo consideran patrimonio exclusivo de ellos, sino que también indican que puede darse en el hombre de la ciudad. No lo asocian con el nivel de escolaridad de un individuo, con sus condiciones laborales, su status económico, ni con sus posibilidades de acceso a la información científica, técnica y artística que le brinda la sociedad. Estiman que es el lore lo que permite identificar a ese hecho cultural.

Quienes esto postulan no limitan lo folklórico a un sector social, como lo hacen los teóricos que sustentan la propuesta descrita en primera instancia. Empero éstos, al igual que los anteriores, también escinden el folk del lore. Separan el objeto del sujeto que lo produce como si fueran entidades dissociables. Individuo y conocimiento, no obstante, constituyen una totalidad. Para comprender el fenómeno, se lo debe estudiar como una unidad, teniendo además en consideración el contexto en donde se produce y las interrelaciones con otros elementos de la estructura social y cultural en la que se manifiesta.

El representante por antonomasia de la tercera posición es Manuel Dannemann.⁷ Para él, el fenómeno folklórico puede darse en todo ser humano, prescindiendo de su condición social o de su localización geográfica. Considera que pretender la existencia de personas folklóricas y no folklóricas es un prejuicio incompatible con la realidad. En tanto asevera, apoyándose en Richard Weiss, que *folklore* es una clase de conducta en la que cada cual toma mayor o menor parte.⁸ Señala, asimismo, que es un tipo de manifestación de la conducta del hombre que es factible de presentarse en determinadas circunstancias.

Difiere fundamentalmente en dos aspectos con respecto al pensamiento de los otros autores citados con anterioridad. Por una parte, no presenta una dicotomía entre folk y lore. Al campo del folklore no lo determina en función de los portadores ni del conocimiento. No se refiere por un lado al individuo y por otro al fenómeno, sino que los considera como un todo. En consecuencia, no disocia a la persona de su conducta, ya sea que la exprese por medio de la palabra, de su modo de proceder o de un objeto que es capaz de elaborar.

Desde esta óptica, sujeto y objeto constituyen una unidad indivisible en la que ambos actúan en interdependencia.⁹ Son dos fases de un mismo fenómeno que deben amalgamarse para desentrañar la significación del folklore en su contexto cultural. Por otra parte estima Danne-

mann que quienes integran en un determinado momento una comunidad folklórica no necesariamente constituyen un grupo estable en su composición y en su persistencia, dotado de características comunes. No hay un conjunto de individuos propiamente folklóricos; en cambio, hay situaciones más o menos propicias para que el hombre participe de una conducta folklórica.¹⁰ Esta puede darse tanto en un grupo permanente como en uno ocasional y momentáneo.

La manifestación, por consiguiente, está vinculada a la concurrencia de determinadas circunstancias que operan dentro de un grupo, las cuales pueden cesar al extinguirse o variar la situación original. Esta última opinión también es compartida por Dora P. de Zárate.¹¹ Concerniente a esta cuestión, creo necesario señalar un error en el que incurri en un estudio anterior, *Síntesis crítica de la teoría del Folklore en Hispanoamérica*, y sobre el cual me baso, como ya lo explicité, para discernir el criterio de los distintos autores al definir el folklore.

Al elaborar dicho trabajo, a esta postura descrita en tercer lugar se la denominó *coyuntural* y además de Dannemann, se ubicó también a Dora P. de Zárate en esta corriente.¹² Una revisión del artículo de esta autora, sin embargo, me permitió percatarme de este equívoco y rectificarlo en esta oportunidad.¹³ En realidad correspondería incluirla en la concepción a la que hiciera referencia en primer término pues ella sustenta que "el Folklore limita su visión a la vida del pueblo no erudito de las naciones civilizadas."¹⁴ Y más adelante, señala que el objeto de estudio del folklore son "las manifestaciones de ese sector que podría clasificarse como grupo intermedio entre lo erudito y lo primitivo."¹⁵ Pero se aprecia más nítidamente su pensamiento teórico cuando dice:

