

UNIVERSIDAD NACIONAL DE MAR DEL PLATA
FACULTAD DE HUMANIDADES
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

POSTGRADO:

MAESTRIA EN EPISTEMOLOGÍA Y METODOLOGÍA DE LA CIENCIA

TESIS DE MAESTRIA

Teorías del Folklore: aspectos epistemológicos

Maestrando: Lic. Liliana Mercedes CLEMENT
Directora: Dra. Gladys MARTINEZ de TOMBA
Co-directora: Dra. Martha BLACHE

Mar del Plata, 2000

¡Qué suerte que tengo a mis papis!
¡Qué suerte que tengo a mi hija Laura!
¡Qué suerte que tengo a mi hermano y su familia!
¡Qué suerte por contar con Mary Rose y Estela!

Por el amor y la paciencia de todos ellos.

Liliana

Mar del Plata, primavera de 2000

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	1
CAPÍTULO 1: "La Ciencia".....	7
CAPÍTULO 2 : "Teorías del Folklore".....	31
CAPÍTULO 3 : "Diferencias y similitudes".....	61
CAPÍTULO 4 : "El Folklore: disciplina científica".....	139
CONCLUSIONES.....	163
BIBLIOGRAFÍA.....	169

INTRODUCCIÓN

INTRODUCCION

“La demarcación entre Ciencia y Pseudo-ciencia no es un mero problema de la Filosofía de salón; tiene una importancia social y política vital” (Lakatos...)

UN POCO DE HISTORIA PERSONAL:

Durante muchos años me he interesado por el Folklore. En principio comencé estudiando aquellas manifestaciones más relevantes como lo son la música y la danza tradicional. Una vez completado mi Magisterio de Danzas Folklóricas Argentinas, comienzan a preocuparme ciertos aspectos de la Teoría del Folklore. En ese tiempo (1980 en adelante) participo de importantes encuentros y congresos de la especialidad. Las posibilidades comunicativas de esta disciplina me llevan a realizar mis estudios en Letras, donde la Ciencia del Lenguaje (Gramáticas y Lingüísticas) van ampliando mi visión acerca del fenómeno folk. Tanto es así que mi Tesis de Licenciatura lleva como título: “Los refranes latinos anteriores a la era cristiana y su vigencia en la campaña bonaerense a fines del S.XX”. Allí me dedico especialmente a realizar una comparación entre el antiguo refranero latino y el actual de la zona rural de nuestra provincia de Buenos Aires en un intento por justificar la latinidad bonaerense.

Un poco más adelante, continúo mis estudios con esta Maestría en Epistemología, donde el debate entre diferentes Ciencias posibilitó un enriquecimiento que aportó

nuevas preguntas para el Folklore. Mi preocupación por la Ciencia del Folklore fue siendo cada vez mayor y constituye mi interés constante. Salvo Cortazar a quien no tuve el gusto de conocer personalmente, los otros autores que seleccioné en la presente Tesis, han sido importantes pilares en mis estudios. Con ellos he podido conversar largamente, he estudiado mucho (me hubiera gustado haber aprendido más, pero la responsabilidad es sólo mía) y he participado –junto con ellos- de interesantes encuentros en jornadas y congresos de la especialidad.

LAS TEORIAS DEL FOLKLORE

Las diferentes propuestas para los estudios del Folklore, al decir de Manuel Dannemann "*la creciente proliferación de distintas y a veces contradictorias doctrinas*" (Dannemann. 1975:13) las veía desarticuladas y se me presentaban como un "caos" teórico de difícil conciliación. Más de una vez me he preguntado si todas ellas estaban tratando sobre un mismo objeto o si se trataba de diferentes disciplinas con un mismo nombre. Esta preocupación me llevó a leer y releer las diferentes teorías en un afán por encontrar algún tipo de unidad o una separación que justificara unificarlas o deslindarlas. Asimismo, encuentro una abierta pretensión científica, la que me impulsó a cuestionarme acerca de ella.

Obviamente, no podía trabajar todas las teorías del Folklore, por lo cual he realizado un recorte que –intento- será lo suficientemente demostrativo. (De todos modos esta tesis constituye un pequeño paso en el camino que la folklorística ha empezado a recorrer, según puede verse en los avances teóricos actuales).

El primer criterio de selección respondió a la localización geográfica de los estudiosos: los tres autores son latinoamericanos (Cortazar, Blache y Magariños de Argentina y Dannemann de Chile)

El segundo criterio surgió al considerar a los autores como los más influyentes o que de alguna manera generaron “escuela” y gozan en el mundo académico de prestigio reconocido.

Necesitaba un marco que –desde la Epistemología- me permitiera ir armando una presentación que diera cuenta de la conformación de un programa común de investigación –si existiera- entre las teorías del FOLKLORE estudiadas. Quería establecer las conexiones que las vincularan y les dieran una coherencia capaz de integrarlas mediante una estructuración específica de esta ciencia. Me apropié de la propuesta de Lakatos, a partir de la cual intentaré mostrar el PROGRAMA de INVESTIGACIÓN CIENTIFICA que ellas conforman, pudiendo evaluar la consistencia de su NUCLEO FIRME y el CINTURON PROTECTOR que las sostiene.

Comencé preguntándome acerca del propio quehacer científico y fui especificándolo hasta llegar a la folklorística, donde mis primeros interrogantes fueron:

¿Cuál es el objeto de estudio del folklorólogo? ¿De qué se ocupa? ¿Cómo se ocupa de su objeto? ¿Qué metodología o metodologías utiliza en la investigación? ¿Tiene una terminología específica? ¿Hay un hacer científico en esta disciplina? En el caso de que lo hubiera ¿en qué consiste?

Debo aclarar que los tres autores coinciden en denominar "folklore" al acontecimiento que estudian y "Folklore" a la disciplina (Hay un consenso generalizado por lo tanto no me ocuparé en el presente trabajo de esta disquisición terminológica). Asimismo, actualmente se ha generalizado el término folklorística siguiendo las nuevas corrientes.

Se presentan ciertos aspectos que quisiera deslindar para ir organizando mi exposición. Por un lado: a) debemos considerar el manejo que haré del término Ciencia; por otro b) las teorías del Folklore que la postulan como tal, diferencias y similitudes entre ellas; c) el Programa de Investigación Científica que subyace en las teorías del Folklore.

He conformado una propuesta que responde al siguiente esquema del trabajo:

Introducción

1. La Ciencia

2. Teorías del Folklore

2.1. Cortazar

2.2. Blache y Magariños

2.3. Dannemann

3. Diferencias y similitudes

3.1. Aspecto teórico

3.1.1 Sociedad Folk

3.1.2 Caracterización de fenómeno folklórico

3.1.3 Concepto de tradición

3.1.4 No-institucional

3.2 Aspecto metodológico

3.2.1 Metodología de investigación

4. El Folklore como disciplina científica

4.1 El Programa de Investigación Científica

4.2 El Núcleo Firme

4.3 El Cinturón Protector

Conclusiones

En el capítulo 1 se tratará de realizar los deslindes conceptuales con que nos manejaremos acerca de la Ciencia. Estableceremos diferentes propuestas y argumentaremos a favor de aquella que consideramos más adecuada.

En el capítulo 2 expondremos las tres propuestas teóricas analizadas en esta Tesis. Asimismo daremos una breve presentación de sus autores, contextualizándolos temporalmente y dentro de la disciplina.

En el capítulo 3 realizamos una comparación entre las tres teorías tomando algunos conceptos que nos resultaron claves en todas ellas. Así, pudimos elaborar cuadros demostrativos de las diferencias y similitudes que constituyeron nuestro análisis.

En el capítulo 4, intentamos mostrar las características del Folklore, en tanto Ciencia, la constitución del Programa de Investigación Científica, su Núcleo Firme y el Cinturón Protector, en términos lakatosianos.

CAPÍTULO 1

1. LA CIENCIA

¿Qué es la Ciencia? ¿Qué es una teoría científica? ¿Teoría y Ciencia son sinónimos? ¿Existe un método científico? ¿En qué consiste el quehacer científico? ¿Es una actividad humana diferenciada de otras actividades? ¿Hay un desarrollo científico? No son demasiado originales nuestras preguntas; no somos los primeros personas en formularlas, ni seremos los últimos. Asimismo, no creemos poder llegar a respuestas unívocas. Tampoco es nuestra pretensión. Lo que nos interesa, en este capítulo, es establecer un marco referencial a partir del cual realizaremos un análisis de la folklorística arriesgando algunas consideraciones acerca de su cientificidad.

Toda la historia del hombre se ha visto teñida por el pensamiento filosófico y los cuestionamientos que nos hicimos al comienzo del capítulo.

Gregorio Klimovsky, en una conferencia dictada en la Facultad de Ciencias Exactas de la UBA en 1985 (Boido: 1983; Módulo 3, pág. 105) dice:

"(...)¿Qué es una teoría?. El término ha recibido múltiples significados, pero en principio podemos decir que se trata de un conjunto de suposiciones, conjeturas o hipótesis que el científico formula acerca de un sector de la realidad. Desde este punto de vista, el análisis de la ciencia, de sus alcances y sus límites, consiste en indagar acerca de las teorías que los científicos construyen, de su valor y confiabilidad, del fundamento por el cual se las acepta o se las rechaza, o de las ventajas que supone una de ellas con respecto a otras"

Esta propuesta se presenta ampliamente difundida y "legitimada" desde los ámbitos académicos y de poder. En principio podríamos hacerle a Klimovsky varias preguntas: ¿qué es la realidad?; ¿a qué se refiere cuando dice valor?; ¿cuándo una teoría es confiable?; ¿cómo y por qué se acepta o rechaza una teoría?; ¿qué tipos de ventajas existirían de una respecto a otra teoría?

Estas nuevas preguntas tampoco resultan originales, pero nos permitirán hacer un recorte epistemológico mediante el cual delimitaremos nuestro escurridizo objeto.

Ya nos anticipa Ricardo Gómez (Gómez: 1995):

"¿Qué diferencia a la ciencia de otros discursos y/o actividades humanas? (...) Tal pregunta supone la posibilidad de demarcar clara y tajantemente a la ciencia: responderla supone la posibilidad de enunciar un criterio de demarcación aceptable que explicita las notas que caracterizan distintivamente a la ciencia y que permiten diferenciarla de aquello de lo que se pretende distinguirla; ello varía según la corriente epistemológica y/o autor".

Aunque creemos que es muy difícil demarcar "clara y tajantemente", nos parece un criterio adecuado el tener en cuenta que las respuestas varían "según la corriente epistemológica y/o los autores". Coincidimos en que el quehacer científico por ser una actividad humana está teñida de subjetividad y responde a diferentes situaciones sociales. Los científicos están inmersos dentro de un sistema que de alguna manera va a condicionar su actividad. No estamos diciendo con esto que lo social determine, sino que existirían ciertos condicionamientos que

ejercen algún tipo de influencia sobre el quehacer; principalmente al tratarse de ciencias sociales. Es interesante ver cómo este problema ha sido tratado por la filosofía, tanto explícitamente como por omisión, lo que constituye –también- tomar una posición.

Recorrer la historia de la filosofía de la ciencia sería un tema de toda una tesis, aquí presentaremos las propuestas más relevantes o significativas. Un recorte muy difundido –y con el cual coincidimos- es la gran división entre la concepción standard de la ciencia y la concepción no standard. Si bien estas dos posturas presentan diferencias internas, no nos detendremos en ellas sino que mostraremos los rasgos sobresalientes de cada una, y los autores principales de cada concepción.

Concepción standard (Neo-positivismo o Neo-empirismo)

Dentro de esta postura podemos mencionar la tesis positivista que propone al conocimiento científico según el modelo de las ciencias fácticas (la Física) como el más elevado, a partir de él se pueden comparar todos los demás. Apuestan a la posibilidad de conocer de manera singularizada, respondiendo a una metodología específica y rigurosa. El Neopositivismo da un paso más y propone la Lógica Simbólica como instrumento de análisis y de expresión del conocimiento organizado; intenta reconstruir el conocimiento por la Lógica. Los neopositivistas distinguieron las ciencias Formales y las Fácticas, y dentro del estudio científico destacaron tres aspectos:

1. Terminológico;
2. Metodológico y
3. Sistemático.

La unidad de la ciencia se presentó como un programa, haciendo una formulación de distinciones fundamentales no por el objeto. En cuanto a los aspectos del conocimiento científico, reconocieron:

1. Los términos de todas las ciencias se pueden reducir a un cierto conjunto base de términos. La unidad de los términos no es más que una larga cadena que puede ir reduciéndose hasta llegar a la última instancia: predicado cosa-observable;
2. Hay un mismo método, estableciéndose en los contextos de descubrimiento y de justificación. El contexto de descubrimiento no es ámbito del conocimiento científico. El siempre es el LÓGICO, pero no deductivo sino inductivo (no en términos de la inferencia tradicional).;
3. La unidad se expresa en las Leyes. Carnap propone las físicas, pero no puede demostrarlo y toda su propuesta queda en un programa y no como cosa realista.

Debe distinguirse: la lógica pura con problemas formales y términos que requieren enunciados de observación;

la lógica aplicada que además de términos formales posee términos empíricos.

La lógica aplicada se propone esclarecer por medio del análisis lógico, el contenido de las proposiciones científicas y el significado de las palabras que

aparecen en ellas. Se intenta separar lo metafísico apartando aquello que esté más allá de la experiencia y mostrando la imposibilidad de toda metafísica. También se esclarecen los conceptos particulares de las distintas ramas de la ciencia por medio del análisis lógico que permite retrotraer a conceptos básicos o radicales que se refieren a los contenidos universales inmediatos. Así, todo concepto de la ciencia encuentra su lugar al ser derivado de otros conceptos, y – en última instancia- a los datos. Se arribaría a una ciencia unificada mediante el análisis lógico; no habría diferentes métodos, ni distintas fuentes de conocimiento; la multiplicidad (aparente) se atribuiría a los diferentes lenguajes en que se representan. Dentro del propio marco teórico se distinguen tipos de ciencias basados en la naturaleza de sus enunciados:

	ANALÍTICOS	SINTÉTICOS	CONTRADICTORIOS
<u>SINTÁCTICO</u>	Consecuencia lógica de cualquier otro enunciado dentro del sistema formal	-NO-	Se puede deducir cualquier otro enunciado en el sistema formal
<u>SEMÁNTICO</u>	Incondicionalmente válido respecto de las reglas del sistema L	NO incondicionalmente válido respecto de las reglas semánticas.	Incondicionalmente inválido.

La lógica de la ciencia se convierte en la sintaxis lógica del lenguaje que se ocupa del análisis de los conceptos y proposiciones.

La semántica lógica estudia la relación entre una expresión lingüística y otros objetos: la significación.

Todo término será científico si es reducible al lenguaje empírico o cosa observable, base común de reducción de todas las ramas de la ciencia. Se usan las sentencias de reducción para establecer el uso de un término con la ayuda de otros. La ciencia unificada necesita un lenguaje unificado con su sintaxis unificada. Esta unicidad constituye un avance científico; encontrar la unidad resultó un punto fundamental del programa.

Si bien el falsacionista Karl Popper fue un crítico de esta concepción standard, no podemos incluirlo dentro de la no-standard, por eso preferimos presentarlo aquí (haciéndonos cargo de dicha inclusión). Para este pensador el progreso científico está entendido como un acercamiento gradual a un conocimiento más exacto. La ciencia se desarrolla mediante la refutación de teorías y al hacerlo el conocimiento científico avanza por la negativa: sabemos con mayor precisión cómo el mundo no es. La eliminación de una gran cantidad de teorías es indudablemente un progreso científico: al acotarse el espectro de posibilidades ganamos en precisión acerca del conocimiento de cómo es la realidad, pues continuamente la acotamos más y más. Estas refutaciones que propone Popper en forma de falsaciones, reconoce las limitaciones de la inducción y la subordinación de las observaciones a una teoría determinada. Le importa proponer hipótesis falsables para solucionar problemas, en la medida en que una hipótesis es refutada se elabora una sustituta

que se pondrá, también, a prueba. Esta nueva hipótesis constituye un progreso respecto de su antecesora. El falsacionista postula que la ciencia es un conjunto de hipótesis de ensayo cuyo propósito es explicar o describir un aspecto del mundo. La ciencia progresa gracias a estos mecanismos de ensayo y error, a las conjeturas y refutaciones. Así, una teoría nunca es verdadera ni definitiva sino que será la mejor disponible hasta que sea refutada y deba adoptarse nuevas hipótesis que expliquen mejor el mundo. Las teorías van siendo cada vez más precisas, hay un progreso continuo, gradual, lineal, unidireccional y rigORIZADO.

Todas las teorías se ponen a prueba; todas las hipótesis teóricas se aceptan o se rechazan en términos empíricos.

Apelamos nuevamente a Gómez: "(...) *hay tres modos dominantes en que Popper habla de progreso científico: como pasaje de explicaciones satisfactorias a explicaciones más satisfactorias aún, como proceso evolutivo cada vez más integrador hacia la verdad, y como un desarrollo en que las teorías posteriores tienen un mayor grado de verosimilitud que las precedentes*". (Gómez. 1995:49)

Esta propuesta analiza el quehacer científico desde una postura "internista". El modo en que avanza o progresa la ciencia es una cuestión intrínseca en ella. Los científicos vinculan teorías con teorías, hipótesis con hipótesis, hipótesis con el mundo. El progreso depende de la consistencia interna de las teorías, de su posibilidad de ser refutadas por los hechos. El científico testea nuevas hipótesis

que le permitan explicar cada vez mejor la realidad. El criterio de aceptación de una nueva teoría dependerá de la posibilidad de falsación de ella. Advertimos que la idea de cambio o dinamismo científico es muy interesante, pero no coincidimos con el criterio utilizado. No haremos aquí una crítica exhaustiva a la propuesta popperiana, en primer término porque se han realizado muchas y muy buenas, por otra parte porque tampoco creemos que sea necesaria a los fines de nuestra tesis.

Asimismo cabe destacarse la propuesta popperiana respecto a las ciencias sociales tal como lo explicita Ricardo Gómez, citando al propio Popper: *“El método de las ciencias sociales, al igual que el de las ciencias de la naturaleza, radica en ensayar posibles soluciones para sus problemas....Se proponen y critican soluciones....Si (un ensayo de solución) es accesible a una crítica objetiva, intentamos refutarlo; porque toda crítica consiste en intentos de refutación”*. (Gómez, 1995:113).

Ahora bien, si una teoría ha de ser falsable y si el progreso es identificado con las posibilidades de falsación, en ciencias sociales ¿es tan así?. De corroborarse una hipótesis, ésta pasaría a formar parte de la metafísica, cosa que Popper se encargó de desvincular de la ciencia; porque como apunta Lakatos: *“El progreso científico consiste en una creciente conciencia de la ignorancia y no en el crecimiento del conocimiento; se aprende sin llegar nunca a conocer”*. (Lakatos, 1998: 201).

El principio de racionalidad también debería ser falsable, de no serlo sería un principio metafísico. Principalmente es este dilema el que nos impide estudiar la investigación y el progreso en ciencias sociales desde la perspectiva standard.

Nuevamente coincidimos con Gómez: *“La carencia de respuestas convincentes a tal pregunta implica que hay también serias dificultades para establecer cómo han de hacerse modificaciones progresivas a una teoría que hace uso del mismo. En consecuencia, la aplicación de la concepción popperiana del progreso científico en ciencias sociales, entra también en crisis”*. (Gómez, 1995:118)

Si bien le reconocemos a esta posición un importante aporte a la filosofía de la ciencia, advertimos que las ciencias llamadas sociales son poco tenidas en cuenta. Los ejemplos que utilizan para las argumentaciones son casi exclusivamente de las llamadas “formales”. Advertimos que una disciplina como la que nos ocupa en la presente tesis, no registra “progresos” en los términos que esta concepción los concibe; a pesar de lo cual podemos registrar ciertos avances que casi nada tienen que ver con la posibilidad de falsear hipótesis, ni con un cambio revolucionario de paradigma.

Concepción no standard

Tomaremos nuevamente el criterio de progreso científico para ver cómo esta postura delimita el quehacer científico.

Un representante es Kuhn, que aunque le reconocemos diferentes etapas, mostraremos las características fundamentales de su propuesta acerca de la ciencia.

En Kuhn el progreso científico es concebido de manera muy distinta de la que veníamos viendo, a partir de su concepto de **Paradigma**. Sostiene que el paradigma estructura un campo sumamente inmune a la falsación y que sólo puede ser sustituido por un nuevo paradigma. Una vez que un paradigma se establece y que se forma en su derredor un campo científico llegamos a un período en que él denomina Ciencia Normal. En este período los científicos se dedican a la solución de enigmas dentro del propio paradigma, el cual no es cuestionado; dentro de él el progreso es acumulativo. Cuando se produce un cambio de paradigma (**Revolución**), la situación cambia radicalmente, ya que no hay progreso acumulativo. La Revolución científica es un proceso complejo:

Período de crisis:

- 1- Presencia de anomalías que el paradigma no puede resolver sino que violan las expectativas dentro de él.
- 2- La anomalías generan inseguridad profesional.
- 3- Presencia de más de un paradigma

Inscribirse en un paradigma parece un acto de conversión. Hay progreso a pesar de la inconmesurabilidad de los paradigmas, pero no hacia la verdad: progreso cognitivo (capacidad de los paradigmas para resolver enigmas), más

discriminación, se da un proceso de especialización (semejante a un árbol y sus ramas); se da más exactitud, sobredimensionándose la presencia del progreso.