. . . pero aún entre las culturas más desarrolladas algunos elementos quedan que demuestran retraso, lentitud o negación a evolucionar; demuestran que no han avanzado y alcanzado el nivel de otros elementos pero se mantienen persistentemente sobre todo entre los grupos que menos oportunidades han tenido para alcanzar el nivel óptimo que han logrado los demás. Son los hechos de este nivel, generalmente, los que van formando la materia folklórica, la cual puede reconocerse a través de sus cualidades que son lo tradicional, lo anónimo, lo plástico, lo prelógico y lo no institucionalizado, como cualidades permanentes, es decir específicas; y lo funcional-popular-vigente y lo ubicable, como eventuales.¹⁶

Después de esta disgresión para aclarar este error, deseo hacer hincapié en el enfoque de Dannemann pues desde su perspectiva, amplía notablemente el campo de estudio de la ciencia del folklore. Asimismo por considerarlo el estudioso hispanoamericano que más se aproxima a la concepción sostenida por los tratadistas europeos y estadounidenses a la vanguardia de los estudios folklóricos.

Con respecto al tipo de conocimiento que concierne al folklore, hay más armonía entre los autores hispanoamericanos. La mayoría con-

sidera que el campo de estudio del folklóre incluye tanto la llamada cultura material como la espiritual del hombre; salvo Mildred Merino de Zela, quien lo limita a la literatura oral, música y danza.¹⁷ Los especialistas concuerdan, sin embargo, que no todo hecho social es folklórico, sino sólo aquel que reúne determinadas particularidades. La generalidad estima que debe ser tradicional pues tiene arraigo en el pasado, pero se manifiesta en el presente. Es anónimo al no identificarse al autor de ese hecho. Surge espontáneamente pues no es enseñado por medio de libros, ni está organizado ni dirigido por instituciones ni organismos. No está expresamente regulado, ni se aprende por un sistema de normas legales, sino que deriva de la práctica asimilada en el marco de los grupos en donde este hecho cunde. Aflora como una necesidad del individuo de satisfacer necesidades materiales y espirituales. Se transmite preferentemente en forma oral y puede sufrir alteraciones y generar variaciones sin cambiar radicalmente, lo que evidencia su plasticidad.

Por su parte Dannemann afirma que "un hecho cultural llega a convertirse en folklórico, sólo cuando para determinados grupos, funciona como bien común, propio, aglutinante y representativo."¹⁸ Estas cualidades, no obstante, pueden estar presentes en un acto escolar o en un batallón del ejército, donde alumnos o soldados rindan homenaje a la bandera durante una fiesta cívica. El grupo que participe de esta ceremonia al honrar a la enseña patria, la puede sentir como un emblema común al compartirlo con todos los participantes, propio por identificarlos tradicionalmente como ciudadanos de un país, que los aglutina al cohesionarlos frente a un sentimiento de nacionalidad, y los representa ante el resto de las naciones. La mayoría de los especialistas, sin embargo, no considerarían folklórica esta conducta. Si bien puede ser una expresión genuina de patriotismo, tal como se presenta en esta situación, está pautada institucionalmente y no se manifiesta en forma espontánea. Esto nos indicaría que, aún siendo Dannemann el autor que ha tenido la originalidad de señalar nuevos ámbitos de investigación folklórica, los rasgos caracterizadores del fenómeno son todavía ambiguos.

Mi intención no es, por cierto, tratar de encasillar a los autores en una posición, sino mostrar tendencias predominantes a fin de buscar la orientación que prevalece en nuestros estudios. Los antecedentes expuestos indican que se partió de distintos postulados. Ciertos folkloristas trataron de definir el objeto de estudio de esta ciencia enhebrando los conceptos de tal manera que el folk resulta el elemento principal, a partir del cual se plasman las restantes cualidades. Algunos lo hicieron ateniéndose al lore, mientras otros lo elaboraron teniendo en cuenta la conjunción entre folk, lore y contexto. A pesar de ser ésta última la postura más ecléctica, todavía no se ha logrado identificar con precisión los rasgos peculiares del fenómeno folklórico.