Kuhn cree en el progreso científico en el sentido de que cada nuevo paradigma es un instrumento mejor para descubrir y resolver enigmas, pero no considera que constituya una representación mejor de lo que en realidad es la naturaleza. Considera que no hay progreso hacia la verdad entendida como "lo que realmente es". Es decir que Kuhn no acepta que las teorías se correspondan con mayor exactitud y nitidez a la estructura de lo real sino que los paradigmas se sustituyen por otros "mejores", entendiendo por "mejores" los que tienen mayor eficacia en la resolución de problemas teóricos y prácticos. En esto consistiría el progreso científico, el cual es un progreso relativo: en resolución de enigmas no en acercamiento a la verdad.

¿Cómo acepta una comunidad científica el cambio de paradigma? Kuhn desatiende las vinculaciones entre esta comunidad y la comunidad global. Advertimos que los científicos forman parte de un contexto social que en muchos casos condiciona la elección de uno u otro paradigma. Asimismo, delimitar claramente los períodos normales y de crisis no resulta una tarea sencilla pues la convivencia de diferentes paradigmas en una actividad científica parece ser la constante si se estudia la historia de la ciencia. ¿El paradigma alternativo o revolucionario viene de dentro o de fuera del paradigma hegemónico?

Nos parece oportuno citar las consideraciones de Lakatos: *"(...)si Kuhn tiene razón, entonces no existe demarcación entre progreso científico y decadencia intelectual: no existe un criterio objetivo de honestidad. (...) Kuhn se equivoca al pensar que las revoluciones científicas son un cambio repentino e irracional de punto de vista."* (Lakatos,1998:13).

Entonces ¿qué nos queda para delimitar el quehacer científico?. Dentro de la concepción no-standard podemos consignar algunas otras reflexiones.

Larry Laudan (Laudan:1981) pretende presentar una nueva teoría de la racionalidad científica, que busca ser más completa que las anteriores de racionalidad (que usualmente no discuten cómo decidir racionalmente entre fines y objetivos de la actividad científica). ¿Cómo hacerlo?. Laudan propone un modelo acerca de cómo discutir la racionalidad de los fines. La línea que presenta es la de una **epistemología normativa naturalista**. Asimismo Laudan satisface otras de las cuestiones de la filosofía no-standard de la ciencia al sostener la necesidad de un **cambio en la unidad de análisis** para proponer una epistemología defendible. Laudan habla de **tradiciones científicas**. Una tradición científica está constituida por dos tipos de compromisos: **compromiso óptico**, referido a cuáles han de ser aquellos entes o hechos que hemos de considerar como lo que se ha de estudiar (en cuanto se cambia de compromiso óptico, se cambia de tradición científica); **compromiso epistémico/metodológico**, compromiso acerca de qué valores

epistémicos se han de sobredimensionar y qué pautas metodológicas se han de aceptar. Laudan no defiende la tesis de que hay un solo método: al cambiar de tradición en tradición cambian, asimismo, las pautas metodológicas, pero se opone al " Todo vale" de Fayerabend; sólo valen lo que los compromisos le permiten aceptar. La tradición Newtoniana se diferencia también por pautas metodológicas diferentes a la tradición Darwiniana. Por otra parte Laudan distingue entre una mayor cantidad de contextos. Dice que en toda la literatura standard de la Filosofía de la Ciencia hay dos rasgos comunes:

1- un contexto cognoscitivamente legitimado en el cual cada teoría puede ser valorada,

2- ellas (las teorías) asumen que en este contexto tiene que ver con determinaciones de teorías científicas.

Ambos rasgos necesitan ser abandonados: el primero por ser falso; el segundo porque es muy limitado.

Laudan argumenta que en un cuidadoso examen de la práctica científica revela que hay generalmente dos diferentes contextos entre los cuales las teorías o las tradiciones científicas son evaluadas. Sugiere que entre cada uno de estos contextos de investigación se elevan las credenciales cognitivas de una teoría, y que en muchas prácticas científicas aparentemente irracionales - si insistimos en un solo contexto de análisis- pueden ser percibidas como altamente racionales si tomamos en consideración estos dos contextos:

CONTEXTO DE ACEPTACIÓN: comenzando por el más familiar de los dos, está claro que los científicos siempre eligen aceptar una entre un grupo de teorías y

tradiciones científicas. Particularmente en casos donde ciertos experimentos o acciones prácticas son contempladas, ésta es la modalidad operativa. Cuando, por ejemplo, una investigación inmunológica debe prescribir medicaciones para los voluntarios en un experimento, cuando un físico debe decidir qué instrumento de medición usar para estudiar un problema, cuando un químico busca sintetizar un compuesto con ciertas propiedades, en todos estos casos el científico debe convencerse para la aceptación de un grupo de teorías y tradiciones de investigaciones y el rechazo de otras. ¿Cómo se toma una coherente decisión? Hay un amplio margen de posibles respuestas: los inductivistas dirían “elegid la teoría con el más alta nivel de confirmación” o “escoged la teoría del mayor grado de utilidad”; los falsacionistas –si acaso dan algún consejo- dirán “elegid la teoría con el mayor grado de falsabilidad”. Aún otros, como Kuhn, insistirían en que no es posible hacer distinción racional alguna. Ninguna de estas respuestas es satisfactoria. La respuesta de Laudan a la cuestión es **“elegid la teoría o la tradición de investigación con el más alto porcentaje de solución de problemas”**. Desde esta perspectiva, la racionalidad para aceptar o rechazar cualquier teoría está basada fundamentalmente en la idea de cómo se soluciona el problema del progreso científico. La elección de una tradición por sobre sus rivales es una elección progresiva (y por lo tanto racional) por la tradición que resuelva mejor los problemas. Este camino de valoración de las tradiciones de investigación tiene tres distintas ventajas sobre los modelos previos de evaluación:

- 1- Es posible de trabajar -a diferencia de inductivistas y falsacionistas- las medidas de evaluación básica que parecen, al menos en principio, presentar menos dificultades;
- 2- Ofrece simultáneamente una gran aceptación racional del progreso científico, el cual muestra a los dos estar unidos en maneras no explicadas por los modelos previos;
- 3- Está cerca de ser ampliamente aplicado a la actual Historia de la Ciencia más que los modelos alternativos.

CONTEXTO DE PROSECUCIÓN: Lo constituyen todas aquellas actividades que establecemos con una tradición, cuando una tradición es merecedora de ser continuada, cuando luce como promisoría. La prosecución no significa la adecuación de una teoría ni cuánto progreso ella implique: sino que está en relación con **la tasa de progreso** (= ritmo de progreso). La relación entre cantidad de progreso y el tiempo en que este progreso se produce. La ciencia es racional y lo es por el modo en que progresa; la ciencia dispone de modos de alcanzar su objetivo: **tratar de incrementar la capacidad de resolver problemas**. No hay acercamiento (o convergencia) hacia la verdad, pero sí hacia una teoría más y más eficiente en la resolución de problemas. En este contexto es donde Laudan reconoce la racionalidad acerca de continuar con una teoría dentro de una tradición. Entonces la racionalidad será parasitaria del progreso, pero no hay pautas universales de racionalidad. Para cambiar de tradición los científicos deciden en función de la progresividad, será mejor aquella teoría capaz de resolver más efectivamente los problemas; según Laudan, al decidir por una teoría

más efectiva se estará decidiendo racionalmente. Es evidente que este concepto de cambio racional tampoco es demasiado "claro y tajante" como desea Gómez.

Por último mostraremos algunas consideraciones acerca de la epistemología de Feyerabend (Feyerabend, 1975), pues se presenta como una propuesta diferente dentro de la concepción no standard. Nos anticipa: *"La ciencia es sólo una de las muchas ideologías que impulsan a la sociedad y debe ser tratada como tal"* (Feyerabend, 1975: 305). Su principal tesis la constituye el **Anarquismo metodológico** que consiste en negar la posibilidad de ceñir los procedimientos de la ciencia a un molde conceptual preciso y definido, expresado en la consigna **Todo Vale**, Feyerabend propone que las teorías y los cuerpos de conocimiento son nada más que expresiones de una de las tantas comunidades presentes en la sociedad, la comunidad científica. Enfatiza que ésta es "una más" y que los aspectos negativos de la práctica científica provienen del status equivocado que la sociedad le otorga a la ciencia. La concepción científica es una de las tantas concepciones del mundo, es una línea de partida, una posición ante el mundo que obliga a determinados compromisos. De acuerdo al anarquismo epistemológico deberíamos ser pluralistas y aceptar respetuosamente las opiniones de otras comunidades no científicas. Para Feyerabend los científicos no deberían ocupar en la sociedad un lugar más importante que los magos, sacerdotes o astrólogos. Sostiene que la ciencia ha sido utilizada prioritariamente para la guerra y la

coerción social. En una sociedad libre se pondría coto a la investigación y se distribuirían los recursos nacionales para que magos, mentalistas, etc., también pudiesen desarrollar su concepción de mundo. Acepta que el progreso científico está ligado a la aparición de teorías. Propone que frente a una nueva teoría lo que se debe hacer es enumerar todas las teorías alternativas que pudieran explicar los mismos fenómenos y ponerlas a prueba en competencia: subsistirá la que ofrece las mejores explicaciones, predicciones y las que son más eficaces en sentido práctico.

Feyerabend llega al anarquismo epistemológico, donde no reconoce un conjunto fijo de reglas, argumentando en tres aspectos:

- 1- Histórico: el método científico depende de la época y el contexto;
- 2- Prospectivo: el ideal del ser humano es el antidogmatismo;
- 3- Epistemológico: el conocimiento científico no se cierra en él mismo.

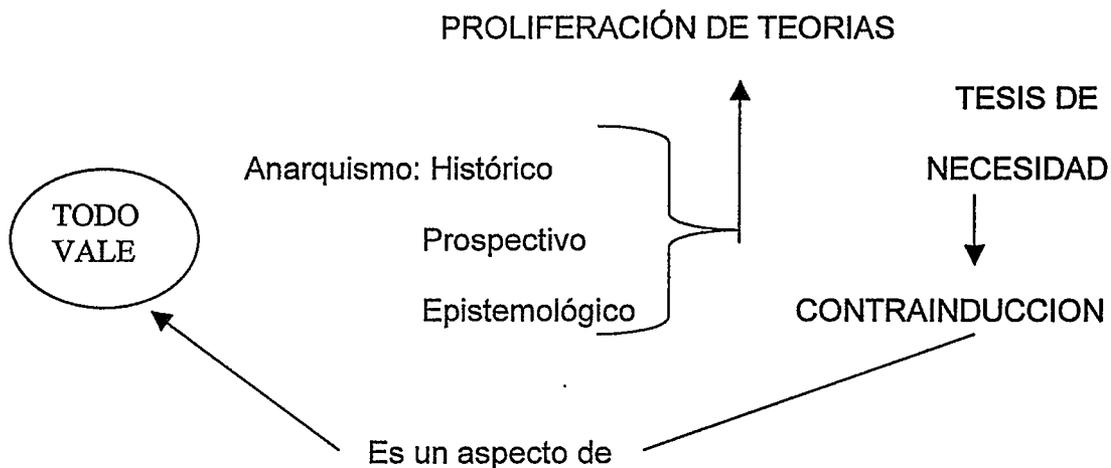
Debe tenerse en cuenta lo epistemológico y lo extra-epistemológico.

Su principal tesis es la proliferación de teorías como un pluralismo teórico. En cada corte transversal del desarrollo científico, la unidad de análisis no es una teoría sino un conjunto de teorías que necesariamente se enfrentan hasta el límite de las contradicciones entre sí. No hay proliferación de teorías consistentes, no de múltiples puntos de vista sobre una misma cosa, sino puntos de vista que se enfrentan fuertemente siempre sobre distintas cosas. Cuanto mayor proliferación hay, mayor defensa del empirismo. Se impone como tesis de necesidad la CONTRAINDUCCION, la cual no niega la inducción científica, sino que propone

inferencias conrainductivas además de las inductivas. Reconoce que la hipótesis conrainductiva más fuerte de la historia fue el movimiento terrestre. Cuando se veía que lo otro era lo que se movía. En determinados momentos es necesario que se propongan hipótesis en contra de los hechos empíricos, así pueden entenderse las revoluciones. La conrainducción es un aspecto del Todo Vale.

Si bien es muy interesante esta propuesta, se nos presenta demasiado abierta lo que impide realizar el recorte "tajante y claramente". El quehacer científico se desvanece y confunde. Podríamos acordar con Fayerabend acerca de la extremada jerarquización social que ostenta la ciencia, pero sería una discusión que escaparía a los fines de esta tesis.

Resumiendo esta propuesta podemos graficar de la siguiente manera:



Después de una breve recorrida por los principales pensamientos acerca de la Ciencia, para nuestra tesis propondremos un marco epistemológico que nos permita entender algunas características de la folklorística en tanto ciencia progresiva.

Nuevamente citando a Gómez, creemos que: *“No hay filosofía valorativamente neutra. (...)... toda concepción filosófica presupone una determinada variedad de valores y, usualmente, defiende o ataca también un sistema de valores”* (Gómez: 1995; 9).

Así, pensamos que Lakatos aporta algunos conceptos que resultan muy interesantes teniendo en cuenta la propuesta original de nuestro trabajo. En realidad coincidimos con Lakatos respecto a la posibilidad de un Programa de Investigación Científica que – según él - *“resolverían los problemas que ni Popper ni Kuhn consiguieron solucionar”* (Lakatos: 1998; 13). Pensamos que tanto la posición standard como la no standard no pudieron solucionar el problema del quehacer y del progreso científico. Cabe señalar que Popper intenta delimitar la actividad científica a través de la posibilidad de falsación de una teoría; mientras Kuhn proponía los cambios en función de las revoluciones científicas.

“La historia de la ciencia refuta tanto a Popper como a Kuhn; cuando son examinados de cerca, resulta que tanto los experimentos cruciales

popperianos como las revoluciones de Kuhn son mitos; lo que sucede normalmente es que los programas de investigación progresivos sustituyen a los regresivos” (Lakatos: 1998; 16)

Para Lakatos el Programa de Investigación Científica consiste en reglas metodológicas: *“algunas nos dicen las rutas de investigación que deben ser evitadas (heurística negativa), y otras, los caminos que deben seguirse (heurística positiva)”* (Lakatos: 1998). Su propuesta es una estructura de reglas de guía a la futura investigación tanto de modo positivo como negativo.

La heurística negativa: el “núcleo firme” del programa: conlleva la estipulación de que no se pueden rechazar ni modificar los supuestos básicos subyacentes al programa; su Núcleo Firme ; el que está protegido de la falsación por un Cinturón Protector de hipótesis auxiliares, condiciones iniciales, etc. El NF no puede modificarse, debe permanecer intacto. Los científicos deciden aceptarlo; el NF se vuelve infalsable por decisión metodológica de sus protagonistas. Toma la forma de hipótesis teóricas muy generales que son la base del programa.

“La idea de una “heurística negativa” de un programa de investigación científica racionaliza en gran medida el convencionalismo clásico. Racionalmente es posible decidir que no se permitirá que las “refutaciones” transmitan falsedad al núcleo firme mientras aumente el contenido empírico corroborado del cinturón protector.(...) para

nosotros (esta razón) es fundamentalmente lógica y empírica”
(Lakatos: 1998)

La heurística positiva: la construcción del “cinturón protector” y la autonomía relativa de la ciencia teórica: son las líneas maestras que indican cómo se puede desarrollar el programa de investigación. Indica qué se debe hacer de modo que el NF sea capaz de explicar y predecir fenómenos reales.

“(…) la heurística positiva consiste en un conjunto, parcialmente estructurado, de sugerencias o pistas sobre cómo cambiar y desarrollar las “versiones refutables” del programa de investigación, sobre cómo modificar el cinturón protector “refutable”. La heurística positiva impide que el científico se pierda en el océano de anomalías. La heurística positiva establece un programa que enumera una secuencia de modelos crecientemente complicados simuladores de la realidad: la atención del científico se concentra en la construcción de sus modelos según las instrucciones establecidas en la parte positiva del programa”(Lakatos: 1998)

Para Lakatos el Programa de Investigación Científica (PIC) debe poseer un grado de coherencia que conlleve a la elaboración de un programa definido para la investigación futura; debe conducir al descubrimiento de nuevos fenómenos al menos de vez en cuando: así se lo puede considerar científico. El trabajo científico supone una expansión y modificación del CP, añadiendo o articulando nuevas hipótesis (siempre y cuando no sean Ad Hoc). Nunca las maniobras deben ir

contra el NF. Cuando el método es incapaz de detectar el problema se produce una caos ametódico. La estructura de la ciencia mantiene el orden gracias al NF y a la heurística positiva.

Para terminar de presentar la propuesta lakatosiana que hemos adoptado como sustento para nuestro trabajo, queremos resaltar que Lakatos evalúa un Programa de Investigación Científica –aún cuando éste haya sido eliminado- por el poder heurístico que ostenta. Lo importante es ver cuántos hechos pudieron explicar y predecir. La selección racional del problema que abordarán los científicos, se determina por la heurística positiva del programa. En Lakatos lo que constituye el fundamento del programa “*son las predicciones dramáticas, inesperadas, grandiosas*”, ellas servirán para considerar a los hechos, dando las pautas para ver su grado de progresividad o regresión. Así, una revolución científica consistirá en la elección que hace el científico entre dos programas rivales, donde uno será progresivo y otro regresivo.

Siendo así aún nos quedan las preguntas iniciales: ¿qué diferencia la ciencia de la pseudociencia? ¿cómo se establecen los límites entre ciencia y pseudociencia? ¿hay progreso científico? ¿cómo progresa una ciencia? ¿la ciencia es un problema sólo de científicos?

Dirá Lakatos: “ *El problema de demarcación entre ciencia y pseudociencia también tiene serias implicancias para la institucionalización de la crítica*” . El

quehacer científico está inserto en un contexto social del cual es – simultáneamente- emergente. Este contexto condiciona, en mayor o menor medida, dicho quehacer. No podemos olvidarnos de un caso paradigmático: Galileo debió afrontar serias dificultades extra-científicas; su propuesta fue condenada *“por la Iglesia Católica en 1616 porque supuestamente era pseudocientífica”*. (Lakatos: 1998). Los estudios de Galileo iban en contra de los principios dogmático del poder hegemónico de la institución religiosa. Pero no sólo se condenó la propuesta teórica, sino que el propio científico fue excomulgado (mayor castigo terrenal para un cristiano) durante casi trescientos años. Nos preguntamos- al igual que Lakatos- ¿cómo se decide entre lo científico y lo pseudocientífico? ¿qué diferencia el progreso científico de la degeneración intelectual? ¿cómo se deciden los límites? ¿es una decisión sólo intrínseca o depende de cuestiones externas al propio quehacer? ¿cuál es el criterio de demarcación?. Según Lakatos *“Las instituciones liberales de Occidente (...) ejercitan el derecho a negar la libertad de expresión cuando algo es considerado pseudocientífico”* (Lakatos: 1998). Ahora bien, ¿quién tiene el poder de decisión para esclarecer los límites? ¿cómo se fundamentan los juicios evaluativos?.” *Por ello- dirá Lakatos, y coincidimos con él- el problema de la demarcación entre ciencia y pseudociencia no es un pseudoproblema para los filósofos de salón, sino que tiene serias implicaciones éticas y políticas”* (Lakatos: 1998)

Y es desde aquí, desde nos posicionamos por considerar que un Programa de Investigación Científica recorta un campo intelectual no-independiente de las

relaciones de poder e ideológicas; si bien reconocemos que existen condiciones específicas aceptadas universalmente que permiten realizar una evaluación, pero éstas no serán las únicas que la posibiliten.

Por lo que venimos exponiendo es que hemos adoptado esta propuesta lakatosiana a partir de la cual iremos analizando la folklorística. Nos interesó especialmente el planteo por el cual se tienen en cuenta las relaciones contextuales en el quehacer de la ciencia.

CAPÍTULO 2

2. TEORIAS DEL FOLKLORE

En este apartado presentaremos a los tres teóricos seleccionados con una breve exposición de sus trayectorias académicas. Asimismo, destacaremos las respectivas propuestas teóricas haciendo una síntesis de ellas. Hemos tomado de cada autor el escrito teórico considerado fundacional de sus planteos, aunque veremos en el desarrollo de nuestra tesis que éstos serán reconsiderados y ampliados por otros textos de los mismos autores.