Al escudriñar los planteos teóricos en Hispanoamérica, se advierte que ciertos elementos han sido omitidos y otros no han sido tomados con la debida consideración, aunque son aspectos sobre los cuales el estudioso debe estar especialmente atento. Por ejemplo, lo concerniente a la forma y contenido de la manifestación.¹⁹ La primera se refiere a la percepción, la apariencia externa (ya sea un objeto, el lenguaje verbal, o una conducta); la segunda a la significación que la misma puede tener para los participantes. Una se puede constatar, la otra inferir. Así por ejemplo, una doma tiene una forma específica y produce una determinada valoración en el grupo que participa de esta actividad. Evidentemente forma y contenido deben yuxtaponerse para que se concrete el fenómeno folklórico. Pero a través del tiempo, un grupo puede introducir modificaciones a un hecho y éste variar su forma o su significación. Una doma que con anterioridad se realizaba como parte de una actividad laboral puede posteriormente efectuarse como un espectáculo para recaudar fondos con fines benéficos. En este caso, hay una similitud de forma con cambio de contenido. Por consiguiente, son componentes que pueden variar independientemente uno de otro.

Los autores están de acuerdo en que el conocimiento que concierne al folklore proviene del pasado. No se han interesado mayormente, sin embargo, en señalar las diversas alternativas del canal social y geográfico por los que puede propagarse el fenómeno folklórico. La transferencia de ese hecho se puede efectuar por medio de una cultura o de varias y circular a través de un mismo nivel social o de distintos. La trayectoria admitida más frecuentemente ocurre cuando el traspaso acontece de erudito a iletrado, pero la generalidad no ha tomado en consideración otras posibilidades. Menos aún han reparado en el recorrido físico espacial de la dispersión de estas pautas de comportamiento. Las mismas pueden efectuarse a través de un sólo ámbito geográfico o de varios, diferenciando si es entre sectores rurales, urbanos, o entre ambos.²⁰

Otra faceta que también ha sido soslayada es la transmisión del folklore. Los tratadistas admiten que el modo en que el individuo aprende lo folklórico es de manera espontánea, descartando la enseñanza institucionalizada. Pero en general, no hacen mención en los trabajos teóricos a los restantes aspectos de la transmisión. Estos son la oportunidad, o el momento en que el individuo aprende las pautas folklóricas; el lugar, o ámbito físico en que se efectúa el traspaso del conocimiento; y los sujetos involucrados en la difusión del mismo, o sea el emisor y el receptor de ese mensaje.²¹ Produce extrañeza esta falta de interés pues estos mismos estudiosos reiteran que una de las peculiaridades del hecho folklórico es estar enraizado en el pasado. Por consiguiente, si proviene de un momento anterior al presente, es prioritario constatar y sistematizar el proceso de la transmisión.

Muy distinta, ciertamente, ha sido la predisposición sobre este tema de investigadores europeos y norteamericanos, quienes desde principio de siglo se han ocupado de las alteraciones producidas al transmitirse un hecho folklórico dentro de un mismo grupo, como las acacias entre distintas culturas. Entre ellos podemos mencionar a Frank Hamilton Cushing, quien en 1901 estudió el mecanismo de traspaso de cuentos folklóricos europeos entre aborígenes de Norte América.²² Años después F. C. Bartlett trató de determinar la naturaleza de los cambios operados en la transmisión y establecer las leyes que la rigen.²³ Carl von Sydow, por su parte, hizo una importante contribución al establecer la distinción entre transmisores activos y pasivos de la tradición.²⁴ También han coadyuvado a describir y analizar este proceso Albert Wesselski, Walter Anderson, Gyula Ortutay y Linda Dégh, entre otros.²⁵ Esto se puede entender dado el tipo de comportamiento social concerniente al folklore. Le incumbe a éste la complejidad de la circulación de ese conocimiento. La manera en que pasa de un individuo a otro, de una cultura a otra, y de generación en generación.²⁶

En general, difiere el enfoque acordado al folklore por estudiosos hispanoamericanos y los de otras latitudes. Esto se puede constatar en la síntesis que hace el folklorista rumano Mihai Pop en la cual se aprecia la preferente atención que conceden hoy los tratadistas del viejo continente a la estructura, la función y el significado de la manifestación folklórica, más que a su forma y a su historia.²⁷ También han recurrido al apoyo de la semiótica y al esquema de la comunicación para tratar de captar la significación del mensaje implícito en el hecho folklórico. En la actualidad están emprendiendo una reconsideración de la teoría e hipótesis que los ayuden a discernir los mecanismos intrínsecos del fenómeno.

En esta misma línea de pensamiento están algunos norteamericanos interesándose en la articulación interna del fenómeno y el entorno en el cual se da. Ya en 1959, William Hugh Jansen enfatizó la importancia que tiene para el folklore el sentimiento de pertenencia a un grupo, la imagen que éste tiene de sí mismo y de los otros grupos con los cuales interactúa.²⁸ Señaló cómo el folklore puede fortalecer la identidad de un grupo pues al mismo tiempo que moldea sus actitudes, le permite distinguirse de otros grupos frente a los cuales desean, consciente o inconscientemente, diferenciarse.

Tanto Alan Dundes como Jan Brunvand conciben a esta disciplina primordialmente en función de una identidad compartida.²⁹ Consideran que está constituida por un núcleo de tradiciones que otorgan sentido de pertenencia a un grupo. El folklore entonces puede ser clasificado en grupos ocupacionales, generacionales, étnicos, o nacionales. También en ocasiones se lo puede identificar por la religión, la educación, los entretenimientos predilectos, la vecindad, o aun la familia.³⁰ A su vez,

Richard Bauman sostiene que si bien la identidad social es relevante, el verdadero fundamento de esta disciplina debería buscarse en la interrelación entre el folklore y sus portadores como parte de un sistema de comunicación compartida.³¹ Desde esta dimensión, el folklore puede ser tanto un instrumento de conflicto como un mecanismo que contribuye a la solidaridad social. Mientras Roger Abrahams recalca la trascendencia de los análisis intra e intergrupales, hace especial hincapié en las relaciones del fenómeno con el emisor y el efecto que produce en la audiencia.³² Destaca las estrategias empleadas por un grupo para cohesionar a sus integrantes manejando técnicas persuasivas tradicionales ya sea por empatía o como mecanismo de control.

Por otra parte, la noción de grupo fue desarrollada hasta parangonarla con la visión del mundo de una cultura, como lo hacen Barre Toelken y Alan Dundes.³³ Esto, por cierto, implica un riesgo porque cosmovisión (la manera en que una cultura codifica el mundo o lo ordena según determinados valores) tiene un sentido un tanto indefinido. La concepción del mundo, incluidas las normas legales que expresamente regulan un grupo, es un concepto demasiado abarcativo.

De manera, entonces, que mientras en Hispanoamérica se tendió a restringir el fenómeno, en otros países se lo concibió como englobando una multiplicidad de opciones, en forma un poco indiferenciada. Es imperioso, empero, explicar el hecho en todas sus posibilidades de manifestación, como asimismo precisar sus peculiaridades distintivas frente a otros fenómenos sociales.

Pese a los intentos por definir el objeto de esta ciencia, todavía no se ha logrado captar toda la riqueza de la problemática del folklore. El libro recientemente editado por Richard M. Dorson, *Folklore in the Modern World*, contiene contribuciones de folkloristas de cuatro continentes: América, Europa, África y Asia.³⁴ Para América, figuran trabajos de Estados Unidos y de Canadá, en tanto Latinoamérica no está representada. Los rubros tratados por los especialistas evidencian el proceso sufrido por esta área del conocimiento en la era postindustrial. La enumeración de los temas seleccionados demuestra una predisposición a considerar el folklore en conexión con el urbanismo, la industrialización, la ideología y los medios masivos de comunicación. Convergen las opiniones de los investigadores que envuelve mayor complejidad para analizar el fenómeno en relación a estos aspectos. Estiman, como Dorson lo señala en su prefacio, que no sólo es necesario estudiarlos, sino también enfocar esta disciplina teniendo en cuenta los cambios operados en el mundo moderno. Esta búsqueda de nuevas orientaciones es, sin embargo, muy fructífera. No todos estos intentos cuajarán, pero son aportes que contribuyen a identificar la singularidad del hecho folklórico y de la ciencia que lo estudia.

Con respecto a la Argentina y tomando como punto de partida un

trabajo anterior en el cual reseño los estudios folklóricos en nuestro país, considero tres momentos que marcaron hitos en su desarrollo.³⁵ En apretada síntesis, estos son el de los precursores, quienes a través de sus obras revelan estar informados de las actividades folklóricas realizadas a nivel académico en otros países. Entre los mismos se destaca Robert Lehmann-Nitsche, quien a través de una serie de estudios monográficos, publicados desde 1911 hasta 1928, aportó una valiosa contribución al folklore y puso en evidencia su capacidad de análisis.³⁶ La clasificación de las adivinanzas por él empleada, sirvió de base para la mejor colección de adivinanzas anglo-americanas de Archer Taylor.³⁷