Nos pareció oportuno comenzar exponiendo las propuestas fundamentales por cuanto nos permitirán tener una lectura generalizadora de cada uno de ellos. A medida en que vayamos ahondando en las teorías veremos la trayectoria que han seguido según la propia propuesta de estos estudiosos.

El orden de presentación es arbitrario y no responde a ningún criterio de evaluación ni cronológico. Comenzaremos con CORTAZAR, Raúl Augusto; seguidamente BLACHE, Martha y MAGARIÑOS de MORENTÍN, Juan Ángel; por último DANNEMANN, Manuel.

Es necesario, aquí, realizar una breve contextualización de los autores que hemos seleccionado lo que nos posibilitará una lectura interpretativa más adecuada, atendiendo a la situación histórica, política, social y profesional al momento de producción de los escritos. En el caso de Raúl Augusto Cortazar hemos tomado su último trabajo publicado post-mortem en el año

1975, por considerarlo el que daba cuenta más acabadamente de su propuesta teórica. Asimismo –tal como se verá en el desarrollo del presente trabajo- se consultaron otros trabajos en un intento por seguir su línea de pensamiento. Cabe señalar que Cortazar era Licenciado en Letras, Abogado (nunca ejerció esta profesión), Bibliotecario y se Doctoró en Filosofía y Letras. Estuvo permanentemente en contacto y vinculación con los principales centros internacionales de estudios folklóricos. Fue tal su apasionamiento por este ámbito del saber que creó la Licenciatura en Folklore en la Universidad de Buenos Aires (U.B.A), teniendo a su cargo el dictado de cursos y seminarios en esta carrera. Su labor teórica tuvo sus bases en la comprobación empírica a través de la investigación de campo. La época de producción que estudiaremos abarca desde 1954, fecha de publicación de su obra "Qué es el folklore" hasta 1975.

En cuanto a Martha Blache, ostenta el título de Licenciada en Folklore y el Doctorado en Filosofía. Es la única de los teóricos seleccionados que está en su especialidad disciplinar. Al igual que lo estuvo Cortazar, Martha Blache mantiene permanente comunicación con los estudiosos de los centros internacionales más importantes en la actualidad dedicados a las cuestiones folklóricas. Asimismo ha conformado y dirigido equipos de investigación. Tiene a su cargo la dirección de la Revista de Investigaciones Folklóricas (R.I.F) a través de la cual se evidencian tanto la fluida comunicación de que hablábamos, como así también la producción de los investigadores que trabajan con Blache.

Juan Angel Magariños de Morentín, es Licenciado en Derecho. Este intelectual inquieto se dedica a la Semiótica, siendo considerado actualmente uno de los más importantes representantes de la especialidad. Alrededor de Magariños de Morentín se conformó un grupo de análisis , estudio y discusión a través de Internet, lo que da cuenta de su permanente "conexión" (Así como estuvo comunicado en su momento Cortazar). Desde esta especialidad disciplinar realiza los aportes teóricos en conjunto con Martha Blache, con quien comparte la dirección de grupos de investigación. La producción teórica, las propuestas metodológicas de este autor, le imprimieron a la folklorística en la Argentina, un impulso fundamental.

De Blache y Magariños de Morentín, hemos seleccionado como escrito de base a uno correspondiente al año 1992, y nos hemos remontado a 1980. Creo interesante destacar que ambos artículos llevan el mismo nombre, el de 1992 tiene el agregado "12 años después", asimismo se diferencian en el orden de la presentación de los autores. En el de 1980 está primero Blache y en el de 1992 Magariños de Morentín. Como la producción de estos teóricos es muy prolífera y –mediante la R.I.F- de fácil acceso, hemos consultado otros escritos con lo que el período que se analizará será desde 1980 hasta nuestros días.

Manuel Dannemann es Doctor en Filosofía y se desempeña como profesor en la Universidad de Chile. Se ha dedicado a la investigación de las manifestaciones folklóricas en su país. Mantiene permanente comunicación con los centros académicos más importantes. En la Argentina ha dictado

seminarios y cursos, ha participado de congresos y jornadas y es un permanente colaborador en la Revista de Investigaciones Folklóricas .

Decíamos al comenzar la presentación de los autores que nos interesaba contextualizarlos para realizar una más adecuada interpretación de sus escritos, pues pensamos que cada uno de ellos responde a una determinada situación política, social, disciplinar. Debe destacarse principalmente la diferencia temporal: el último artículo de Cortazar es publicado en 1975, mientras que este mismo año es el primero que seleccionamos de Dannemann, al tiempo que de Blache y Magariños de Morentín tomamos un artículo de 1992 que es una reelaboración crítica a otro publicado en 1980. Todos los artículos seleccionados fueron considerados como los fundamentales dentro de cada propuesta:

CORTAZAR: Los fenómenos folklóricos y su contexto humano y cultural

Concepción funcional y dinámica. En **Teorías del Folklore en América Latina** (1975: 45-85)

MAGARIÑOS de MORENTÍN Y BLACHE: "Enunciados fundamentales

tentativos para la definición del concepto de Folklore": 12 años después. En **Revista de Investigaciones Folklóricas N° 7** (1992: 29-34)

DANNEMANN: TEORÍA FOLKLÓRICA. Planteamientos Críticos y

Proposiciones Básicas. En **Teorías del Folklore en América Latina** (1975:11-43)

RAUL AUGUSTO CORTAZAR

LUGAR Y FECHA DE NACIMIENTO

Nació en Salta (capital) el 17 de junio de 1910. Murió en Buenos Aires el 16 de septiembre de 1974.

Radicado en Buenos Aires desde pequeño, realizó allí todos sus estudios. Cursó el bachillerato en el Colegio Nacional de Buenos Aires, en el cual, a los 16 años, obtiene su primer cargo: el de celador. Inicia así sus actividades en la Universidad de Buenos Aires, a la que sirvió en buena parte honorariamente, hasta pocos meses antes de su muerte, con un lapso de alejamiento de seis años (1961-67)

TITULOS UNIVERSITARIOS

- Profesor en Letras (Facultad de Filosofía y Letras, U.B.A.) 1934
- Abogado (Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, U.B.A.) 1938
- Bibliotecario (Facultad de Filosofía y Letras, U.B.A.) 1940
- Doctor en Filosofía y Letras (Facultad de Filosofía y Letras, U.B.A.) 1954

ACTIVIDADES

Sus principales actividades se vinculan con el estudio, la investigación y la enseñanza del Folklore y la Literatura argentina, y con la labor bibliográfica, pues no ha ejercido su profesión de Abogado. Numerosos libros y más de un centenar de artículos reflejan esta orientación.

Creó la Licenciatura en Folklore, donde dictó los cursos de Introducción al Folklore y Seminarios de la especialidad.

Dirigió el Centro de Estudios Folklóricos de la Universidad Católica Argentina.

Dirigió el Fondo Nacional de las Artes desde su creación (1958) hasta que renuncia (1974). Allí, entre otras actividades, fue:

- Presidente de la Comisión de Expresiones Folklóricas

- Miembro de la Comisión de Promoción artística en el Interior
- Director honorario del Instituto de Folklore
- Director de la serie "Folklore musical y Música folklórica"

Concurrió invitado y con presentación de trabajos a congresos nacionales e internacionales:

- Asamblea de bibliotecarios de América. Washington, EUA. 1947
- Congreso internacional de Folklore. Buenos Aires. 1960
- Congreso internacional de Etnografía. Santo Tirso. Portugal. 1963
- Congreso de la comunidad cultural latinoamericana. Arica. Chile. 1966
- Simposio interamericano de Folklore. Los Angeles. EUA. 1967
- Congreso internacional de Folklore. Guararé. Panamá. 1973
- IX International Congress of Anthropological and Ethnological Sciences. Chicago. EUA. 1973
- XLI Congreso Internacional de Americanistas. México. 1974. (No pudo concurrir por motivos de salud pero envió el trabajo)

Dictó cursos en Universidades de Chile, Brasil, Bolivia. Y en las nacionales de Rosario, el Litoral, Cuyo, Tucumán del Sur, Mar del Plata.

Asimismo dio cursillos, conferencias, audiciones radiofónicas.

RAUL AUGUSTO CORTAZAR

Tal como lo adelantáramos, hemos tomado de este autor un artículo publicado post-mortem en el año 1975 incluido en Teorías del Folklore en América Latina y cuyo título es *“Los fenómenos folklóricos y su contexto humano y cultural. Concepción funcional y dinámica”*. En este escrito Cortazar propone una *“revisión de mis propios enfoques, criterios e interpretaciones en el campo de la teoría y del método”* (Cortazar. 1975: 47), y agrega que *“se aproxima (...) a una síntesis repensada”* (O. Cit. : 48).

En un discurso articulado con profusión de títulos y subtítulos, Cortazar expone su propuesta. Así, comienza con la definición de Fenómenos Folklóricos (respetamos las mayúsculas del autor), los cuales son abordados como fenómenos culturales con rasgos distintivos. Sin llegar a definirlos adecuadamente en este apartado, delimita al fenómeno como el resultado de un proceso cultural *“nada es folklore por fatalidad de su esencia (...) llega a serlo a través de un proceso cultural”* y los reconoce localizados geográficamente *“se desarrollan característicamente en lugares casi aislados, remotos, rústicos”* (O.Cit. :49). Asimismo reconoce que puede darse en los suburbios y en el propio centro de la ciudad, pero advirtiendo que sólo cumpliendo ciertas condiciones. Referido a este tema, Cortazar se valdrá más adelante de los deslindes conceptuales donde explicita sus conceptos de TRANSPLANTE, TRANSCULTURACIÓN y PROYECCIÓN diferenciándolos de lo folklórico propiamente dicho.

Postula la existencia de una sociedad especial donde se dan estos fenómenos: la SOCIEDAD FOLK, la cual además de estar aislada –como dijimos anteriormente–,

recibe aportes de una *"tradición cultural superior"* (O. Cit. : 50). Esta peculiaridad se presenta como distintivamente cortazariana; veremos más adelante cómo funciona esta propuesta al establecer la comparación con las otras teorías que hemos seleccionados en nuestro corpus. Podemos adelantar que este recorte de Sociedad Folk homologándola a lo rural le imprimirá algunas limitaciones, al tiempo que dan cuenta de una postura epistemológica. Así, llega a definirla:

"núcleo de población cuyos miembros están organizadamente unidos entre sí, compartiendo recursos técnicos aptos para la satisfacción de necesidades básicas, conviven próxima y duraderamente (...) viven en un determinado ámbito geográfico (...) logran una distintiva individualidad como grupo" (56)

Dedica un apartado cuyo título es RASGOS CARACTERIZADORES, los cuales enumera y luego va explicando. Propone como caracterización de lo folklórico: Popular, Colectivo, Tradicional, Oral, Anónimo, Empírico, Funcional, Regional. En este punto es interesante detenernos pues Cortazar tiene una muy peculiar visión de lo POPULAR: *el término **popular** debe entenderse como lo propio del **pueblo**, en sentido estricto de aquella sociedad **folk**"* (53)

Nos parece oportuno citar lo que dice Martha Blache al referirse a esta caracterización cortazariana de lo popular:

"implica(n) a grupos de campesinos como sinónimo de hombre analfabeto, aferrado a tradiciones ancestrales, supersticioso y sin acceso a la tecnología moderna" (Blache. 1985: 25).

Así es cómo la propuesta de Cortazar, según Blache *"centra(n) su atención en grupos marginados"* (Blache. 1985: 25). Esta definición lo lleva a Cortazar a definir y diferenciar las comunidades folk y las no-folk partiendo de una división apriorística basada –principalmente- en la ruralidad y la marginación.

Asimismo, en el artículo de Blache que venimos citando, queda reflejada la postura de Manuel Dannemann *"un folklorista chileno (...) sustenta una posición distinta en cuanto a delimitar lo fólklórico a un nivel social y dice a este respecto: (cita a Dannemann) 'basta observar la realidad cotidiana para rechazar este prejuicio divisionista, que pretende la existencia de personas folklóricas y personas no-folklóricas'"* (O.Cit.: 24).

Cortazar aclara que sus conceptualizaciones son fruto de las investigaciones que ha llevado a cabo y que *"se apoyan sobre la base de una objetiva consideración científica de la realidad"* (Cortazar. 1975: 59). Y agrega: *"son consecuencia práctica del estudio previo de la realidad (...) con espíritu científico, vale decir objetivo y desprovisto de prejuicios"* (Cortazar. 1975: 70) Así, el grupo folk lo define como reducido, homogéneo, con predominio de lo telúrico y lo tradicional, con una educación por imitación. Este "pueblo" donde va a estudiar Cortazar tiene una *"vida colectiva perfectamente diferenciable y casi siempre pintoresca y grata"* (Cortazar. 1975:53).

Para Cortazar existe un ambiente folk predeterminado. Retomaremos este tema, pues creemos que constituye uno de los puntos fundamentales para entender esta

propuesta, por el momento baste como presentación dentro de la teoría cortazariana.

Otro de los rasgos que resulta interesante estudiar es la tradicionalidad. Cortazar propone una transmisión tradicional del fenómeno folk en tanto que se pasa el saber en forma generacional. Es decir, de padres a hijos. Pensamos que si bien esta puede ser una manera de retransmisión de un conocimiento, ¿qué ocurre – por ejemplo- cuándo un niño enseña un juego a otro niño?, o ¿cuándo dos señores se pasan una receta de cocina o terapéutica?. Cortazar sólo concibe la tradición homologándola a lo generacional “es esa *herencia integradora y vertebral de una generación a otra*” (Cortazar. 1975: 67). Este rasgo también constituye otro punto destacado en la propuesta cortazariana, principalmente teniendo en cuenta a los otros teóricos que en la presente tesis estudiaremos.

En el artículo de Cortazar que venimos exponiendo enuncia los ocho rasgos caracterizadores que hemos señalado precedentemente, pero se desprenden de su discurso otros dos: **vigencia colectiva** y lo **no-institucional**. En cuanto al primero, considera que el fenómeno debe estar en uso, aceptado colectivamente e incorporado en la actualidad a la vida común. Pudimos comprobar que esta caracterización viene siendo propuesta por Cortazar –al menos- desde 1954: “*uno de los rasgos es la necesaria vigencia actual, en los medios populares*” (Cortazar. 1954: 12). De no darse esta vigencia estaríamos frente a otro tipo de

manifestación para lo cual hace los deslindes conceptuales de Transplante, Transculturación y Proyección mencionados anteriormente.

Acerca de lo no-institucional, es necesario que volvamos nuevamente a su trabajo del año 1954, allí Cortazar expone largamente sobre este tema con el subtítulo: a)Lo institucionalizado oficial. (Cortazar. 1954: 21). Reconoce que hay condicionamientos oficiales (organización jurídica, por ejemplo) que rigen la vida de una comunidad. Estas regulaciones institucionales *"no son creación, selección, asimilación espontánea, empírica y tradicional del pueblo, sino ineludibles imposiciones oficiales. Y como bien se ha dicho el folklore es lo no oficial"* (Cortazar. 1954: 22). También este tema será retomado cuando veamos las diferencias y similitudes entre las teorías seleccionadas.

En cuanto a su método de investigación propone el INTEGRAL, donde el investigador documentará TODO lo que manifieste en la sociedad folk que previamente ha seleccionado. *"El objetivo que se persigue es documentar en su propio medio, con todo rigor científico exigible, los fenómenos folklóricos"* (Cortazar. 1975: 71) En cierto sentido –y más allá de las críticas al recorte apriorístico de la sociedad folk- la postura cortazariana propone lo que hoy llamaríamos una contextualización del acontecimiento.

El discurso de Cortazar es prolijo y mantiene una coherencia que permite ir realizando el recorte del objeto. Esta particularidad da cuenta de un pensamiento amplio, donde el teórico no quiso dejar ningún vacío. Podemos coincidir o disentir con Cortazar, pero debemos admitir que su trabajo teórico en el período estudiado

(1954-1975) consiste en una permanente elaboración crítica. Es profuso en ejemplos y la reiteración y reformulación posibilitan la interpretación.

El escrito se cierra con una afirmación que a nuestro entender entraría en conflicto con aquella pretensión de rigurosidad y objetividad de su propuesta: "*comprender es un punto de apoyo para amar*" (Cortazar. 1975:84)

MARTHA BLACHE

Nació en Buenos Aires el 23 de diciembre de 1933.

TITULOS UNIVERSITARIOS

- Licenciada en Folklore en la Facultad de Filosofía y Letras de la U.B.A. en 1962
- Doctora en Filosofía (PhD) en Indiana University. Bloomington. Indiana. EUA. 1977

BECAS:

- Facultad de Filosofía de Ecuador (1959)
- Indiana University. EUA (1963, 1964, 1965, 1967)
- Fulbright Commission (1977)
- Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (1982-1984)
- Folklore Fellow Summer School. Turku University. Finlandia (1991)

PARTICIPACION EN CONGRESOS

Participó con trabajos en congresos de la especialidad en Argentina, Chile, Brasil, Perú, España, Israel, Estados Unidos de Norteamérica, India y Alemania.

Publicó cuatro libros y 58 artículos en revistas científicas de Argentina, Latinoamérica, EUA y Europa.

Actúa en sociedades científicas internacionales:

- Miembro de asociaciones profesionales argentinas, latinoamericanas, norteamericanas y europeas.
- Miembro honorario de The Folklore Fellow (Finnish Academy of Science)
- Miembro honorario de la Finnish Literature Society (Helsinki) Finlandia)
- Vicepresidente de la International Society for Folk Narrative Research (1990-1998)

- Miembro del Comité Editorial de revistas científicas publicadas en Argentina y EUA.
- Desarrolló su labor docente siendo invitada por distintas universidades e institutos de investigación en la Argentina, Paraguay, Chile, Venezuela, España y Japón.

Dirige becarios en la UBA y el CONICET.

Fue docente Titular de la cátedra Folklore

JUAN ANGEL MAGARIÑOS DE MORENTÍN

LUGAR Y FECHA DE NACIMIENTO

San Juan de Poyo, Pontevedra, ESPAÑA, el 20 de julio de 1935

TÍTULO UNIVERSITARIO:

Licenciado en Derecho, Universidad de Barcelona, España, 1969

ESPECIALIDAD EN LA QUE INVESTIGA:

Disciplina Mayor: Metodología de investigación en Ciencias Sociales

Especialidad: Semiótica.

ACTIVIDADES :

Profesor Titular Ordinario del "Taller de Semiótica " en la Facultad de Periodismo y Comunicación Social de la UNLP.

Profesor Titular Interino de "Metodología y Técnicas Lingüístico-Semiológicas" en la UNLP

Profesor Titular Interino de "Semiótica Audiovisual" en la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales de la UNJ

Director de equipos de investigación, tesis de licenciatura, becarios, PID y PIA, de la UNLP y del CONICET

Evaluador Miembro de la Comisión de Categorización de la UNLP.

Juez-Experto en evaluación de Proyectos de Investigación que se desarrollan en la UNLP.

Asesor Pedagógico de la Asociación Argentina de Agencias de Publicidad.

Es profesor invitado en distintas Universidades del país y el extranjero.

Ha publicado en Revistas Científicas nacionales y extranjeras.

Integra comisiones científicas nacionales y extranjeras.

MARTHA BLACHE Y JUAN ANGEL MAGARIÑOS DE MORENTIN

Tal como lo adelantáramos al comienzo del capítulo, el artículo que seleccionamos de estos autores, hace referencia a su homónimo de 1980 y constituye *“la tarea de su revisión crítica, en cuya necesidad venimos pensando desde hace bastante tiempo”* (Magariños de Morentín y Blache. 1992:29).

Antes de realizar la revisión propuesta, los teóricos introducen algunas consideraciones que los posicionan como: 1- ANTI-FENOMENOLÓGICOS, en tanto que no buscan la esencia de lo folklórico ni parten de premisas que establecen su existencia; 2- ANTI-POSITIVISTAS, pues no creen que exista una realidad folklórica. Asimismo hacen explícito su concepto de Ciencia: *“a lo más que puede aspirar (...) es a formular explicaciones **plausibles**”*, agregando que *“una teoría vale no tanto por lo que responde, sino por lo que permite descubrir como carente de respuesta”* (Magariños de Morentín y Blache. 1992:30)

Nuestro interés –en este capítulo– es presentar las diferentes teorías. Si bien admitimos que no lo hacemos desprovistos de subjetividad, intentaremos realizar una exposición que dé cuenta de los principales postulados de los autores. En el caso de Blache y Magariños de Morentín, el artículo se presenta ordenando numéricamente cada enunciado. Hemos preferido respetar esta forma y así iremos viéndolos a continuación.

1. EL TÉRMINO FOLKLORE DESIGNA A UN TIPO DE FENÓMENO DIFERENCIABLE EN EL CONJUNTO DE LOS FENÓMENOS FOLKLÓRICOS.

Tal como lo expresan los autores, en este enunciado se explicita la concepción de lo folklórico entendido como un fenómeno social. Es interesante destacar –más allá de su aparente simplicidad- que se presenta una propuesta acerca de lo social que va introduciéndonos en el campo de la semiosis social. Definen “*el Objeto de estudio del Folklore estaría constituido (...) por los discursos sociales en que se representan e interpretan determinados fenómenos*” (Magariños de Morentín y Blache. 1992:31) Entender las manifestaciones como productos de procesos de representación-producción, le permite a la Folklorística abordar su objeto desde una perspectiva más amplia, posibilitándole una lectura textual y extra-textual a partir de recursos y estrategias que se presentan a nivel del significante y dan cuenta de relaciones más profundas en el nivel de la significación.