Fue un segundo período en que se afianzan estos estudios y se crea un organismo dedicado en especial a esta área del conocimiento—el Instituto Nacional de la Tradición. Su primer director, Juan Alfonso Carrizo, a través de una extensa recopilación de campo llegó a reunir más de veinte mil cantares que se mantenían vivos en la tradición oral de nuestro noroeste.³⁸ Colaboraron en la trayectoria de este instituto investigadores que se abocaron al análisis de distintos aspectos de la cultura tradicional. De todos ellos, Susana Chertudi fue quien alcanzó merecido renombre a nivel internacional por su talento y dedicación. Se consagró, en especial, a la recopilación y clasificación de cuentos tradicionales, y en general, a la narrativa folklórica.³⁹

Hay en este lapso un interés por definir el concepto de folklore. De todos los planteos teóricos, el de Augusto Cortazar fue el dominante y el que obtuvo mayor difusión. Basó su esquema en el concepto de sociedad folk de Redfield. Delimitado el ámbito en el cual podía darse, explicó las características inherentes a este hecho. Debía ser popular, colectivo, tradicional, oral, anónimo, empírico, funcional y regional. Desde que lo formula inicialmente en 1942, va madurando el concepto y ajustando la terminología pero a lo largo de los años no varía fundamentalmente su noción inicial.⁴⁰

En 1955, se crea, por iniciativa de Cortazar, la Licenciatura en Folklore a nivel universitario. Esta carrera, sin embargo, tuvo una vida muy efímera pues dos años después, pasó a integrar uno de los campos de especialización, conjuntamente con Etnología y Arqueología, de la recién inaugurada Licenciatura en Ciencias Antropológicas. Pero salvo el apoyo y la difusión que promovió Cortazar, folklore fue de las tres orientaciones la que menos impulso y estímulo tuvo de organismos académicos y científicos. El Instituto Nacional de la Tradición en 1964 cambia su denominación por la de Instituto Nacional de Antropología. Ya no se dedica con exclusividad a la investigación folklórica, sino que incluye también arqueología y etnología.

En estos dos primeros momentos la mayoría de quienes se aproximan al folklore provienen de otras especialidades como filología (Berta E. Vidal de Battini), abogacía (Augusto R. Cortazar), literatura

(Ricardo Rojas, Ismael Moya), historia (Agustín Zapata Gollán), geografía (Félix Coluccio), sociología (Alfredo Poviña), odontología (Carlos Villafuerte), y medicina (Tobías Rosenberg, Orestes Di Lullo, Gregorio Alvarez).

En el tercer momento, hay un estancamiento de los estudios folklóricos. Varios son los motivos. Se editan pocos libros en el país sobre este tema. Las dos bibliotecas que poseían mayor cantidad de publicaciones sobre folklore en la década del 60 suspenden la compra de libros del exterior y la suscripción a revistas internacionales especializadas.⁴¹ En consecuencia, se obstruyen las posibilidades de actualización de los estudiosos. Les es sumamente arduo estar al día con las nuevas propuestas teóricas y metodológicas que germinan en otros países. Si bien, a consecuencia de la enseñanza del folklore en la universidad surge un grupo de jóvenes dedicados a este campo, es difícil aquilatar sus contribuciones. No hay en la Argentina centros de investigación, archivos y colecciones de materiales folklóricos como así tampoco una revista especializada. Los artículos de los investigadores están desperdigados en publicaciones que contienen material heterogéneo y que son de reducida difusión. Todos estos elementos son indispensables para establecer una base sólida para la investigación científica. No existe, por consiguiente, una comunicación efectiva y fluida entre nuestros folkloristas. Cada uno trabaja aisladamente.

Por otra parte, la muerte prematura de Augusto Raúl Cortazar en 1974 y de Susana Chertudi en 1977 dejó un vacío por la falta de orientación que en la actualidad tienen los estudios folklóricos. Ellos, en cierta forma, constituían los puntales de nuestra disciplina. Cortazar es reconocido por su entusiasmo en difundir la actividad folklórica a través de ciclos de disertaciones, al promover la divulgación de las artesanías y una serie bibliográfica del folklore argentino.⁴² Brindó a sus discípulos la oportunidad de dar a conocer el resultado de sus investigaciones a través de publicaciones, conferencias y cursos de folklore dictados tanto en Buenos Aires como en gran parte de las provincias. Chertudi, a lo largo de su carrera, se mantuvo informada del desenvolvimiento de los estudios folklóricos en distintos países, dándolos a conocer en sus escritos y en su cátedra universitaria.