2. EL TÉRMINO FOLKLORE DESIGNA A TIPOS ESPECÍFICOS DE COMPORTAMIENTOS

En este segundo enunciado vemos cómo los autores insisten en la propuesta semiótica. El comportamiento folklórico es un tipo de discurso social que constituye y delimita al objeto como tal. No hay acontecimientos o comportamientos folklóricos en sí, sino que serían el resultado del proceso de una

producción de sentido, donde aquel adquiere el carácter de tal en virtud del discurso social que generó.

3. Reformulado: LOS COMPORTAMIENTOS FOLKLÓRICOS OSTENTAN LA CALIDAD DE MENSAJE

Decididamente Blache y Magariños de Moretín explicitan como su ámbito de estudio a la Pragmática y específicamente a la actuación de la comunicación. La Semiótica y la Lingüística le aportan herramientas para el estudio del Folklore. Al delimitar a este fenómeno como un mensaje, les permitirá realizar un tratamiento lingüístico y translingüístico donde podrá entenderse la complejidad discursiva del acontecimiento

4. PARA AFIRMAR LA EXISTENCIA DEL FOLKLORE ES NECESARIO DETERMINAR NÍTIDAMENTE LA CALIDAD MATERIAL QUE ES SU SOPORTE.

5. EL FOLKLORE REQUIERE LA EXISTENCIA DE UN CÓDIGO CONVENCIONAL QUE CONFIERA SIGNIFICACIÓN A LAS FORMAS DEL MENSAJE

Vemos cómo en forma gradual, van delimitando el objeto. La base semiótica que subyace va siendo explicitada. Este enunciado permite articular los anteriores con

los siguientes, armando la línea de coherencia discursiva que posibilita la lectura del texto como un todo.

6. EL MENSAJE FOLKLÓRICO CONTIENE INFORMACIÓN SOBRE LA IDENTIDAD DE UN GRUPO HUMANO DETERMINADO, DICHO MENSAJE PRODUCE EL RECONOCIMIENTO POR AFIRMACIÓN Y POR NEGACIÓN DE CARACTERÍSTICAS IDENTIFICADORAS DEL TAL GRUPO.

La definición de Identificación a partir de la interpretación del mensaje nos parece sumamente interesante. El participante de determinado grupo se siente integrado a él y se identifica; nos abre una nueva posibilidad de análisis de los acontecimientos sociales, en tanto que entendidos como tipos discursivos. Estos autores reconocen la existencia en el intérprete de "*determinados hábitos interpretativos*" (Magariños Morentín y Blache. 1992:32)

7. EL MENSAJE FOLKLÓRICO SE CONSTRUYE MEDIANTE UN META-CÓDIGO, A PARTIR DE UN CÓDIGO INSTITUCIONAL QUE REGULA EL COMPORTAMIENTO DEL GRUPO EN ESTUDIO.

Creemos que este enunciado se constituye en un pilar de la propuesta teórica. Existe un mensaje que es interpretado a través de un código particular que funciona en determinado grupo social a partir del código institucional.

Estos conceptos de metacódigo y de no-institucional conforman otro eje fundamental de la teoría. Más adelante desarrollaremos este punto al establecer las comparaciones con las otras propuestas. Lo que nos interesa aquí es destacar este enunciado donde se advierte la inserción semiótica y pragmática que permite abordar lo folklórico de manera innovadora en estas latitudes.

8. EL MENSAJE FOLKLÓRICO TIENE QUE ESTAR VIGENTE PERO POSEE UN CONTEXTO HISTÓRICO EN EL CUAL SE MANIFESTABA CON UNA ESTRUCTURA SIGNIFICATIVA HOMÓLOGA.

Así como el enunciado anterior replantea el concepto de no-institucionalidad cortazariano; este postulado reelabora el propio de tradición.

Tal como lo desarrollan sus autores, se destacan *“tres elementos fundamentales: vigencia actual; contexto histórico (...); estructura significativa homóloga”* (Magariños de Morentín y Blache.1992:33)

Es una propuesta innovadora pues –como vimos en Cortazar- al asimilar el concepto de tradición a lo meramente generacional, se dejan de lado el traspaso de conocimientos que funcionan en determinada sociedad como posibilidad de indentificación intergrupal. Blache y Magariños de Morentín reconocen la existencia de un pasado que está vigente, pero que mantiene una decodificación *“relativamente semejante”* a la del pasado. Creemos que este enunciado –

también- constituye otro eje importante de la teoría, por lo cual lo retomaremos más adelante.

9. EL GRUPO EN CUYO SENO SE PRODUCE EL COMPORTAMIENTO ESTÁ DETERMINADO POR UN METACÓDIGO PERO ATENDIENDO A LA DIMENSIÓN CUANTITATIVA, LA EXTENSIÓN ESPACIAL Y LA DURACIÓN DEL MISMO.

Advertimos una reelaboración del concepto clásico de sociedad folk. Junto con los puntos que hemos seleccionado anteriormente, destacamos este enunciado pues formula una propuesta renovada al punto de modificar la denominación de aquella por la de grupo folk. Aquí el objeto queda recortado y siguiendo un razonamiento lógico podemos decir:

Si el folklore es un tipo de comportamiento social con forma de mensaje

Si este mensaje es interpretado por medio de un metacódigo cuya vigencia Posee un contexto histórico con estructura significativa homóloga

Si el metacódigo se da a partir de un código de base / **entonces:**

El folklore se da en cualquier grupo de base donde circulen metacódigos que le impriman identificación.

Asimismo, siguiendo una exhaustiva y prolija exposición, Blache y Magariños de Morentín advierten que debe atenderse a la dimensión **cuantitativa, la extensión espacial y la duración** del fenómeno. Reiteramos que esta redefinición del grupo folk se presenta renovadora frente a la apriorística cortazariana que encontraba a la sociedad folk en las zonas aisladas y rurales. Nos parece un punto relevante por lo cual lo retomaremos más adelante al realizar las comparaciones previstas en esta tesis.

A modo de presentación de la teoría nos parece suficiente lo que aquí expuesto. Ya hemos advertido que algunos aspectos los encontramos fundamentales para la prosecución de nuestro trabajo, por lo cual continuaremos analizándolos más adelante.

Más allá de las coincidencias personales con esta propuesta, vemos que Blache y Magariños de Morentín realizan una exposición articulada desde la Lógica; el discurso va ahondando en los conceptos de manera progresiva; el objeto va siendo definido a partir de un recorte exhaustivo. La impronta Semiótica le brinda un sustento epistémico relevante y permite establecer una posibilidad de análisis metodológicamente muy eficaz y adecuado.

Así como destacamos el cierre del artículo cortazariano, vemos que estos autores presentan una diferencia sustancial al concluir:

“Siempre resultará insuficiente cualquier pretensión de acotar, con el máximo rigor y en procura de su adecuada y definitiva caracterización, un concepto perteneciente a las ciencias sociales”. (Magariños de Morentín y Blache 1992:34)

Con lo que quedaría manifiesta una propuesta abierta y de constante reflexión científica.

MANUEL DANNEMANN

LUGAR Y FECHA DE NACIMIENTO:

TÍTULO UNIVERSITARIO:

Doctor en Filosofía

ACTIVIDADES:

Profesor titular de la Universidad de Chile en el Departamento de Antropología de la Facultad de Ciencias Sociales, en el cual dirige el Seminario Interfacultades El Folklore como Cultura y la Revista Chilena de Antropología.

Coordinador del Programa de Desarrollo de Identidades Culturales del Departamento de Investigación y Desarrollo de la misma Universidad.

Rector de la Universidad Educare. Becario de la Fundación J.S. Guggenheim y del Convenio Universidad de Chile – Universidad de California.

Profesor visitante de la Universidad Nacional de Salta, Argentina; de la Universidad Nacional del Comahue, Argentina; de la Universidad de Indiana, Bloomington, EUA.; del Instituto Interamericano de Etnomusicología y Folklore, O.E.A., con sede en Caracas.

Director de la Sección Folklore de la Sociedad Chilena de Historia y Geografía y miembro del Comité Editorial de la revista de esta institución.

Presidente de la Comisión Nacional Chilena del Instituto Andino de Artes Populares del Convenio Andrés Bello, miembro del Comité de Folklore de la Comisión de Historia, de Chile, del Instituto Panamericano de Geografía e Historia.

Miembro del Consejo Editorial de la revista *Folklore Americano*, del mismo Instituto.

Miembro del Comité Editorial de la *Revista de Investigaciones Folklóricas* de Argentina.

Miembro del Consejo Editorial de la revista *Oralidades*, de la Oficina Regional de Cultura de la UNESCO para América Latina y el Caribe, publicaciones periódicas en todas las cuales han aparecido artículos de su autoría.

Coordinador para América Latina de la *Bibliografía Internacional del Folklore*, con sede en la Universidad de Bremen.

Corresponsal en Chile de Quaderni Iberamericani.

Representante de Chile en congresos nacionales e internacionales.

Autor de numerosos artículos y libros, entre cuyos títulos se encuentran: **El romancero chileno** (en colaboración con Raquel Barros), **Tipos humanos en la poesía folklórica chilena, ensayo filológico, antropológico y sociológico**; **La antropología, Rodolfo Lenz, etnólogo y estudioso del folklore**; **Las comunidades pehuenches y su relación con los proyectos hidroeléctricos del Alto Bío-Bío**, **Cambios en una localidad rural de Chile desde la perspectiva de sus actores**, **Enciclopedia del folclore de Chile**, que fuera merecedora del PREMIO G. PITRÉ- S.S. MARINO, Città di Palermo, 1998.

MANUEL DANNEMANN

Este teórico chileno comienza su artículo realizando una crítica a las diferentes tendencias teóricas de la Ciencia del Folklore.

Para delimitar su objeto expone las distintas acepciones del folklore, de las cuales –para nuestros fines- nos interesó la primera de ellas:

1. FOLKLORE-VIDA

Esta es propiamente la cultura folklórica, entendida como una práctica habitual entre quienes la realizan. Esta manifestación es obtenida por la tradición y posibilita cohesión social en tanto que permite identificación por ser representativa. Dannemann presenta desde el principio su concepto de folklore entendiendo que existe un tipo de manifestación tradicional que identifica a un grupo social.

Asimismo, el concepto de folklore que construye “*sobre cosas o hechos que se distinguiría por su gran antigüedad, o por su colectivización, por su simplicidad, por su oralidad, por su popularidad y por su anonimato*” (Dannemann. 1975: 27).

Creemos que aquí alude –evidentemente- a la propuesta cortazariana, la que encontraría inadecuada para recortar el objeto de estudio y perjudicial por cuanto vaticinaría la extinción del folklore. Dannemann advierte que estudiar el folklore a la manera de Cortazar es inadecuado pues no se tendría en cuenta los cambios sociales que se producen inevitablemente en todo grupo humano.

Este criterio "positivista" (O.C: 28) hace culto de la cosa folklórica derivando de ésta el concepto de folklore. Mientras que considera que es *"inobjetable que las peculiaridades externas constituyen (...) un índice del carácter sustancial de los bienes culturales"* (O.C: 28), destaca que lo que convierte en folklórico es el hecho de que una comunidad lo haga *"suyo a través de una continuidad tradicional y una permanente reelaboración"* (O.C:29)

Esta conceptualización preliminar lo lleva a decir: *"un hecho cultural llega a convertirse en folklórico sólo cuando para determinado grupo funciona como bien común, propio, aglutinante y representativo"* (O.C:29).

Nos encontramos en medio de su trabajo con la definición más fuerte. Así como vimos que Blache y Magariños de Morentín van realizando un discurso progresivamente más complejo hasta arribar lógicamente a una definición, Dannemann presenta su definición y luego va delimitando cada término.

BIEN COMÚN: *"En el sentido de acervo comunitario espiritual, como producto de períodos de selección, simplificación y re-creación"*.

PROPIO: *"en cuanto a la presión tradicional que ejercen los componentes de una comunidad folklórica sobre los bienes que los congregan"*

AGLUTINANTE: *"actúan fuerzas de vinculación (...) entre los integrantes de una comunidad folklórica, debido a la participación que les cabe en un usufructo tradicional"*

REPRESENTATIVO: *"en virtud de la depuración y consolidación de caracteres que suscitan rasgos genuinos en la cosa folklórica"*.

Dannemann reconoce un tipo de conducta folklórica que se comporta dentro de una sociedad con las características expresadas anteriormente. Debe destacarse el elemento humano con calidad folklórica. Aquí es interesante detenernos pues su propuesta de pueblo difiere sustancialmente de la cortazariana a la que considera con *"prejuicio divisionista"* (O.C: 30). Dannemann advierte que no es posible establecer persona folk y no-folk, comprobando que en cada ser humano confluyen tanto conductas folklóricas como no-folklóricas. Explícitamente critica la postura de que únicamente el campesino posee calidad folklórica. La propuesta dannemanniana entiende lo popular no como lo perteneciente a un grupo social marginal y geográficamente localizado sino como una *"clase de conducta"*.

Al igual que Blache y Magariños de Morentín, desecha el recorte apriorístico basado en la marginalidad del grupo. Dannemann define COMUNIDAD FOLKLÓRICA desprendiéndola de lo anteriormente expuesto. No habría una comunidad predeterminada como folklórica, sino que ella se constituye a partir de ciertas conductas vigentes que articulan su COHESIÓN SOCIAL e IDENTIFICACIÓN. En este planteo similar al de Blache y Magariños de Morentín, este teórico propone el recorte de la comunidad sólo mediante la detección de este tipo especial de conducta y mientras ella esté vigente.

Así, invierte la direccionalidad:

Sociedad folk → Fenómeno folk

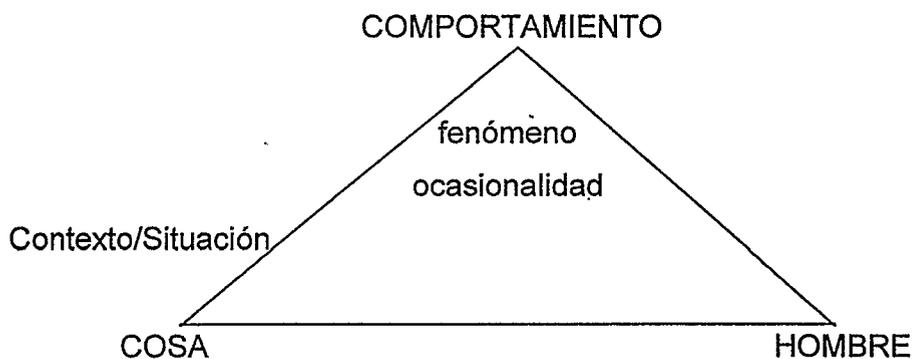
por

Cultura folk → Comunidad folk

Asimismo advierte que una persona puede pertenecer a más de una comunidad. Este punto nos parece muy interesante por tanto lo retomaremos en el siguiente capítulo pues vemos que se presenta como fundamental y es tratado por los tres teóricos seleccionados.

Dannemann define el fenómeno folk como un tipo de comportamiento que es indivisible de la comunidad de pertenencia. Se produce una *"intencional incorporación de una forma de vida comunitaria tradicional"*.

Ejemplifica su concepto con el siguiente cuadro:



Confluyen en el fenómeno folk: el elemento humano y la cosa folklórica, dando lugar a determinado comportamiento en determinada ocasionalidad.

Como Blache y Magariños de Morentín, tampoco Dannemann concuerda con el concepto clásico de tradición. Pero se deslinda de aquellos al definirla como una *“actitud espiritual de validación”* que se da gracias al carácter funcional de fenómeno. Este es tomado como *“verdadero, valioso o bueno”* (O.C:38) y lo lleva al hombre a crear y re-crear bienes con función autónoma de comunes, propios, aglutinantes y representativos.

“En síntesis (...) el factor tradicional, (...) es el vehículo y soporte de lo que hemos considerado como función folklórica” (O.C:39)

Esta conceptualización de tradición amplía la de una simple transmisión generacional de un conocimiento, y abre nuevas posibilidades de análisis, como veremos más adelante.

Dannemann concluye su artículo proponiendo *“intensificar y perfeccionar el estudio, la proyección y aplicación del folklore (...) así se impondrá la verdad del folklore y se contribuirá (...) a que él opere como medio de comunicación y de unión entre los hombres que comparten un mismo destino que les ha entregado la nacionalidad”* (O.C:42)

Encontramos en este autor algunas indefiniciones que hacen compleja la investigación por cuanto no se pueden operacionalizar ciertas categorías, este tema será tratado en el siguiente capítulo.

CAPÍTULO 3

3. DIFERENCIAS Y SIMILITUDES

Al presentar las propuestas seleccionadas en el capítulo anterior, hemos ido viendo cómo ciertas categorías eran recurrentes en las tres teorías y conformaban el eje fundamental de las mismas. Realizamos un primer acercamiento que nos permitió articularlas recortando aquellos postulados-base que desarrollaremos a continuación.

Ciertamente cada una de las propuestas tiene una postura respecto a las mencionadas categorías. Intentaremos delimitar cada caso en particular atendiendo a lo planteado por los autores, realizando una lectura crítica que nos permita ir viendo las diferencias y similitudes entre ellas. Asimismo conformaremos gráficos demostrativos de las categorías formuladas como ejes teóricos, posibilitando visualizar las diferencias y similitudes, tal como las entendemos.

Debe destacarse que hay dos aspectos a considerar:

3.1. ASPECTO TEORICO

Aquí hemos recortado aquellos puntos que resultaron fundamentales en cada teoría y nos que permiten la comparación que proponemos realizar.

3.1.1. CONCEPTO DE SOCIEDAD FOLK

3.1.2. CARACTERIZACION DEL FENOMENO FOLK

3.1.3. CONCEPTO DE TRADICIÓN

3.1.4. NO-INSTITUCIONAL

3.2. ASPECTO METODOLOGICO

Nos interesa dar cuenta de las propuestas acerca de un método de investigación en Folklore. Si bien no todos los artículos seleccionados proponen o explicitan una metodología, creímos oportuno estudiar los diferentes métodos (Para ello ampliamos la bibliografía). En este apartado, entonces, consignaremos:

3.2.1. METODOLOGIA DE LA INVESTIGACION EN FOLKLORE

3.1.1.

CONCEPTO DE SOCIEDAD FOLK

CORTAZAR, Raúl Augusto:

Retomando el artículo seleccionado, vemos que Cortazar define a la sociedad folk como un:

"(...) núcleo de población cuyos miembros están organizadamente unidos entre sí, compartiendo recursos técnicos aptos para la satisfacción de sus necesidades básicas, convive próxima y duraderamente (hasta constituir una unidad social menor, de relativa autonomía y estabilidad, incluida en el cuadro de la vida nacional de un país); viven en un determinado ámbito geográfico, compartiendo una cultura tradicional común y ejerciendo entre sí continuamente una interacción más intensa que con respecto a otros contextos, gracias a lo cual logran una distintiva individualidad como grupo" (1975:56)

Asimismo agrega:

"(...) de tono provinciano y recatado, que suele envolver la vida del visitante en una suerte de encantamiento mágico" (1975:56)

"(...) entretejen diseños de una vida colectiva perfectamente diferenciable y casi siempre pintoresca y grata" (1975:56)

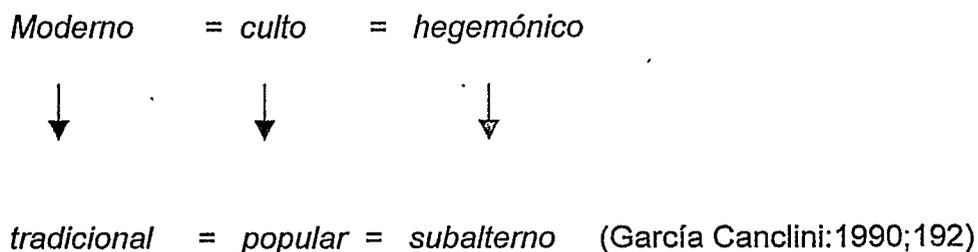
Cortazar caracteriza a la sociedad folk de la siguiente manera:

1. Reducido, homogéneo
2. Aislados geográficamente
3. Predomina lo telúrico
4. Actitud "centrípeta"
5. Predomina la tradición
6. Educación por imitación
7. Lo empírico sobre lo teórico, sistemático, abstracto
8. Escaso afán de originalidad
9. Vida compartida y estable
10. Sistema de valores homogéneo.

Cortazar hace referencia a la sociedad folk como un núcleo social predeterminado cuya conformación se da a partir de la convivencia en un sector geográficamente localizado. Coincidimos con lo expuesto por Martha Blache (Blache, 1985) y vemos que Cortazar caracteriza a esta sociedad por su tamaño reducido y por su condición de ruralidad y marginación. Así, "*partiendo de una división apriorística*" (Blache, 1985) Cortazar recorta anticipadamente la sociedad folk y luego encuentra el saber folk en dicha sociedad. En un caso extremo e hipotético de desaparecer este tipo de poblaciones, se enfrentaría con la muerte del folklore (debate que llevó varias horas de congresos). Vemos cómo ese campesino cuya vida es "*casi siempre pintoresca y grata*" garantizaría la existencia del fenómeno folk, el "*tono provinciano y recatado*" nos posibilitaría encontrar e identificar el acontecimiento folklórico.

Evidentemente esta propuesta lleva implícita un criterio de selección que respondería –según nuestro entender- a ciertos supuestos de tipo filosóficos, políticos y sociales. En principio es interesante destacar que Cortazar hace referencia a un traspaso de la *cultura superior* hacia la Sociedad Folk, “*descendiendo de los centros urbanos prestigiosos y dirigentes a los más remotos grupos folk*” (Folklore y la escuela, 1964: 41). En la ciudad se produce esta cultura superior, de elite. El folklore se da en el *pueblo*, entendido como lo popular, “*en el sentido estricto de aquella sociedad folk*” (Cortazar, 1975: 51) El sentido cortazariano del término popular puede homologarse al de campesinos, de zonas rurales, pues es allí donde encuentra la sociedad folk. Así, vemos que este tipo de sociedad se conforma como receptora, adaptadora de conductas y conocimientos. Esta postura nos lleva a pensarla como imposibilitada de crear sus propias formas y ser simplemente adoptadora. En este sentido creemos oportuno citar a García Canclini en cuanto que “*Lo popular es en esta historia lo excluido: los que no tienen patrimonio, o no logran que sea reconocido y conservado; los artesanos que no llegan a ser artistas, a individualizarse, ni a participar en el mercado de los bienes simbólicos “legítimos”; los espectadores de los medios masivos que quedan fuera de las universidades y los museos, “incapaces” de leer y mirar la alta cultura porque desconocen la historia de los saberes y los estilos*” (García Canclini:1990;191)

Esquematisando este concepto, García Canclini realiza el siguiente cuadro:



Continúa Canclini con su interpretación de este tipo de actitudes “Los modernizadores extraen de esa oposición la moraleja de que su interés por los avances, por las promesas de la historia, justifica su posición hegemónica; en tanto, el atraso de las clases populares las condena a la subalternidad. Si la cultura popular se moderniza (...) esto es para los grupos hegemónicos una confirmación de su tradicionalismo no tiene salida; para los defensores de las causas populares, resulta otra evidencia de la manera en que la dominación les impide ser ellos mismos” (García Canclini:1990;192)

En Cortazar este sentimiento coincidió – como bien lo expresa Blache en su artículo **Folklore y nacionalismo en la Argentina: vinculación de origen desvinculación actual** (Blache: 1991)- con el imperativo nacionalista-patriótico. En ese momento era necesario instaurar una identidad.

Nuevamente citando a García Canclini, pensamos que

"(...) este pueblo al que hay que recurrir para legitimar un gobierno secular y democrático es también portador de lo que la razón quiere abolir: la superstición, la ignorancia y la turbulencia. Por eso se desarrolla un dispositivo complejo, en palabras de Martín Barbero, "la inclusión abstracta y la exclusión concreta". El pueblo interesa como legitimador de la hegemonía burguesa, pero molesta como lugar de lo in-culto por todo lo que le falta" (García Canclini:1990; 194)

Subyace una postura acentuadamente discriminatoria la cual –seguramente- no fue intencional en Cortazar. El objeto de estudio es tomado como un diferente, pero un distinto que es inferior. Había que estudiar a "ese otro" para conocerlo, amarlo y respetarlo preservando su cultura tradicional, auténtica y genuina.

Vemos cómo Cortazar se posiciona como un enunciador que va apuntalando su discurso con rasgos románticos. Somos partidarios de la no-neutralidad de la ciencia; ella responde a condicionamientos de producción que tienen que ver con lo ideológico y con el poder. Evidentemente Cortazar respondió a requerimientos contextuales donde era necesario establecer una diferenciación entre los pobladores del interior y la elite ciudadana.

"la necesidad de arraigar la formación de nuevas naciones en la identidad de su pasado(...), la inclinación romántica de rescatar los sentimientos populares frente al iluminismo y el cosmopolitismo

liberal. Así condicionados por el nacionalismo político y el humanismo romántico, no es fácil que los estudios sobre lo popular produzcan un conocimiento científico” (García Canclini:1990;197)

Martha Blache se pregunta en su artículo por qué del aislamiento de la folclorística y la persistencia acrítica de la propuesta cortazariana. Pensamos que en un modelo que pretende insertarse en el primer mundo, aquellos que quieren ser parte del mundo desarrollado no pueden permitirse rasgos de marginalidad. La sociedad folk que propone Cortazar acota claramente a un tipo de pueblo al que se lo puede estudiar como algo exótico, pero distinguiéndolos de los de la cultura superior. Esa *“cultura tradicional superior (...) que enriquece el caudal de lo folklórico”* (Cortazar; 1975:50) - hoy constituida por los exitosos empresarios, políticos poderosos, vedettes de la televisión, intelectuales que manejan e-mail- está fuera de la cultura folk (que es propia de los marginados, campesinos). Podríamos pensar que de reconocerse como hombre folk, admitiría la inferioridad, los estaría incluyendo en el “pueblo”, en esa “cultura inferior”. Esta propuesta está en consonancia con la política actual en nuestro país, donde el modelo de sociedad a la que se aspira, se ve claramente representada en las revistas de actualidad y en los programas de televisión. Vemos que la sociedad folk cortazariana tiene la ventaja de ser un concepto fácilmente manejable, rápidamente identificable y políticamente adecuado.

Parecería que la ajenidad frente al acontecimiento le permitirá al investigador trabajar en forma objetiva. Pero –a su vez- la carga semántica dada a través de la fuerte adjetivación nos hace suponer que ocurrirá lo contrario. El enunciado da cuenta de un sujeto enunciador comprometido con lo que va diciendo. Cortazar pretende objetividad, pero carga su discurso de semas calificativos que lo no le permiten distanciarse y que sí lo alejan de la cientificidad que él propone reiteradamente. *“Vida pintoresca y grata”, “tono provinciano y recatado”* son algunos ejemplos de lo que venimos exponiendo. No podemos dejar pasar *“el encantamiento mágico”* que le producirá al visitante y el broche final de su exposición *“para comenzar a amarlo”*. Se advierte un posicionamiento fuertemente subjetivo y que no logra despegar a pesar de enunciar el *“espíritu científico, (...) objetivo y desprovisto de prejuicios”*. (1975:84)

Para reforzar esta idea acerca del trabajo del investigador, Cortazar insistirá en su trabajo *“EL FOLKLORE, LA ESCUELA Y LA CULTURA”*:

“Cultura presupone personalidad y no debemos considerar al hombre folk con intelectualismo unilateral, ni ser pedantesamente librescos, ni incomprensiblemente “civicentristas”, contagiados por la soberbia de la urbe, pues son diversos los valores humanos y de la apreciación de los de carácter moral, religioso, estético, jurídico, educativo, histórico, etc., surge la más franca simpatía por el folk y la más sincera admiración por su folklore. (...) Comprender es un punto de apoyo para amar. Y desde aquí no hay sino un paso para

trascender al plano en el que la ciencia fundamenta, apoyada en el conocimiento, la comprensión y el amor, vale decir, esa actitud de auténtica fraternidad que es la mejor guía para cultivar un renovado humanismo de inspiración cristiana y por lo tanto universal”

(Cortazar, 1964:43)

CONCEPTO DE SOCIEDAD FOLK

BLACHE, Martha y MAGARIÑOS DE MORENTÍN, Juan Ángel

Estos autores prefieren utilizar el término GRUPO FOLK y lo definen:

"El grupo en cuyo seno se produce el comportamiento está determinado por un metacódigo, pero atendiendo a la dimensión cuantitativa, la extensión espacial y la duración del mismo" (1992: 33)

"(...) el grupo está constituido por todos aquellos que participan como intérpretes del metacódigo y sólo por ellos; donde quiera que esté vigente el metacódigo hay integrantes del grupo; y mientras dura la vigencia del metacódigo dura la existencia del grupo" (1992: 33)

"(...) todo grupo humano de relativa permanencia tiende a generar folklore"
(1992: 34)

*"(...)a partir de una **actividad de base o institucional** y como superpuesta a ella misma, surge un modo de hacer colectivo que es el **particular modo de hacer**; (esta actividad) colectivamente asumida como una participación de varias personas en una actividad común, se va construyendo con actividades y*

comportamientos; (...) los denominamos metacódigo y es la materia prima del folklore, y el aglutinante del que puede denominarse "grupo folk" ". (1992: 34)

Ampliando este concepto extraído de la propuesta teórica de 1980, los autores elaboraron un artículo (Blache y Magariños de Morentín; 1986) en el cual clarifican la conceptualización.

El grupo folk no es definido a priori *"sino como resultante de la circulación de determinado mensaje"*. Este grupo es *"la componente existencial de una red de relaciones cuyos otros dos núcleos están constituidos por la "actuación" en cuanto componente formal o manifestación explícita (...) y por la "episteme" en cuanto componente simbólica o competencia comunitaria disponible para la producción de dicha manifestación"*. (1986: 5)

El individuo puede participar en distintos grupos folklóricos; *"una misma persona no necesariamente transita por un solo grupo folk sino que, de acuerdo con las actividades que desarrolla, tiene la posibilidad de integrarse a varios de ellos"*.

(1986: 6)

El grupo folklórico se forma sobre un grupo de base admitido y convencionalmente establecido. *"(...) se singulariza por la interacción continuada y reiterada de sus miembros y por el modo o la forma particular que*

adquieren determinados mensajes que circulan en su seno, los que identifican a sus integrantes como pertenecientes a dicho grupo” (1986: 6)

El grupo folk es constatable mediante la **producción-circulación-interpretación** de los mensajes folklóricos.

Es necesario establecer claramente la diferenciación entre este grupo y otros a partir de lo cual se manifestará la identidad diferencial constitutiva.

El grupo folk es flexible, presentándose transformaciones que deberán tenerse en cuenta para entender su conformación y el mensaje que circula en él.

Una vez que realizaron las definiciones precedentes, establecen las *Pautas metodológicas para establecer la presencia de un grupo folklórico y su dimensión cuantitativa, espacial y temporal:*

- Deben registrarse:
1. Enunciados verbales
 2. Comportamientos
 3. Producción de formas

Aunque “(...) no es necesario que se den los tres tipos de registro (...)”

“En cambio es imprescindible” establecer:

1. *Lo que diferencial posee tal manifestación respecto de la producción institucional de la misma, o sea que para admitir una manifestación como folklórica se requiere haber identificado otra no-folklórica, respecto de la cual la primera constituye una variante;*
2. *Lo que de diferencial posee tal manifestación respecto de otra u otras folklóricas, cuya relación y coexistencia con la primera deberá asimismo probarse;*
3. *Lo que de diferencial posee la manifestación en estudio respecto de otra folklórica, producida en el mismo ámbito social en un diferente tiempo histórico”.*

(1986: 8)

Blache y Magariños de Morentín utilizan el término grupo folk en vez de sociedad folk. Para estos autores la configuración el grupo folk no está determinada de antemano sino que se da a partir de una “*participación como intérpretes de un metacódigo*” de sus integrantes. Hay un mensaje cuya producción-circulación-interpretación es compartida por las personas que lo integran. Este grupo social que constituye el componente existencial se funda sobre un grupo de base establecido.

Vemos cómo esta propuesta amplía considerablemente el enfoque teórico. El grupo en sí mismo no es **folklórico** ni **no-folklórico**, sino que tiene la

posibilidad de producir comportamientos que le brindan una identidad diferencial ostensible en el modo de producir- hacer circular - interpretar un tipo especial de mensaje. Blache y Magariños de Morentín reconocen que en el seno de estos grupos se producen ciertos comportamientos que si tomamos en cuenta Eliseo Verón podríamos entenderlos (Verón: 1993;17) como aquellas operaciones discursivas, donde se verían las huellas que las condiciones de producción han dejado en lo textual. *“Este concepto “atraviesa” la clasificación tradicional de los niveles “sintáctico”, “semántico” y “pragmático”. El sistema de operaciones que define el nivel de lectura de la producción de un paquete textual determinado atañe a lo que llamaré proceso de producción del discurso considerado (...). Proceso de producción no es más que el nombre del conjunto de huellas que las condiciones de producción han dejado en lo textual, bajo la forma de operaciones discursivas”* (Verón:1993;17). Esta producción de sentido está constituida por la articulación entre *producción-circulación-consumo*. Blache y Magariños de Morentín, con esta reformulación conceptual hacen estallar el modelo binario del signo y toman a su cargo el *“pensamiento ternario sobre la significación”*. (Verón.1993: 122)

Si bien estos autores no trabajan la propuesta de Verón, nosotros nos hacemos cargo de la relación que establecimos por encontrarla muy adecuada para clarificar los conceptos de Blache y Magariños de Morentín.

Este tipo de análisis abre el camino al estudio de lo que Verón denomina la construcción de lo real social. Es interesante recordar que el mencionado autor expone largamente sobre este tema en su Semiosis Social:

“Se trata de concebir los fenómenos de sentido como apareciendo por un lado, siempre bajo la forma de conglomerados de materias significantes; y como remitiendo, por otro, al funcionamiento de la red semiótica conceptualizada como sistema productivo (...) La teoría de los discursos sociales es un conjunto de hipótesis sobre los modos de funcionamiento de la semiosis social. Por semiosis social entiendo la dimensión significativa de los fenómenos sociales: el estudio de la semiosis es el estudio de los fenómenos sociales en tanto procesos de producción de sentido. Una teoría de los discursos sociales reposa sobre una doble hipótesis que, pese a su trivialidad aparente, hay que tomar en serio:

- a) Toda producción de sentido es necesariamente social: no se puede describir ni explicar satisfactoriamente un proceso significativo, sin explicar sus condiciones sociales productivas.*
- b) Todo fenómeno social es, en una de sus dimensiones constructivas, un proceso de producción de sentido, cualquiera que fuere el nivel de análisis (más o menos micro o macrosociológico)” (Verón:1993; 124-125)*

"Es en la semiosis donde se construye la realidad de lo social (...)El análisis de los discursos sociales abre camino, de esa manera, al estudio de la construcción social de lo real (...) Una teoría de los discursos sociales puede darse como meta el análisis de la producción de lo real-social, sin embrollarse con un modelo subjetivista del actor" (Verón, 1993:126).

Creemos -como Blache y Magariños de Morentín (Blache y Magariños; 1986)- en que todo acto-en-sociedad supone la puesta en práctica de un encuadre cognitivo socializado. Así, se produce una ruptura con el reduccionismo clasista cortazariano. El folklore deja de ser patrimonio de los "campesinos". Los autores dan cuenta de cómo en cualquier grupo social se pueden encontrar rasgos de identidad diferencial; cualquier grupo social puede constituirse en un grupo folk. Asimismo una misma persona integra diferentes grupos folk. Advertimos que en este enfoque no hay excluidos; se da una explosión "democratizante" donde todo ser pertenece y es parte comprometida de un determinado grupo o de varios en cuyo seno se manifiesta una semiosis diferenciable.

La urgencia por encontrar una identidad nacional, cede a las identidades particulares de cada grupo folk que tendrá una identidad única en cada caso.

Creemos, así, que el desprejuicio ha llegado a la folklorística; el molde seguro que se podía aplicar para estudiar a un grupo folk ya no sirve, se necesitan estos nuevos instrumentos de medición para delimitar y analizar, comprender y conocer.

Tal como vimos al presentar esta propuesta teórica, se advierte que los autores conciben a todo acto en sociedad como una puesta en práctica de un encuadre cognitivo socializado. Este enfoque va a producir una ruptura con el reduccionismo clasista cortazariano. Cabe recordar el concepto de POPULAR que hemos visto en su momento; aquí Blache dice: *"Esta definición lo lleva a Cortazar a definir y diferenciar las comunidades folk y las no-folk partiendo de una división apriorística basada –principalmente- en la ruralidad y la marginación"* (Blache, 1985:24)

Para Blache y Magariños de Morentín el folklore deja de ser patrimonio exclusivo de los "campesinos". Esta teoría permite reconocer en cualquier grupo social rasgos de identidad diferencial y así consituirse en grupo folk a partir del metacódigo vigente en ella.

En *"Criterios para delimitación del grupo folklórico"* (Blache y Magariños de Morentín, 1986:2-8) los autores profundizan el concepto. Una *"misma persona no necesariamente transita por un solo grupo"*, puede, así, pertenecer a diferentes grupos folk integrándose mediante determinados tipos de conductas diferenciales. Para reconocer el grupo los autores advierten que *"conviene tener presente que éste es identificable a partir de otro grupo de base el cual es*

constatable por un factor empírico (...) Sobre este grupo de base se forma el grupo folklórico" (Blache y Magariños de Morenetín, 1986:2-8).

Blache y Magariños de Morentín en el artículo citado explicitan claramente la incidencia de la temporalidad: *"debe tenerse en cuenta la historia de las transformaciones de los grupos de base y los folklóricos"*.

Reconocemos en estos autores un enunciado rigurosamente elaborado, con una terminología específica y una coherencia discursiva en tanto podríamos tomar los diferentes artículos publicados como un único corpus teórico. Es característico el enunciado impersonal lo que les permite alejar la carga subjetiva (en términos gramaticales) y la semántica (no utilizan adjetivación alguna). Formalmente estos rasgos alejan al enunciadador de su enunciado; este distanciamiento crea una "ilusión de objetividad" que le posibilita el decir sin subjetividad.

CONCEPTO DE SOCIEDAD FOLK

DANNEMANN, Manuel:

En el artículo seleccionado, Dannemann define a la sociedad folk llamándola comunidad folk:

"(...) no es, esencialmente un conjunto de individuos, estables en su composición y en su permanencia, condicionado por razones étnicas, geográficas, históricas, económicas, lingüísticas, educacionales, ideológicas (...) sino que es una INCORPORACION O PARTICIPACION de una o más personas, en un comportamiento configurado y consagrado por el usufructo tradicional de bienes con función autónoma de comunes, propios, aglutinantes y representativos, respecto de esas personas. Por lo tanto, cuando el comportamiento folklórico cesa, desaparece la comunidad folklórica".

(1975: 32)

"(...) comunidad folklórica no involucra forzosamente noción de colectividad o de pluralidad, sino que, en lo sustancial participan en una conducta que tiene carácter comunitario tradicional" (1975:32)

Dannemann desecha la posibilidad de que la comunidad folk sea *"un conjunto de individuos estable (...) condicionado por razones étnicas, geográficas, históricas, económicas, lingüísticas, educacionales, ideológicas"*. Así, comunidad folk no podrá abordársela de antemano sino que poría estudiársela una vez establecida la conducta que la constituye como tal.

Así expresa que la comunidad folk se conforma a partir de *"la participación en una conducta que tiene carácter comunitario tradicional"*; se produce un uso tradicional de bienes COMUNES, PROPIOS, AGLUTINANTES y REPRESENTATIVOS.

Según Dannemann cada comportamiento tradicional daría lugar a la constitución de una comunidad folk. Para este autor habría tantas comunidades folk como conductas tradicionales COMUNES, PROPIAS, AGLUTINANTES y REPRESENTATIVAS; al cesar la conducta *"desaparece la comunidad folk"*. Todo ser humano tiene conductas folk y no-folk. Puede, además, participar de una o varias comunidades folk y de otras no-folk.

Así en esta propuesta será conveniente estudiar primero la conducta folk a partir de la cual se conforma la comunidad folk por ser la que le permite integrarse con una identificación determinada.