En general en la Argentina, los folkloristas se centraron en el estudio del campesino. Para muchos prevaleció el esquema propuesto por Cortazar que adoptaron como principio irrefutable, sin tener en cuenta que ningún planteo teórico puede constituirse en dogma. Predominaron los trabajos enfocados desde un aspecto descriptivo. Si bien ésta es una etapa importante de la investigación, es necesario complementarla con el análisis. De esta forma se puede determinar la función del fenómeno, su significación y la particular relación en que confluyen

sus componentes, a fin de organizarlos con precisión y explicar la especificidad de este comportamiento.

Se tendió a buscar las costumbres exóticas o a confundir el folklore con el amor por las cosas de nuestra tierra. No se tuvo en consideración si el autor de un estudio rotulado como folklórico expresaba rigurosamente las nociones básicas del hecho folklórico o reflexionaba sobre la singularidad del mismo. Una buena parte de las recopilaciones han sido efectuadas por aficionados, suponiendo que esta disciplina no requiere un estudio especial ni sistematizado. Estos aportaron trabajos realizados con cariño por nuestra tradición, pero en la mayoría de los casos, los datos no están consignados con rigor científico, ni tienen los requisitos indispensables para que este material pueda ser objeto de análisis folklórico.

Precisamente por el énfasis concedido a la descripción del dato empírico, se dejó de lado la aplicación de metodologías. En otros países se han adoptado procedimientos científicos tales como el histórico-geográfico, el estructural, el semiótico, el lingüístico, o los vinculados con el proceso de la comunicación. En la Argentina, se han empleado algunas técnicas como los índices internacionales de "tipos" para clasificar cuentos folklóricos o el de "motivos" para catalogar temas de la narrativa folklórica en general.

Por su parte Cortazar propone el método integral.⁴³ Pero éste no es propiamente un método, tal como es concebido en la actualidad en ciencias sociales. Principia con la noción sobre el fenómeno que está circunscripto al ámbito rural y que tiene las características con anterioridad consignadas por él. Dentro de esta localización, confluye con otras manifestaciones de la misma índole folklórica. Para Cortazar, una vez documentado el hecho, teniendo en cuenta estas particularidades, se lo debe ordenar y clasificar para comprender su significación. Siguiendo este camino, se refuerza la concepción original del fenómeno, dada de antemano como válida e irrefutable, pero no se puede ahondar en el conocimiento que es objeto de esta ciencia. No permite acotar ni ampliar la realidad que se trata de conocer ni enriquecerla al descubrir nuevas posibilidades de su manifestación. Es tautológico al tratar de demostrar lo ya admitido como verdadero.

Lo expuesto precedentemente evidencia la problemática que preocupa a los folkloristas argentinos e hispanoamericanos en general, y nos alerta sobre la necesidad de intensificar nuestros estudios. Más que respuestas concretas, puedo aventurar anhelos sobre los derroteros, que estimo más fructíferos para el folklore, en especial con relación a nuestro país. Ellos se refieren a la cuestión que si realmente lo folklórico responde a una necesidad fundamental del ser humano, deberíamos independizar este concepto del de clase social.

Se requiere precisar rigurosamente este hecho y el comportamiento que genera para individualizarlo en el ámbito de los fenómenos sociales, y para tener mayor información acerca de propuestas formuladas en otras latitudes que nos permitan concentrar los esfuerzos respecto a problemas teóricos, metodológicos y empíricos. Una comunicación permanente entre los investigadores nos proporcionaría mayor efectividad para lograr el empeño al que estamos abocados, como el de tratar de conocer mejor ciertos comportamientos del hombre y los valores expresados a través de esas manifestaciones.