Advertimos que al igual que Blache y Magariños de Morentín esta propuesta es interesante en cuanto a los comportamientos folk y no-folk conviviendo en una misma persona. La participación no tiene condicionamientos a priori; el

participante tiene libertad para incorporarse al grupo y usufructuar las conductas de y con éste. Existe la libertad de participación dependiendo del propio individuo el que voluntariamente participará de determinado grupo con el cual comparte bienes COMUNES, PROPIOS, AGLUTINANTES y REPRESENTATIVOS. El determinismo geográfico o social cortazariano cede ante la posibilidad de inter-actuar libremente dentro de una comunidad. Se produce un tránsito por las diferentes comunidades folk según la conducta que se usufructúe en determinado momento. Si bien hay una participación simultánea en varios grupos, la indefinición temporal, cuantitativa y espacial y la falta de reconocimiento de un grupo de base (en términos de Blache y Magariños de Morentín) juegan en contra a la hora de delimitar a la comunidad folk. Usufructuar bienes comunes, propios, aglutinantes y representativos a partir de una conducta descontextualizada hace muy difícil la conformación de una comunidad en concreto. Se puede pertenecer a la comunidad folk de los devotos de la Difunta Correa, pero ¿dónde? ; ¿cuándo? ; ¿durante qué tiempo el hombre está perteneciendo a esta comunidad?. Dannemann no da pautas ni empíricas ni metodológicas para determinar esa pertenencia. Se advierte en Dannemann una propuesta superadora a la de Cortazar, más amplia, aunque para la detección del grupo al que se quiera estudiar se presenta demasiado abierta. En este sentido Dannemann amplía su concepto (Dannemann, 1998)) y da cuenta de él a partir de un ejemplo: así,

“un refrán será folklórico para quienes, además de entender su contenido y su efecto y sentirlo en su tradición cultural, se

identifiquen con él y con otros usuarios en virtud de su práctica y, transitoriamente, gracias a él, aumenten su aglutinación social, constituyéndose en un evento de su uso una comunidad, como entidad subgrupal en el interior de un grupo, comunidad que no obstante diferencias individuales de cualquier índole de sus miembros, mientras permanece en funcionamiento, los comunica y unifica intensamente, porque cada uno de ellos experimenta la misma pertenencia recíproca respecto de la conducta comunitaria que viven, aunque unos y otros en mayor o menor grado, por razones de roles de participación, de factores emocionales, etc".
(1988:49)

Insistimos en que Dannemann al no reconocer un grupo de base, ni tener en cuenta su dimensión cuantitativa, temporal y espacial, la comunidad folk que él propone se torna muy resbalizada. En este sentido, vemos cómo es difucultoso operacionalizar los conceptos de AGLUTINACIÓN SOCIAL y de PERTENENCIA RECÍPROCA en este contexto teórico.

Es interesante destacar que el autor incorpora el término IDENTIFICACION, con el cual la determinación de la comunidad, en tanto folklórica, se hace más clara. La crítica puntual que le hace Martha Blache, en Revista Chilena de Humanidades (Dannemann, 1988) dando como ejemplo un acto escolar le permite a Dannemann argumentar en favor de su postura. No cualquier uso de

una conducta la hará folklórica. Lo importante es que se cree un sentimiento de pertenencia recíproca y se produzca una cohesión social; la institucionalidad de una conducta no la priva de poder ser folklórica. Este tipo de conductas permiten reconocer una *"comunidad, cuyos componentes se interpretan con el uso de bienes que les pertenecen recíprocamente, y, en consecuencia, entre ellos mismos, con el flujo comunicativo que alcanza y cohesiona a todos los coparticipantes de un evento con igual intensidad y comprensividad"* (Dannemann:1984; 36)

Al igual que Blache y Magariños de Morentín, se advierte un discurso cuidado y con pretensión científicista. La adjetivación es escasa y el enunciador no aparece con forma personal. El autor apuntala su discurso -principalmente en sus primeros escritos- en cuatro adjetivos: Comunes, Propios, Aglutinantes y Representativos; éstos no son claramente definidos, sino que se dan por sobreentendidos y deberá el lector recomponer este espacio de indefinición. Con el transcurso del tiempo, Dannemann advierte esta debilidad y va armando su teoría a partir de reformulaciones muy pertinentes y bien articuladas. Sus conceptos se vuelven cada vez más explícitos y delimitados. El autor está en constante superación de sí mismo; se advierte un teórico abierto a las críticas, a la vez que autocrítico. Así expresa en una nota personal que nos enviara, respecto del artículo **Teoría Folklórica, planteamientos críticos y proposiciones básicas**: *"en no pocos planteamientos lo he modificado, pero*

en su eje central lo hallo vigente". Tanto su propuesta específica en cuanto a Teoría del Folklore como los postulados epistemológicos que subyacen en ella, nos colocan frente a un científico crítico y en constante evolución. La actitud democrática con que delimita a la Comunidad Folk, donde toda persona es folk y no-folk y puede participar de diferentes comunidades, se condice con su propia postura respecto a la actividad científica.

La Folklorística actual está en un momento de cambios, principalmente en cuanto a la manera de presentación de los postulados teóricos; las anteriores actitudes dogmáticas ceden a las reformulaciones críticas. Es interesante destacar que Dannemann se presenta actualizándose constantemente aunque manteniendo un núcleo básico. En este sentido expresa en la Revista de Investigaciones Folklóricas N°6 cuando complementa los comentarios de Abraham y Bausinger *"nos han enseñado, con sobriedad y sensatez, más que a vulnerar o a proteger (se refieren a una definición de folklore...) a poner a prueba hipótesis implícitas en ella y a descubrir perspectivas de conceptualización que impulsa, lo cual en el quehacer científico compromete nuestros agradecimientos"* (Dannemann:1984;13)

	CORTAZAR	BLACHE Y MAGARIÑOS	DANNEMANN
SOCIEDAD FOLK	<p>SOCIEDAD FOLK</p> <p>Geográficamente localizado.</p> <p>Vida homogénea, pintoresca y grata</p> <p>Tono provinciano</p>	<p>GRUPO FOLK</p> <p>Grupos folk y no-folk;</p> <p>comportamientos folk y no-folk</p> <p>Grupo de base con metacódigo a partir del cual se aplican las instancias:</p> <p>*Dimensión cuantitativa</p> <p>*Extensión espacial</p> <p>*Duración</p>	<p>COMUNIDAD FOLK</p> <p>Conductas folk y no-folk.</p> <p>Folk: Propias, Aglutinantes, Comunes y Representativas</p>

3.1.2.

CARACTERIZACION DEL FENOMENO FOLK

CORTAZAR:

Cortazar enumera los rasgos que caracterizan al fenómeno folk:

1. Popular
2. Colectivo
3. Tradicional
4. Oral
5. Anónimo
6. Empírico
7. Funcional
8. Regional

Si nos quedamos con estos rasgos y no atendiéramos a toda su exposición, caeríamos en la simplificación de encontrar lo folklórico en muy diversas manifestaciones; pero Cortazar advierte claramente que dichos rasgos caracterizan a lo folklórico dentro de un tipo de sociedad específica: la sociedad folk. Su postura se evidencia al subtítular el apartado RASGOS CARACTERIZADORES con el enunciado *El folklore en un contexto "folk"*. Aquí expone que *"los estudios de la cultura folk... abarcan ahora todo y cualquier comportamiento tradicional encuéntrase en un ámbito rural o en las ciudades"* (Cortazar, 1975:54), a lo cual se opone su propuesta.

Advierte que *"(...) nada es folklórico por sí mismo, por las características que pueda tener como objeto (...) la clave está en el proceso cultural a*

cuyo término llega el bien a folklorizarse (...) tal proceso se cumple en el seno de los típicos portadores y reelaboradores capaces de asimilar esos bienes, vale decir los integrantes de las sociedades o comunidades folk”
(O.Cit. :54)

Cortázar reconoce que hay conductas que presentan los rasgos mencionados pero insiste en *“no confundir el folklore en su específico contexto con otras manifestaciones como los elementos folklóricos transculturados, trasplantes y proyecciones”*, conceptos que prolijamente delimitará

Este autor tiene como eje de su teoría a este tipo de sociedad que él denomina **pueblo**: *“(…)en estas páginas el término ‘popular’ debe entenderse como lo propio del ‘pueblo’ en el sentido estricto de aquella sociedad folk”* (O.Cit: 53)

Habíamos visto al presentar esta teoría en el capítulo anterior, cómo Cortázar reduce el concepto de lo popular y delimita el propio de folklore. Este reduccionismo –sin duda vislumbrado por él- será el que le hará realizar los **deslindes conceptuales** con que justifica su recorte.

"(...)el análisis incesante de los conceptos y de los resultados de diversas investigaciones, propias y ajenas, me han llevado a diferenciar otras manifestaciones, a las que se llama también folklore, y que, no obstante, creo que deben ser distinguidas y en consecuencia denominadas de manera específica para que podamos entendernos" (Cortazar:1975;73). Distingue tres tipos de manifestaciones: TRANSPLANTE, TRANSCULTURACION y PROYECCION.

TRANSPLANTE: *"Designo con este término aquellas expresiones que habiendo sido originalmente fenómenos folklóricos son trasladadas de su ámbito geográfico y cultural (...) por quienes fueron sus propios portadores y protagonistas, a otros ambientes, por lo común urbanos, donde son cultivadas en forma personal o en el seno de círculos familiares y de amigos. (...) se ve que han sido folklóricos, vigentes en un rincón pueblerino. (...) No son, pues, fenómenos folklóricos, sino transplantes, gajos del árbol nativo, cultivados afanosamente en la maceta del balcón ciudadano o en el parque de la casa de fin de semana"*.

TRANSCULTURACION: *"(...) elementos presumiblemente provenientes de la cultura folk que se desarraigan de su ambiente geográfico y humano para incorporarse, aislada y esporádicamente, a otro nivel de cultura, de tipo urbano, por lo cual dichos elementos modifican lo que fue su función y su matiz regional, sin llegar a imprimir carácter o fisonomía distintivos a la que cultura que los absorbe.(...) propongo que sean considerados elementos de*

tipo folk transferidos, por transculturación, del ámbito donde existían en plenitud, a un ámbito en el que les falta arraigo colectivo, funcional y telúrico para adquirir la categoría de verdadero folklore).”

PROYECCION: *“son manifestaciones producidas fuera del ambiente geográfico y cultural de los fenómenos folklóricos que las originan e inspiran, por obra de personas determinadas o determinables que se basan en la realidad folklórica cuyo estilo, formas o carácter trasuntan y reelaboran en sus obras e interpretaciones, destinadas al público en general, preferentemente urbano, al cual se transmiten por medios mecánicos e institucionalizados, propios de la civilización vigente en el momento que se considera”*

Vemos cómo los dos primeros rasgos se presentan como muy problemáticos para Cortazar. En este sentido creemos oportuno recordar que tanto Blache y Magariños de Morentín como Dannemann entran en oposición con la postura cortazariana. Para estos teóricos la definición a partir de las particularidades del grupo social, en tanto marginado y rural, no constituye una base sólida que permita delimitar el fenómeno folk, sino que éste será un tipo de comportamiento, o conducta como expondremos oportunamente.

Cortazar define lo tradicional: *“de lo folklórico puede decirse con verdad que no es sino la ‘herencia social’, es decir la TRADITIO, la ‘entrega’ que hace de su patrimonio cultural cada generación a la que le sigue”* (Cortazar, 1954:53).

Creemos que este rasgo se presenta como muy importante y merece ser tratado especialmente. Como anticipo del próximo apartado (3.1.3) destacamos

el carácter generacional que Cortazar le imprime a esta característica, el cual – veremos oportunamente- será discutido y reformulado por los otros teóricos seleccionados.

La oralidad se refiere a la transmisión por la palabra, pero no descarta la imitación, lo gestual y la empiria. Cortazar lo diferencia del aprendizaje institucionalizado a través de la escritura. Es interesante detenernos en el concepto subyacente de lo no-institucional por cuanto constituye un rasgo no expresado como tal, pero sí tenido en cuenta. Cortazar ha realizado una exposición muy prolija y exhaustiva atendiendo a todas las posibles anomalías que pudieran presentarse en el sistema teórico realizando postulados "ad hoc". Ya en 1954 (Cortazar, 1954: 21-22) expresa:

"(...) los estratos de la cultura universalizada y, por así decir, 'oficial', y los estrictamente populares, hay que advertir que tanto unos como otros están sometidos a diversos condicionamientos que derivan de la estructura misma del Estado, y de la sociedad, cuya red institucional involucra a todos (...)"

Agrega: *"(...) los grupos populares no son una excepción"*. Si bien reconoce que esta sociedad folk se asienta sobre la base institucional, advierte que *"(...) esos rasgos, valores o instituciones no son populares (...) el folklore es lo no oficial (...) el pueblo agrega un matiz propio, elabora marginalmente alguna aplicación típica de ciertos elementos institucionalizados"* (Cortazar, 1954: 22)

Cortazar propone –así- la posibilidad de detectar ciertas conductas no regidas institucionalmente, reconociendo la institucionalidad del grupo de base, el cual

reelabora aquellos discursos y articula su propio decir. Creímos conveniente destacar este rasgo pues es un punto de coincidencia muy importante en la folklórica, por lo cual lo retomaremos especialmente.

Así como rescatamos lo no-institucional, Cortazar explicita el carácter vigente del acontecimiento. *"Esto sólo quiere decir vigencia social, aceptación tácita por todos, reconocimiento de que forma parte del acervo común"* (Cortazar, 1975: 60); en tanto que *"el grupo los considera incorporados a la vida común, a la tradición vigente"* (Cortazar, 1975: 61).

Si bien comienza definiendo los ocho rasgos expuestos al comienzo de este apartado, advertimos cómo Cortazar va apuntalándolos mediante otros conceptos que le permiten delimitar su objeto, llegando a la definición que citamos a continuación: (el folklore) *"es el cúmulo de fenómenos que cumple un lento proceso de asimilación en el seno de ciertos sectores humanos que llamamos **pueblo**, deslindables dentro del ámbito de la sociedad civilizada contemporánea (...). Esquemmatizando, diríamos que los fenómenos que han cumplido su proceso de folklorización resultan ser populares, empíricos, de transmisión oral, funcionales, anónimos, socialmente vigentes y geográficamente localizados"*. (Cortazar, 1954: 70)

CARACTERIZACION DEL FENOMENO FOLK

BLACHE y MAGARIÑOS DE MORENTÍN: Tal como vimos en el capítulo anterior, estos teóricos tienen un discurso expositivo muy ordenado y riguroso. Retomamos aquí los enunciados que fueron delimitando el concepto de folklore.

1. Fenómeno social diferenciable
2. Tipo específico de comportamiento
3. Este comportamiento ostenta la calidad de MENSAJE
4. Tiene un soporte material
5. Requiere un código convencional
6. El mensaje folklórico contiene información sobre la identidad de un grupo humano determinado. Produce reconocimiento por afirmación o por negación.
7. El mensaje folk se construye mediante un metacódigo a partir del código institucional.
8. Tiene que estar vigente, pero posee un contexto histórico en el cual se manifestaba con una estructura significativa homóloga
9. Se produce en un grupo cuyo comportamiento está determinado por un metacódigo pero atendiendo a la dimensión CUANTITATIVA, la EXTENSION ESPACIAL, y la DURACION del mismo.

El fenómeno folk es en un tipo de conducta social que se manifiesta como un **mensaje**, es una posibilidad de comunicación específica e identificadora de determinado grupo social. Esta teoría se inscribiría, así, en las Ciencias de la Comunicación y del Lenguaje. Los aportes de la Lingüística y de la Semiótica se ven reflejados en su terminología y en el tratamiento que hacen del objeto. Entender el fenómeno folk como un tipo de comunicación importa un recorte muy interesante pues constituye la posibilidad de analizarlo contando con instrumentos "científicos" y estableciendo una interdisciplinariedad que enriquece la lectura. A diferencia de Cortazar no se podrá establecer la calidad folklórica a priori, sino que ella será el resultado de un análisis del propio conocimiento. La definición del objeto de estudio constituye un aporte muy importante para la folklorística. Cortazar definió al fenómeno folk por los rasgos; aquí nos encontramos con un *comportamiento social* que se manifiesta en forma de un *mensaje*. Esta definición inaugura un nuevo camino para los estudios del folklore. El aporte teórico constituye un giro importante para la disciplina; la sitúa en el contexto del quehacer científico.

De todos modos, no creemos que Blache y Magariños de Morentín estén tan alejados de Cortazar en cuanto a las características de la conducta folk; lo que nos parece un planteo interesante es la forma en que estos autores delimitan el objeto y lo circunscriben en el ámbito de la comunicación. Asimismo creemos que es un avance disciplinar muy importante lo constituye el punto 6, en el cual se especifica la posibilidad de **identificación** de determinado grupo mediante

este comportamiento específico. Este rasgo es fundamental por cuanto permite reconocer las peculiaridades de IDENTIFICACIÓN y DIFERENCIACIÓN que la conducta folk le imprime al grupo; este reconocimiento es dado por la semiosis social que este grupo construye. Evidentemente la impronta de la Lingüística y la Semiología han dejado sus huellas en esta propuesta.

Como lo habíamos advertido al presentar la teoría en el capítulo anterior, vemos el cambio de direccionalidad de los estudios: mientras en Cortazar se parte de la sociedad folk → fenómeno folk, en Blache y Magariños de Morentín va del reconocimiento del comportamiento folk → grupo folk

Es interesante e innovador el término **metacódigo** del punto 7, el cual se da sobre la base de un código institucional, el que es reelaborado según formas de producción-circulación-interpretación de mensajes específicos. Si bien este tema será retomado, adelantamos nuestra consideración acerca de lo no-institucional del comportamiento folk desprendido de este enunciado. Por esto decíamos que Blache y Magariños de Morentín no estarían tan alejados de Cortazar, sino que se pueden establecer vinculaciones de similitud que justificarían contemplarlas como una sola disciplina, en un Programa de Investigación Científica.

Otro rasgo que nos parece relevante es el de la tradicionalidad, al cual le dedicaremos un apartado.

Encontramos en estos estudiosos definiciones rigurosas. El objeto de estudio se presenta aprehensible. Se mantiene la coherencia discursiva que venimos planteando anteriormente. Estos teóricos apuntalan su teoría mediante delimitaciones conceptuales acotadas y precisas, expresadas en la sustantivación. Así, el folklore es un fenómeno social, un tipo de comportamiento, un mensaje. Blache y Magariños de Morentín hacen avanzar a la disciplina logrando establecer definiciones de relevancia sustantiva (no sólo en el sentido semántico del término).

CARACTERIZACION DEL FENOMENO FOLK

DANNEMANN:

Caracteriza al fenómeno folk como un tipo de conducta:

1. Tradicional
2. Comunitario
3. Propio
4. Aglutinante

En determinado grupo funciona como: BIEN COMUN

PROPIO

AGLUTINANTE

REPRESENTATIVO

Para ampliar este concepto hemos consultado personalmente al autor, el que gentilmente nos ha hecho llegar material "actualizado". En dicho material Dannemann (1984) replantea la definición de Folklore que *"debe ser entendido antropológicamente en tres dimensiones semánticas"*: fenoménica, especificidad local y sistematización holística de las conductas. *"En esta perspectiva antropológica cabe corroborar la situación del folklore como una subárea cultural, como un subsistema"* (30)

Su propuesta sitúa al folklore en una forma de conducta o comportamiento que se produce dentro de la cultura. En este sentido nos fue muy valioso consultar

otro artículo que también nos hiciera llegar Don Manuel Dannemann: “La Cultura de la Simetría. El viejo Thoms y el nuevo Folklore” (Dannemann: 1983). En este artículo dirá: *“Para una mejor comprensión del concepto de cultura de la simetría, añadiré que en todos los grupos humanos, con mayor o menor preeminencia, coexisten junto a ella la de congruencia y la de incongruencia, de acuerdo con los respectivos grados de debilitamiento del equilibrio comunitario, identificador, cohesionante, entre una cosa cultural y su uso”*. Propone que el Folklore es una cultura SIMETRICA ya que en este espacio cultural se manifestarían comportamientos de pertenencia recíproca. Asimismo, confrontándose a la propuesta cortazariana, dirá que los factores que Cortazar propone no son determinantes de la cultura folk, *“pero sí lo son los de pertenencia y de comunicación, y, por lo tanto, los de identidad y de función, en la medida en que sus usuarios les den una carga significativa que origine (...) una versión de la cultura, una instancia de la conducta humana, la cual, a priori, denominaré la instancia folklórica”* (31) (El subrayado es nuestro). Los rasgos subrayados precedentemente conforman una delimitación teórica fundamental para entender el concepto de folklore propuesto por Dannemann. Así, la pertenencia comunitaria y el tipo de comunicación que se entabla a través del comportamiento folk, como la posibilidad de identificación y la función desempeñada por dicho comportamiento, nos permitirán reconocer aquella cultura especial llamada folklórica a la cual la comunidad le imprime una carga significativa determinada. Advertimos la coincidencia con Blache y Magariños de Morentín en cuanto a la posibilidad de IDENTIFICACIÓN mediante esta conducta.

Nos parece oportuno citar nuevamente al autor (Dannemann: 1998), donde define al folklore:

1. *Instancia de la conducta humana,*
 1. *en la cual una o más personas de un grupo o de más de un grupo*
 2. *recurren a cualesquiera bienes que, después de procesos de selección y de reelaboración de algunos de sus componentes, llegan a ser:*
 - 2.1 *su pertenencia recíproca,*
 - 2.2 *su más intensa correspondencia de identidad*
 - 2.3 *su propia, específica y local tradición*
3. *para constituir una comunidad transitoria, la folklórica, que existe mientras se produce el uso de dichos bienes, y cuyos miembros adquieren, durante ese evento, una condición de fundamental homogeneidad y logran una intertransferencia de sus comportamientos de comunicación y acción”*
(1991:16)

El fenómeno folk, tomado como un tipo de conducta amplía la concepción cortazariana. Ya habíamos visto cómo Dannemann critica la posición reduccionista de Cortazar, por recortar apriorísticamente la sociedad folk. La propuesta dannemanniana no hace diferenciación del grupo por su ruralidad ni por su marginalidad. Se da un tipo de conducta que funciona en determinado grupo como bien común, propio, aglutinante y representativo con rasgos tradicionales, comunitarios, propios y aglutinantes.

	CORTAZAR	BLACHE Y MAGARIÑOS	DANNEMANN
CONCEPTO DE FENÓMENO FOLK	FENOMENO	COMPORTAMIENTO	CONDUCTA
	<p>FOLK</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. Popular 2. Colectivo 3. Tradicional 4. Oral 5. Anónimo 6. Empírico 7. Funcional 8. Regional 	<p>FOLK</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. Fenómeno social diferenciable 2. Tipo específico de comportamiento: 3. Mensaje 4. Tiene soporte material 5. Requiere código convencional 6. Tiene información sobre identidad. <p>Produce reconocimiento</p> <ol style="list-style-type: none"> 7. Metacódigo 8. Vigente con similar estructura significativa en el pasado 9. En grupo con dimensión Cuantitativa, Extensión espacial y Duración 	<p>FOLK</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. Tradicional 2. Comunitario 3. Propio 4. Aglutinante <p>Funciona como:</p> <ol style="list-style-type: none"> a. Bien común b. Propio c. Aglutinante d. Representativo <p>Comportamiento cultural simétrico:</p> <ul style="list-style-type: none"> - Pertenencia - Comunicación - Identidad - Función - Carga significativa

3.1. 3.

CONCEPTO DE TRADICION

CORTAZAR:

Este autor explicita en su artículo: *“La transmisión a lo largo del tiempo significa pasaje de los bienes en el grupo, de padres a hijos, de abuelos a nietos; es como un incesante legado cultural que configura la “tradición”, vale decir la traditio, la entrega de esa herencia integradora y vertebral, de una generación a otra”.*

La propuesta cortazariana asimila el concepto de tradición a lo generacional, se produce en la sociedad un pasaje de bienes *“de padres a hijos, de abuelos a nietos”*. Hemos visto –al presentar la teoría- que esta limitación no le permite ver las transmisiones entre pares o intrageneracionales que circulan en las sociedades folk. Lo tradicional en folklore *“no es sino la ‘herencia social’, es decir la traditio, la entrega que se hace de su patrimonio cultural cada generación a la que sigue”* (Cortazar, 1975:53). La tradición consiste –entonces- en una transmisión diacrónica, tal como la subtitula Cortazar en su artículo (Cortazar, 1975:67)

Asimismo, es interesante destacar nuevamente que la tradición *“Lleva implícito el concepto de tiempo en el sentido de antigüedad, asimilada por el folk, en plena vigencia funcional gracias a que subyace en la*

colectividad un juicio de valor. Si pierde vigencia o cae en desuso pasa a configurar el folklore histórico” (El subrayado es nuestro).

Tal como lo señaláramos anteriormente, Cortazar recorta a la sociedad folk en forma apriorística y reduccionista. Al respecto coincidimos con Blache cuando expresa: *“Cortazar sostiene que la entrega del patrimonio cultural que cada generación hace a la siguiente, es folklórica cuando es popular. Es decir que se manifiesta en el campesinado, con la marginación social que asigna a este sector”* (Blache, 1983:28).

En este sentido Cortazar es muy explícito pues *“consideramos ajena a nuestro campo, cuando actúe en otros sectores de la sociedad que no sean el pueblo, : las llamadas ‘clases altas’ (...)* (Cortazar, 1954:52).

Como vemos, cada concepto que va desarrollando apoya su criterio acerca de lo popular, insistiendo en establecer un claro recorte de la sociedad folk que será el eje fundamental de su teoría.

Otro aspecto a tener en cuenta es el carácter dinámico de lo tradicional. *“No olvidemos que en el folklore los procesos son dinámicos y nada hay absolutamente anquilosado, fijo, inalterable”* (Cortazar, 1954:54).

Este autor reconoce que se entabla una pugna entre tradición-innovación, aclarando que *“la perdurabilidad del rasgo esencial no significa fijeza absoluta (...)* por el contrario, los matices, episodios y detalles varían al infinito y ofrecen

campo para el desahogo de la fantasía creadora, el espíritu innovador, la imaginación libérrima y fecunda del hombre” (Cortazar, 1954:55).

Los primeros dos aspectos considerados (generacional, popular) constituyen puntos de discusión con los otros teóricos seleccionados. En cuanto a la dinámica, creemos que se presenta como una posibilidad de contacto que permite reconocer la articulación que nos proponemos desde el comienzo de nuestra tesis. Así, veremos cómo Blache y Magariños de Morentín coinciden con Cortazar en cuanto a la **estructura significativa homóloga**, al tiempo que Dannemann propone una **retradicionalización** “*esto es dinamizada y recreada*” tanto en forma como en contenido.

CONCEPTO DE TRADICION

BLACHE y MAGARIÑOS DE MORENTÍN:

Reformulan el clásico concepto de tradicionalidad atendiendo a tres elementos fundamentales:

1. *" VIGENCIA ACTUAL: afirma la necesidad de que el mensaje folklórico posea un contexto mediato de interpretación con eficacia integradora en un determinado grupo de pertenencia.*
2. *CONTEXTO HISTORICO: con lo que se exige determinada adecuación de esa eficacia integradora del mensaje folk.*
3. *ESTRUCTURA SIGNIFICATIVA HOMOLOGA: esa eficacia y esa posible interpretación provienen actualmente y provino en el pasado de propuestas perceptuales cuya estructura se mantiene relativamente semejante.*

Aquí se propone un concepto de tradición que responde a características claramente identificables. Los tres elementos enunciados permiten establecer límites y alcances de la tradicionalidad. No interesa el modo de transmisión de un conocimiento, el solo hecho de que un padre se lo enseñe a su hijo no garantiza que el saberenseñado sea tradicional. Lo transmitido debe tener VIGENCIA ACTUAL. Juntamente con este elemento, el CONTEXTO

HISTORICO le aporta la dosis de historicidad que permitirá delimitar lo tradicional (entendido como proceso analítico no empírico)

Lo ACTUAL que tiene PASADO/ Lo PASADO que es ACTUAL y que se manifiesta con una ESTRUCTURA SIGNIFICATIVA HOMÓLOGA es lo TRADICIONAL.

Blache y Magariños de Morentín, amplían sustancialmente el concepto de Tradición. La vejez o el envejecimiento de un determinado saber, transmitido por generaciones no garantiza la tradicionalidad. Esta estructura significativa homóloga es tomada *"en el sentido de que esa eficacia y esa posible interpretación provenga actualmente y haya provenido en el pasado de propuestas preceptuales cuya estructura se ha mantenido relativamente semejante"* (1992:33)

Asimismo, es interesante destacar que la forma de transmisión no se reduce a lo generacional; también puede transmitirse intra-generacionalmente. Un ejemplo lo constituyen los juegos entre niños, los cuales son enseñados dentro de una misma generación. Creemos que esta caracterización constituye una innovación teórica ya que permite reconocer ciertos comportamientos que identifican a grupos sociales y que le posibilitan mantenerse como tales mediante un metacódigo compartido y de cuya vigencia depende la duración del propio grupo.

Estos teóricos le imprimen al Folklore una dinámica renovada a partir de una científicidad muy rigurosa. El tipo expositivo es claro y preciso, desechan toda adjetivación y detalles anexos.

Martha Blache en un artículo que nos hiciera llegar cuyo título es **Tradición y modernidad: una falsa dicotomía** (Blache:1995), concluye "*La tradición como construcción simbólica es un proceso complejo que a medida que nos adentramos en él va mostrando nuevas dimensiones, lo que nos abre un rico espectro de posibilidades para seguir avanzando en el conocimiento sobre la forma de configurar y negociar significados sociales*". Estos significados sociales son interpretados dentro del grupo a partir del metacódigo vigente. La producción-interpretación-circulación del mensaje folklórico vertebró al grupo y lo constituye. Advertimos, nuevamente, que Blache y Magariños de Morentín – contrariamente a Cortázar- reconocen lo folklórico y luego delimitan al grupo. Tal como lo expresa García Canclini : "*el patrimonio cultural o capital cultural (...) no es un conjunto de bienes estables y neutros, con valores y sentidos fijados de una vez para siempre sino una manera que tiene la sociedad de apropiarse de su historia y reproducir las diferencias entre grupos y la hegemonía de quienes logran un acceso a la producción y distribución de bienes*". (García Canclini. 1990)

CONCEPTO DE TRADICION

DANNEMANN:

"La tradición no es sólo transmisión destinada a proteger la subsistencia de expresiones culturales, sino fundamentalmente, una actitud espiritual de validación de aquellos fenómenos que se consideran adecuados para los miembros de un conglomerado, debido al carácter funcional que tales fenómenos han logrado obtener" (1975:38).

Dannemann reconoce a la tradición como interpretación psico-social.

No importa que un saber desaparezca, el folklore "no depende de determinadas formas de cultura, no de la pervivencia de manifestaciones antiguas, sino que de una relevante y permanente necesidad del hombre, que lo mueve a crear y re-crear bienes con función autónoma de comunes, propios, aglutinantes y representativos" (1975:58).

"En síntesis (...) es el vehículo y soporte de lo que hemos considerado como función folklórica" (1975: 58).

Para Dannemann este punto se constituirá en esencial, volverá una y otra vez en el intento por definirlo claramente. En su artículo "La cultura de la simetría" expresará: *"(los usuarios del bien) adoptan y contribuyen a recrear normas, objetos, valores, que sus grupos han hecho comunitariamente propios (...)*

(siendo) *una clase de cultura que ha sido retradicionada; esto es dinamizada y recreada, procurándose conservar en períodos más o menos largos, estos patrimonios aprobados y probados*" (180:34).

Vemos que –como Cortazar- la comunidad folk no hace sino recrear un comportamiento o una conducta, parecería que este tipo social no fuera capaz de crear su propio modo, parecería que sólo puede ser un adaptador/adaptador. En este sentido hablábamos de una cultura inferior al referirnos a Cortazar.

A la persistencia de la forma sobre el contenido cortazariana, Dannemann le dirá: *"Los comportamientos folklóricos y los bienes que la materializan pueden adoptar cualquier forma, así como cualquier contenido"* (Dannemann: 1998; 50)

Reconoce, como Cortazar, que los cambios constituyen lo tradicional en el pueblo, es lo que "vive en variantes". Pero al igual que Blache y Magariños de Morentín, difiere su concepto de pueblo, como vimos en su momento.

"Es necesario eliminar el falso antagonismo de la tradición, la vieja y gran nodriza del folklore, con los cambios, porque nada hay más tradicional que éstos y porque si se quiere ser un buen investigador del folklore hay que prepararse para las transformaciones culturales y sociales" (Dannemann, 1984:36).

Dannemann amplía el concepto cortazariano y da un salto que pone a la tradición en un lugar de vital importancia en los estudios del folklore. Ahora bien

¿si puede haber cambio de forma y de contenido, cómo será posible reconocer la conducta propia, aglutinante, representativa, común?

Para resolver este punto de conflicto, Dannemann apela a conceptos auxiliares: **entradición, retradición** (los cuales no trataremos aquí); pero resulta muy interesante ver cómo ha recurrido a hipótesis "auxiliares" dada la necesidad de mantener el núcleo central de su teoría. El autor se valió de estos conceptos para defender su tesis principal.

En cuanto a lo generacional, Dannemann manifiesta que la tradición no es un "simple traspaso", no es "un tránsito de encadenamiento de generaciones". Reconoce la transmisión que permite la tradición, pero no como un legado entre generaciones exclusivamente, sino como una actitud valorativa de ciertos bienes.

	CORTAZAR	BLACHE Y MAGARIÑOS	DANNEMANN
TRADICION	Transmisión generacional hereditaria	Transmisión generacional y/o intra- generacional	Transmisión generacionnal y/o intra-generacional
	Popular		
	Dinámica (de contenido)	*Vigencia actual *Contexto histórico *Estructura significativa homóloga	Dinámica (de contenido y forma)
			Entradición Retradición

3.1. 4.

NO-INSTITUCIONAL

CORTAZAR:

En la lectura de la teoría cortazariana advertimos una marcada insistencia por recortar lo institucional y mostrar cómo el folklore es un conocimiento no-institucional.

Así expone tanto en el artículo seleccionado como en los complementarios:

"La educación y la cultura se basan más en la imitación y la experiencia que en la enseñanza institucionalizada y oficial".

"(...) el folklore no se transmite habitual y genuinamente por las escrituras, los impresos, las formas mecánicas e institucionalizadas".

"La transmisión del folklore no se realiza por medios técnicos ni institucionalizados" (Cortazar, 1964: 7).

"(...) la condición de oralidad alude más bien (para decirlo en forma negativa) a que los medios de transmisión no han de ser escritos, mecánicos, institucionalizados, consabidos en la ciudad(...)" (Cortazar, 1964: 37)

Cortazar delimita recurrentemente esta característica:

“predominio (...) de lo espontáneo colectivo sobre lo oficial impuesto”

(1975:58)

“habla popular frente al idioma oficial; culto popular frente a la liturgia establecida por la Iglesia” (1975:58)

Pero debemos nuevamente advertir que esta manera no-institucional es para Cortazar la propia del pueblo, entendido –tal como ya lo expusimos- como lo popular (marginal, rural)

“Hecho el distingo entre los estratos de cultura universalizada y, por así decir, ‘oficial’ y los estrictamente populares, hay que advertir que tanto unos como otros están sometidos a diversos condicionamientos que derivan de la estructura misma del Estado y de la sociedad, cuya red institucional involucra a todos los habitantes de un país.(...) En consecuencia, no obstante reposar la vida entera del folk sobre aquella estructura, esos rasgos, valores o instituciones no son populares. No son creación o asimilación espontánea, empírica y tradicional del pueblo, sino ineludibles imposiciones oficiales. Y como se ha dicho el folklore es lo no oficial”. Lo que sí ocurre a veces es que el pueblo agrega matiz propio (...) elabora marginalmente(...). Son en todos los casos manifestaciones secundarias que nunca pueden reivindicar para el pueblo la estructura estadual que le es coactivamente impuesta y que por lo

tanto siente extraña y superior a su propia cultura tradicional”

(Cortazar, 1954: 22-23).

Así, entonces lo no-institucional será lo espontáneo, la creación o asimilación empírica y tradicional.

Cortazar reconoce una sociedad folk regida por condicionamientos institucionales y no-institucionales.

Tomamos en cuenta lo no-institucional pues es un punto de coincidencia que trasciende las teorías seleccionadas y es compartido en la folklorística. Aunque se presentan ciertas diferencias en el recorte que hacen cada una de ellas. Entre otras, Cortazar asimila el concepto de lo institucional a lo legal-oficial; mientras para Blache y Magariños de Moretín existen formas institucionales no reglamentadas desde lo oficial. Estas diferencias justifican –como veremos- la articulación dentro del programa de investigación de esta ciencia.

De todos modos hacemos la salvedad y remarcamos –una vez más- la diferenciación que se produce al recortar en forma anticipada y restrictiva a la sociedad folk, lo que distingue a Cortazar.

NO-INSTITUCIONAL

BLACHE Y MAGARIÑOS DE MORENTÍN :

Tal como lo expresan en el enunciado número 7:

"El mensaje folklórico se manifiesta con independencia de los condicionamientos institucionales" (1992:32).

y agregan: *"este enunciado lo consideramos fundamental"* (1992:32).

En este postulado se nos presentan –y así lo explican los autores- dos problemas *"uno respecto de esa 'independencia' y otro respecto del carácter de 'institucional' del condicionamiento del que se independiza"*.

Ante esta problemática proponen una redefinición del postulado propuesto doce años atrás:

"el mensaje folklórico se construye mediante un metacódigo, a partir del código institucional que regula el comportamiento el comportamiento del grupo en estudio" (1992:32).

Aquí es interesante ir viendo cómo van a clarificar cada concepto de los implicados en el postulado. Así, surge el concepto de metacódigo que se presenta como fundamental innovación en la folklorística latinoamericana:

"Un metacódigo es pues un código que ocupa un segundo nivel respecto de otro código al que, en alguna forma y/o en determinadas oportunidades, modifica. El concepto es afín al de Richard Bauman cuando considera a la 'comunicación verbal artística' como un 'uso del lenguaje que adquiere una significación especial', mediante la

*incorporación de 'marcas...paralingüísticas' sobreañadidas al lenguaje convencional (Baumann, 1989: 41-43), afines, a su vez, estas últimas marcas a nuestros 'connotadores' El metacódigo que se manifiesta en el mensaje folklórico no puede, por tanto, ser **independiente** del código en el que interviene (...) su calidad de metacódigo sólo puede adquirirla a **partir de** ese otro código en el que interviene. (...) El término 'independiente' pretendió en su momento destacar el hecho de que el folklore no es institucional y que cuando se institucionaliza ya no es folklore" (1992:33).*

Asimismo al replantear críticamente el concepto de lo institucional destacan que debe atenderse a las situaciones particulares en cada análisis y *"que las normas que llamamos 'institucionales' tienen siempre una fuente identificable (el que las impone, el Estado o el dueño de una empresa o el profesor o un guía de boy-scouts) y/o una sanción aplicable en caso de infracción (...) en el caso del comportamiento folklórico (...) está constituido por normas cuya fuente no es identificable y (...) tienen una única sanción: la exclusión del infractor del grupo de identidad" (1992:33)*

Esta diferenciación que establecen entre el metacódigo folklórico y el código institucional se verá sustentada por la aplicación de la Teoría de los Actos de Habla de Searle (tal como los autores lo explicitan), la que les permitirá arriesgar:

“el código institucional estaría integrado por reglas constitutivas, mientras que el metacódigo folklórico lo sería por las reglas regulativas” (1992:33).

Así vemos cómo estos autores conceptualizan las características de lo folklórico a partir de definiciones auxiliares desarrolladas en forma exhaustiva.

Creemos que este concepto acerca de lo no-institucional de lo folklórico mediante los aportes de la Teoría de los Actos de Habla, resulta muy operativo.

Igualmente, consideramos que el concepto de metacódigo merece un párrafo aparte; por lo cual nos detendremos en él a continuación.

*“El grupo social en cuyo seno se produce el comportamiento (folk) está determinado por un metacódigo. El enunciado establece una dependencia unidireccional que va del metacódigo al grupo folk (...) mientras dura la vigencia del metacódigo dura la existencia del grupo. (...) se van construyendo con actitudes y comportamientos que es lo que denominamos **metacódigo**. Los participantes usan e interpretan un determinado metacódigo” (1992:33-34)*

Este metacódigo presenta tres niveles de análisis:

1. *Prosódico-sintáctico*
2. *Semántico-referencial*
3. *Contexto de actuación*

Tal como lo expresan en su artículo, Blache y Magariños de Morentín advierten la afinidad con en el concepto de COMUNICACION VERBAL ARTISTICA de Richard Bauman. Para Bauman el folklore es un tipo de arte verbal y lo denomina una **"actuación verbal artística"**. *"Entendiendo el uso artístico del lenguaje hablado o actuación verbal artística, al uso del lenguaje que adquiere una significación especial más allá del su dimensión referencial e informativa". "(...) concentra la atención sobre sí mismo y es percibido como poco común o especial en un contexto determinado"* (Bauman: 1992)

Blache y Magariños de Morentín se inscriben dentro de este campo de la Lingüística. Así, Blache define claramente este concepto:

"más allá de los códigos convencionalmente compartidos por una sociedad que permite a emisores y receptores atribuir determinada significación a comportamientos socialmente pautados, el metacódigo tiene el carácter de un estilo particular de un grupo en el que manifiesta toda su creatividad y singularidad. El concepto está adaptado de la Lingüística la que en su devenir fue dejando de lado la noción de la existencia de una lengua normativa que le permitía clasificarla en bien y mal hablada. Esta última era la incorrecta por desviarse de la gramática establecida. Al igual que en la Lingüística fue perdiendo terreno la concepción de una lengua gramatical normada institucionalmente, y se fue respetando

cada vez más la creatividad de los hablantes, en la folklórica también se ha ido concediendo cada vez mayor importancia a la aptitud creadora e identificadora de los grupos sociales” (Blache, 1991:65).

Debe destacarse la interdisciplinariedad con que realizan sus trabajos; todo lo cual permite enriquecer y traspasar los límites que supondría el encerramiento disciplinar. Blache y Magariños de Morentín incorporan los estudios de la Lingüística y la Semiótica aportando a la Folklórica nuevas posibilidades de análisis que favorecen la investigación y la propia tarea teórica. Ellos le imprimen una nueva dimensión que –al delimitar claramente el objeto- amplía las perspectivas de la disciplina. Así, la incorporación de este término constituye un avance teórico fundamental.