NOTAS

1. Martha Blache y Juan A. Magariños de Morentin, *Síntesis crítica de la teoría del Folklore en Hispanoamérica* (Buenos Aires: Tekné, 1980).
2. Augusto R. Cortazar, "Los fenómenos folklóricos y su contexto humano y cultural," en *Teoría del Folklore en América Latina* (Caracas: INIDEF, 1975), pp. 45–86; Bruno Jacovella, "Los conceptos fundamentales clásicos del Folklore. Análisis y crítica," en *Cuadernos del Instituto Nacional de Investigaciones Folklóricas* (Buenos Aires: 1960), pp. 27–48; Bruno Jacovella, "Sobre el uso de la voz folklore para designar exclusivamente uno de los estratos socio-culturales del complejo civilizado," trabajo presentado al Congreso Internacional de Folklore Iberoamericano, Santiago del Estero, 22–27 de septiembre 1980.
3. George Foster, "¿Qué es cultura folklórica?," *Revista de Educación* 3, No. 2 (nueva serie) (febrero 1958): 238–60 (La Plata).
4. Carlos Vega, *La ciencia del Folklore* (Buenos Aires: Nova, 1960).
5. Jorge Martínez Ríos. "El grupo folk como grupo marginal," en *25 Estudios de Folklore* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Estéticas, Estudios de Folklore No. 4, 1971), pp. 123–30; Celso A. Lara, "Aproximación científica al estudio del Folklore," en *Folklore Americano* 22 (dic. 1976): 81–109; Rita Segato, "Folklore y relaciones sociales en América Latina. Un intento de definir el campo del Folklore a partir del nivel y modo de producción," en *Folklore Americano* 22 (dic. 1976): 111–20.
6. Efraín Morote Best, *Elementos del Folklore: definición, contenido, procedimientos* (Cuzco: Universidad Nacional de Cuzco, 1950); Julia Elena Fortún de Ponce, *Manual para la recolección de material folklórico* (La Paz: Ministerio de Educación, 1957).
7. Manuel Dannemann, "Teoría folklórica. Planteamientos críticos y proposiciones básicas," en *Teorías del Folklore en América Latina* (Caracas: INIDEF, 1975), pp. 13–43.
8. *Ibid.*, p. 30.
9. *Ibid.*, p. 36.
10. *Ibid.*, pp. 32 y 40.
11. Dora P. de Zárate, "Nuestra posición frente a las teorías folklóricas," en *Teorías del Folklore en América Latina*, pp. 133–50.
12. Blache y Magariños, *Síntesis crítica*, pp. 22–23.
13. Zárate, "Nuestra posición."
14. *Ibid.*, p. 147.
15. *Ibid.*, p. 149.
16. *Ibid.*, p. 140.
17. E. Mildred Merino de Zela, "Hacia una teoría del Folklore Peruano," en *Folklore Americano* 18 (dic. 1974): 55.
18. Dannemann, "Teoría Folklórica," p. 29.
19. Blache y Magariños, *Síntesis crítica*, pp. 41–45.
20. *Ibid.*, pp. 57–65.
21. *Ibid.*, pp. 51–57.
22. Frank Hamilton Cushing, *Zuni Folk Tales* (Nueva York y London, 1901), pp. 411–22.

23. F. C. Bartlett, "Some Experiments on the Reproduction of Folk Stories," en *Folklore* 31 (1920): 30–47.
24. C. W. von Sydow, "On the Spread of Tradition," en *Selected Papers on Folklore*, editado por Laurits Bodker (Copenhague, 1948), pp. 11–18.
25. Emma Emily Kiefer, *Albert Wesselski and Recent Folktale Theories* (Bloomington: Indiana University Publications, Folklore Series No. 3, 1947); Walter Anderson, "Ein Volkskündisches Experiment," en *Folklore Fellows Communications* No. 141 (Helsinki: 1951); Gyula Ortutay, "Principles of Oral Transmission in Folk Culture," en *Acta Ethnographica* 8 (1959): 175–221; Linda Dégh and Andrew Vázsonyi, "The Hypothesis of Multi-Conduit Transmission in Folklore," en *Folklore, Performance and Communication*, editado por Dan Ben-Amos and Kenneth S. Goldstein (The Hague-Paris: Mouton, 1975), pp. 207–54.
26. Martha Blache, "La transmisión del hecho folklórico," en *Mundo Ameghiniano* (en prensa).
27. Mihai Pop, "Problemas generales de etnología europea," trabajo presentado en el Primer Congreso Internacional de Etnología Europea, en París, 24–28 de agosto de 1971, traducción del francés por Catalina Saugy.
28. William Hugh Jansen, "The Esoteric-Exoteric Factor in Folklore," en *The Study of Folklore*, editado por Alan Dundes (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1965), pp. 43–51.
29. Alan Dundes, "What is Folklore?" en *The Study of Folklore*, editado por Alan Dundes, pp. 1–3; Jan Harold Brunvand, *The Study of American Folklore: An Introduction* (Nueva York: W.W. Norton, 1968).
30. Brunvand, *American Folklore*, pp. 21–22.
31. Richard Bauman, "Differential Identity and the Social Base of Folklore," en *Toward New Perspectives in Folklore*, editado por Américo Paredes y Richard Bauman (Austin y London: University of Texas Press, 1975), pp. 31–41.
32. Roger D. Abrahams, "Introductory Remarks to a Rhetorical Theory of Folklore," en *Journal of American Folklore* 81, No. 320 (April-June 1968): 143–58; Roger D. Abrahams and Susan Kalcik, "Folklore and Cultural Pluralism," en *Folklore in the Modern World*, editado por Richard M. Dorson (The Hague-Paris: Mouton, 1978).
33. Barre Toelken, "Folklore, Worldview, and Communication," en *Folklore, Performance and Communication*, editado por Dan Ben-Amos y Kenneth S. Goldstein (The Hague-Paris: Mouton, 1975), pp. 265–86; Alan Dundes, "The Number Three in American Culture," en *Studies in Folklore*, editado por Richard M. Dorson (The Hague: Mouton, 1975), pp. 206–25; Alan Dundes "Thinking Ahead: A Folkloristic Reflection of the Future Orientation in American Worldview," en *Studies in Folklore*, pp. 226–38.
34. Richard M. Dorson, editor, *Folklore in the Modern World*.
35. Martha Blache, "Reseña de los estudios folklóricos en la Argentina," en *Revista del Museo Provincial* (Neuquén: en prensa).
36. Robert Lehmann-Nitsche, "El Retajo," *Boletín de la Academia Nacional de Ciencias en Córdoba* (Buenos Aires) 20 (1915): 151–234; "La Bota de Potro," *Boletín de la Academia Nacional de Ciencias en Córdoba* 21 (1916): 183–300; "Santos Vega," *Boletín de la Academia Nacional de Ciencias en Córdoba* 23 (1919): 610–28; "Mitos ornitológicos," *Revista de la Universidad de Buenos Aires* 3, No. 6 (1928): 219–359.
37. Archer Taylor, *English Riddles from Oral Tradition* (Berkeley y Los Angeles: University of California Press, 1955).
38. Juan Alfonso Carrizo, *Antiguos cantos populares argentinos: cancionero de Catamarca* (Buenos Aires: Silla, 1926); *Cancionero popular de Salta* (Tucumán: Universidad Nacional de Tucumán, 1933); *Cancionero popular de Jujuy* (Tucumán: Universidad Nacional de Tucumán, 1934); *Cancionero popular de Tucumán* (Tucumán: Universidad Nacional de Tucumán, 1937); *Cancionero popular de La Rioja* (Tucumán: Universidad Nacional de Tucumán, 1942).
39. Susana Chertudi, *Cuentos folklóricos de la Argentina*, primera serie (Buenos Aires: Instituto Nacional de Filología y Folklore, 1960); segunda serie (Buenos Aires: Instituto Nacional de Antropología, 1964).
40. Augusto Raúl Cortazar, *Bosquejo de una introducción al Folklore* (Tucumán: Universidad Nacional, Instituto de Historia, Lingüística y Folklore, 1942); "Los fenómenos

- folklóricos y su contexto humano y cultural: concepción funcional y dinámica," en *Teorías del Folklore en América Latina* (Caracas: INIDEF, 1975), pp. 45–86.
41. Biblioteca del Museo Etnográfico, dependiente del Instituto de Ciencias Antropológicas de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires y Biblioteca del Instituto Nacional de Antropología, dependiente de la Secretaría de Estado de Cultura del Ministerio de Cultura y Educación.
 42. *Bibliografía del folklore argentino* (Buenos Aires: Fondo Nacional de la Artes, 1965 y 1966).
 43. Augusto Raúl Cortazar, *El carnaval en el folklore Calchaquí* (Buenos Aires: Sudamericana, 1949), pp. 248–62.