NO-INSTITUCIONAL

DANNEMANN:

Dannemann considera a lo no-institucional como lo espontáneo y no pautado institucionalmente. Asimismo reconoce que en una situación institucionalizada pueden generarse conductas folk que permitan reconocer a la comunidad que participa de ellas, en tanto bien común, propio, representativo y aglutinante. En este sentido mantuvo un debate con Martha Blache por medio de un artículo. Su reconstrucción nos permitirá esclarecer la propuesta dannemanniana, por ser tan elocuente preferimos citarlo a continuación:

"(...) ella opina que esas cuatro 'cualidades (común, aglutinante, propio y representativo), no obstante, pueden estar presentes en un acto escolar o en un batallón del ejército, donde alumnos o soldados rinden 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 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. (...) tal como se presenta en esta situación, está pautada institucionalmente y no se manifiesta en forma espontánea'."
(Dannemann, 1984:33)

Dannemann insiste en su postura acerca de la posibilidad de ocurrencia de una conducta folk a partir de una situación institucionalizada:

*“Ciertamente, puede haber comportamiento folklórico en un acto escolar, en un batallón de ejército, o en otros destinados al empleo de la bandera o un himno, pero no cualquier uso de la bandera o de un himno tendrá significado folklórico, ni, por consiguiente, tampoco su signo. Sí el uso cargado de pertenencia recíproca, propio de la especificidad local de un núcleo humano, el cual en virtud de dicha clase de pertenencia, se constituye en **comunidad folklórica**, y que, en la ejemplificación propuesta de un establecimiento escolar o un batallón, puede estar integrada por todos o por parte de los miembros de estos dos tipos de grupos, y entonces, por el efecto de ese uso comunitario folklórico existirá la **bandera folklórica** o el **himno folklórico** de su respectiva **comunidad**” (1984:34).*

Vemos cómo va reforzando su teoría; el sentido de pertenencia, la posibilidad de cohesión social, de identificación, le darán a esta conducta su especificidad folklórica.

Agrega el autor chileno:

“El homenaje al emblema patrio descrito por Martha Blache, en relación con algunos elementos de una de mis tentativas conceptuales, principalmente modificados mediante mi aludido artículo del año 1983, presenta una demostración de respeto a un símbolo nacional, no siempre con un sentimiento de real patriotismo, y el que los alumnos o soldados lo compartan, y por eso se identifiquen tradicionalmente como ciudadanos de un país, se aglutinen en torno a su nacionalidad y sientan que están representados a través de su bandera ante los otros países, es una

conducta de posesión colectiva de un bien cultural aprobado y mantenido por la tradición de un grupo, pero no un comportamiento de pertenencia recíproca, el peculiar de una comunidad folklórica, por medio del cual ésta hace suyas determinadas formas de vida" (1984:35).

Su teorización es fundamentada a partir de la ejemplificación reiterada y así, concluirá:

*"(...) la misma investigadora argentina incluye una objeción a la validez folklórica de las conductas institucionalmente pautadas y no espontáneamente manifestadas. Al respecto, hay que examinar con acuciosidad y decisión crítica la insistencia en atribuir **espontaneidad** y falta de institucionalidad al folklore. Ambas encierran nociones de compleja relatividad; la primera suele no ser fácil de comprobar, y, más todavía, las dos, incuestionablemente, pueden hallarse en la realidad de cualquier clase de cultura o de sociedad, de acuerdo con los conceptos antropológicos y sociológicos básicos de ella, siendo erróneo reducirlas a los comportamientos folklóricos. Una fehaciente demostración de la institucionalidad en la cultura folklórica de países latinoamericanos, la proporcionan las conductas ceremoniales de cofradías de danzantes de ancestro prehispánico (...). Los comportamientos de estas instituciones son, en su mayoría, no espontáneos, decididos, ensayados cuidadosamente antes de realizarse las festividades a las que ellas acuden con regularidad, junto a otras comunidades de promeseros" (1984:35).*

La no-institucionalidad es lo manifiesto en la conducta; puede darse dentro del marco de una reunión convocada institucionalmente, esto no excluiría que ocurran conductas folk. Dannemann aprovecha el debate que le propone Blache para ahondar en su propuesta; la cual se encuentra muy cercana a la de Cortazar al entender lo institucional como lo oficial. Si bien debe resaltarse –una vez más- que el distanciamiento principal está en el recorte de sociedad folk cortazariano y el propio de comunidad folk dannemanniano, ambos coinciden en que el saber folklórico es un saber no-institucional. Este saber es una reelaboración que puede encontrarse o no lo institucionalizado para Dannemann; mientras que para Blache y Magariños de Morentín tiene como base lo institucionalizado entendido en términos de las reglas constitutivas. Asimismo, veremos que Danneman propone *“Examinar con acuciosidad y decisión crítica la insistencia en atribuir espontaneidad y falta de institucionalidad al folklore”*. Lo que le permite a su propuesta dar un salto innovador al reconocer que también puede darse *“la institucionalidad en la cultura folklórica”* (1984:36)

	CORTAZAR	BLACHE Y MAGARIÑOS	DANNEMANN
NO-INSTITUCIONAL	Creación, selección o asimilación: Espontánea Empírica Tradicional Popular	Base en código institucional (reglas constitutivas) con un METACODIGO no institucional (reglas regulativas)	Conducta folk: Institucional y no- institucional

3. 2

METODOLOGIA DE INVESTIGACION

CORTAZAR:

Cortazar propone el método integral de inspiración funcionalista del cual dirá:

"(...)yo contribuí a divulgar traduciendo el libro póstumo de Bronislaw Malinowski (...) también llamado finlandés (se refiere al método) (...) es una de las más hermosas conquistas de la ciencia folklórica" (1959:35)

Cortazar en su artículo del año 1975 expone:

"Tanto los fundamentos teóricos como los resultados obtenidos en las reiteradas investigaciones de campo me permiten afirmar la factibilidad de identificar, en la realidad concreta de la vida popular, de grupos o comunidades que responden a la caracterización antedicha".

Su interés se centra en esa *realidad concreta de la vida popular*; vemos como Cortazar, partiendo del postulado de una sociedad folk geográficamente localizada, advierte que el investigador tiene a su cargo la documentación en la seguridad de que los materiales recogidos son auténticos, fieles, objetivos. Una vez delimitada la sociedad folk donde se investigará, es conveniente –siguiendo a Cortazar- que el investigador mantenga una *"convivencia con sus integrantes, como condición básica"*.

Cortazar insistirá en recortar previamente a la sociedad folk, a ese pueblo caracterizado oportunamente. Así, reitera: *“conviniendo en que se trata de un contexto folk, elijo como base: el carácter regional, la condición funcional y la raíz tradicional”*.

La principal preocupación y punto de partida ineludible cortazariana es la delimitación del grupo que se estudiará, el cual responderá afirmativamente a los rasgos enunciados.

Propone que este método debe primero *“tender a enmarcar geográfica y culturalmente el ámbito de investigación y (luego) documentar (...) todas las expresiones de carácter folklórico recolectables”*. Insiste –una y otra vez- en que la prioridad es *“elegir la región”*. Ya veníamos remarcando esta particularidad en la propuesta cortazariana; el recorte apriorístico se presenta como rasgo fundamental y fundacional de su teoría.

Dannemann le objeta a este método el ser *“una mera recolección de hechos, por lo común predeterminados y aislados por el recolector, como si se tratase de salir a recoger ciertas mariposas”* (Dannemann, 1975:18)

Asimismo en “El esquema del folklore”, Cortazar profundiza su propuesta: *“La aspiración es que mediante él (se refiere al método de investigación) se pueda documentar (...) la totalidad de aquellos fenómenos,*

abarcando en consecuencia todas las expresiones de la vida del grupo popular en estudio que respondan a los rasgos señalados como signo de lo folklórico” (1959:36).

Continuando con la lectura de “El esquema...” encontramos que la preocupación de Cortazar por delimitar los alcances y posibilidades del método propuesto le hacen seguir insistiendo en la descripción del mismo *“la exigencia primera del método consiste, por tanto, en elegir la región (...). El objetivo concreto que se persigue es DOCUMENTAR en su propio medio, con todo el rigor científico exigible, los fenómenos folklóricos” (1959:37).*

Nos parece que sólo considerar el contexto social estaría recortando la posibilidad de interpretación del fenómeno. Debería tomarse en cuenta la ocasionalidad o circunstancias donde ese fenómeno se manifiesta y contrastarlo con otros fenómenos para esclarecer claramente la calidad folklórica que ellos ostentan.

Cortazar manifiesta su condición docente, aconsejando a los investigadores acerca de la tarea de campo y, también la de laboratorio. Entre las recomendaciones a los estudiosos debe destacarse el perfil que Cortazar cree que deben tener los investigadores: *“ sensibilidad adecuada para captar y gustar lo popular”*. Es profuso en recomendaciones, al punto de dedicar dos subtítulos: Maneras de actuar del folklorista en campaña (1959:45) y Regreso del folklorista (1959:45). En ellos explicita las condiciones y requisitos del método. En este último subtítulo queremos destacar una apreciación que creemos muestra

acabadamente el espíritu cortazariano: *"Sabemos hasta qué sacrificios y heroísmo puede impulsar la pasión por un tema (...) Sería inútil tratar de explicarlos a quien no haya sentido en lo más profundo del alma la fuerza de una vocación, el atractivo irresistible de un ideal, el amor auténtico hacia la ciencia desinteresada y pura, en aras de la cual se consagra hasta la vida"* (1959:53)

Volvemos a encontrar en este autor una idea romántica acerca de la actividad científica; reitera los verbos GUSTAR, AMAR, como fundamentales para poder investigar.

Nuevamente coincidimos con García Canclini (García Canclini; 1990:199) la investigación en Folklore *"es casi siempre un intento melancólico por sustraer lo popular a la organización masiva, fijarlo en las formas artesanales de producción y comunicación, custodiarlo como reserva imaginaria de discursos políticos nacionalistas"*.

Debe destacarse que Cortazar advierte sobre el carácter dinámico del folklore contemplando las posibilidades de cambios en todo acontecer social: *"Interesa abarcar el contexto como un todo (...) interpretar con mejores elementos de juicio las alteraciones producidas por los cambios culturales"*. A Cortazar le preocupa que la recolección sea de lo genuino de cada sociedad folk, para evitar "contaminaciones" y establecer claramente la distinción entre los fenómenos folklóricos y los que no lo son, hace los deslindes conceptuales de Proyección, Transplante y Transculturación que no serían expresiones "puras" –tal como se expuso en su momento.

Nuevamente nos auxilia García Canclini: *"Se avanzaría más en el conocimiento de la cultura y de lo popular si se abandonara la preocupación sanitaria por distinguir lo que tendrían de puro e incontaminado (...)"* (García Canclini, 1990: 227)

Sin duda la propuesta cortazariana respondió a un momento de la disciplina, a un contexto ideológico determinado. Creemos que como primer intento por sistematizar los estudios, resultó muy fructífero, pero sin duda superable y perfectible. La propuesta de encarar un trabajo científico basado principalmente en el amor la encontramos poco fundamentada.

METODOLOGIA DE INVESTIGACION

BLACHE y MAGARIÑOS de MORETÍN:

Blache y Magariños de Morentín –tal el artículo seleccionado- dicen reconocerse en el espacio teórico de la fenomenología kantiana (despojada de apriorismos categóricos). Asimismo se califican como ANTIFENOMENÓLOGOS: pues no buscan la esencia de lo folklórico ni parten de premisas que establezcan su existencia; y ANTIPOSITIVISTAS: porque no creen que exista una realidad folklórica para contrastar la verdad o falsedad de las proposiciones teóricas.

Prefieren explorar el CONSTRUCTIVISMO que se someta a las exigencias de las explicaciones COGNITIVAS, en el marco del contraste DIALECTICO

Aquí es conveniente hacer una breve reseña acerca de la abducción. Magariños de Moretín en su trabajo Los fundamentos lógicos de la semiótica y su práctica, en la "Cuarta parte. Esbozo semiótico para una metodología de base en Ciencias Sociales" (Magariños de Morentín:1996) caracteriza este método y da algunas indicaciones muy apropiadas acerca de la metodología de investigación en Ciencias Sociales. Como el citado trabajo es muy riguroso en sus definiciones, creemos oportuno presentarlo tal como el autor lo expone y luego realizaremos los comentarios que consideremos pertinentes:

*"Tentativamente puedo sugerir que las características que Peirce le confiere a la **abducción** se corresponden con las exigencias de racionalidad inherentes a la elaboración de un proyecto de*

*investigación. (...) Se constituye así en el instrumento conceptual para la elaboración de un proyecto de investigación: 'este escalón hacia la adopción de una hipótesis, en cuanto sugerida por los hechos, es lo que llamo **abducción** (...) La hipótesis debe probarse. La prueba, para que sea lógicamente válida, debe iniciarse honestamente (...) con el examen de las hipótesis en cuanto muestra todas las clases de consecuencias condicionales y experimentales que pueden seguirse de su verdad...'. De este modo, la retroducción interviene tanto para la formulación de las hipótesis a partir de los hechos que ya conoce el investigador, como preparando el proceso de su prueba a través de pasos observacionales y/o experimentales que requieran las consecuencias que tales hipótesis deriven; y no en otra cosa consiste el proceso de elaboración de un proyecto de investigación" (Magariños de Morentín, 1996:292)*

Así, "(...) las tres clases de razonamiento en ciencia, (las vincula respectivamente) la probabilidad (inductiva), la necesidad (deductiva) y la expectatibilidad (abductiva)".

Tal como lo manifestaban en la propuesta teórica, el método abductivo constituye una instancia de aproximación al fenómeno que no se contrapone ni con el deductivo ni con el inductivo. Esta propuesta metodológica resulta muy apropiada para la investigación en Ciencias Sociales (y el Folklore es una de ellas) pues le permite al investigador no sólo formular sus hipótesis sobre la base de los datos que conoce, sino que es un instrumento de prueba ya que se rige por leyes lógicas

de comprobación. Evidentemente, estos autores tienen un fundamento teórico que va más allá de la especificidad de la Folklorística, esto les brinda la apertura teórica y metodológica que venimos remarcando desde el comienzo

Nos parece oportuno consignar algunas reflexiones que hacen los autores en el artículo *"Lineamientos metodológicos para el estudio de la narrativa folklórica"* (Blache y Magariños de Morentín, 1987: 16-19), por cuanto presenta una propuesta de análisis que puede extrapolarse a otras manifestaciones folklóricas más allá de la especificidad de la narrativa folklórica, por considerar que el modelo es aplicable a cualquier otro tipo discursivo.

Blache y Magariños de Morentín expresan: *"el texto requiere ir acompañado de descripciones proxémicas, kinésicas, paralingüísticas e interaccionales que permitan apreciar la recíproca relación dinámica e interdependiente entre el mensaje verbal y la realidad socio-cultural"*

Abrir el texto hacia su contexto posibilita redimensionar la interpretación del mismo por cuanto se tiene en cuenta la ocasionalidad o circunstancia que permiten su emergencia y que –simultáneamente– son parte de él. En la superficie textual podrán verse las huellas de su contexto mediante una lectura amplia de sentido. Así, la descripción traspasará el nivel signifiante dando cuenta tanto de su textura como de su contextura. Esta propuesta pragmática rompe el clásico modelo binario signifiante-significado, para estallar en la terceridad de la significación. Este modelo conforma una red discursiva hecha de relaciones triádicas. Entran a funcionar y tenerse en cuenta al SUJETO ENUNCIADOR y al SUJETO

RECEPTOR de la relación del discurso con su objeto referencial, incorporándose lo social. Este encuadre permite una lectura translingüística, haciéndose posible la decodificación significativa.

Blache y Magariños de Morentín proponen tres pasos para el estudio de la narrativa folklórica:

1. ENUNCIACIÓN DE LA CALIDAD FOLKLÓRICA DE UN DETERMINADO COMPORTAMIENTO NARRACIONAL. Este primer acercamiento al fenómeno que se presupone folklórico es la "abducción". Tal como lo anticipáramos, este término lo toman de Charles Peirce quien lo describe "*como una operación meramente preparatoria*". El investigador hace conjeturas, propone algunas hipótesis que luego verá si son válidas o debe modificarlas. Recoge el material, consigna sus datos textuales y contextuales. "*Todos estos datos constituyen connotadores (...) que son rasgos preceptuales objetivamente verificables*". Para proseguir la investigación se deberá establecer la calidad folklórica del comportamiento, teniendo en cuenta la propuesta teórica que hemos explicitado oportunamente.
2. LA SELECCIÓN DEL CORPUS DE INFORMACIÓN PERTINENTE. Blache y Magariños de Morentín en su teoría postulan la posibilidad de identificación grupal a través del folklore, pero "*no hay identidad sin diferencia*" para lo cual proponen realizar una comparación intergrupala ya que "*la contrastación de rasgos diferenciales (...) permite discernir la calidad folklórica*".
3. EL TRATAMIENTO DE LA INFORMACIÓN

- a) El análisis intra-textual. Aquí se realizará el estudio de los componentes sintácticos y semánticos del texto y las “reglas de competencia comunicacional”. No sólo se analiza y describe la textura, sino que se incorporan datos acerca de la situación narracional “con todas las cuales se constituyen los rasgos de identidad y diferenciación”.
- b) El análisis Inter-textual sincrónico. En base a lo expuesto acerca de la confrontación entre textos para establecer la diferenciación y la identificación, en esta etapa se analizará el corpus mostrando los rasgos discursivos identificadores de cada grupo.
- c) El análisis Inter.-textual diacrónico. En esta etapa se establecerán las modificaciones o transformaciones del texto en el transcurrir temporal. Esta historicidad permitirá reconstruir los procesos de producción de sentido de los discursos involucrados.

“Una vez concluidas las tres etapas metodológicas podrán formularse como hipótesis aquella conjetura inicial, y comunicarse académicamente el resultado”.

Advertimos que esta propuesta metodológica tiene fuertes fundamentos teóricos y una organización secuencial rigurosa. El objeto de estudio está delimitado a partir de enunciados lógicamente articulados y desprovistos de aquellos rasgos “románticos” y apriorísticos cortazarianos.

METODOLOGIA DE INVESTIGACION

DANNEMANN:

Realiza una crítica a diferentes tendencias teóricas y concluye exponiendo su propuesta metodológica:

“Trabajo bien planificado, que se ocupe de la conducta del elemento humano que los practica, del ámbito geográfico, histórico y social al que ellos pertenecen, desarrollando fases de recolección, descripción, análisis, clasificación, comparación y sistematización...” (1975).

Asimismo en la Revista Chilena de Humanidades Nº 6 insistirá en que no es posible pensar en un método privativo para el folklore sino que resulta eficaz el propio que usa la Antropología, entendido en las tres dimensiones semánticas que ya mencionáramos al tratar el concepto de Folklore y que aquí detallaremos:

1. FENOMÉNICA: *“la del uso de las cosas, y para lograr un saber sobre él, en términos de Jorge Estrella, un ‘saber estable del mundo’ en el cual ‘sólo hay cosas estables...’.(...) La virtud del accionar selectivo de nuestro conocimiento radica en que, de este modo, encuentra una **unidad** tras la diversidad y **constancia** tras el cambio. Pero este **tras** significa que abandona el mundo de las cosas y postula un **trasmundo**, otro mundo”.*
2. ESPECIFICIDAD LOCAL: *“en lo que tiene de particular cada grupo, ‘en lo que es propio y relevante de sus formas de vida’ y que adquiere su mayor fuerza distintiva por medio del folklore”.*

3. SISTEMATIZACIÓN HOLÍSTICA DE LAS CONDUCTAS: *"de un grupo en su interacción: la investigación de la estructura y de la función de los elementos culturales y sociales que constituyen un sistema humano"* (1984:30-31)

Así, propone realizar un estudio donde –según Dannemann- será posible deslindar la conducta folk, entendiéndola como la formadora de un subsistema cultural, atendiendo a la delimitación que presentáramos oportunamente al tratar el concepto de folklore.

La metodología resulta, en alguna medida es superadora de la cortazariana por cuanto incorpora lo situacional y la ocasionalidad. Pero -tal como decíamos acerca de su conceptualización de comunidad folk- nuevamente se hace evidente la dificultad de recortar a la comunidad folk por la indefinición temporal, cuantitativa y espacial de esta propuesta, por tanto es difícil operacionalizar este concepto de comunidad folk tal como lo propone. Dannemann reconoce un subsistema cultural que podrá entenderse como el propio del folklore, a la vez que la comunidad folk sólo se comporta así a través de determinadas conductas que son usufructuadas por diferentes individuos y que conforman la comunidad en la medida en que participan de dichas conductas. Entendemos que aquí se produce un punto donde se dificulta la investigación por cuanto reconocer subsistemas sin un sistema de base es prácticamente imposible. El investigador tendría que ir reconociendo tantos subsistemas como conductas folk se presentasen; habría tantas comunidades folk que nos llevaría a hablar de incontables 'folklores'.

La especificidad local –planteada en estos postulados- entra en conflicto con la definición de comunidad.

En 1995, en la Revista de Investigaciones Folklóricas N° 10, Dannemann publica un esclarecedor artículo acerca de su propuesta metodológica (Dannemann, 1995:74-78). Allí propone un método exclusivo de la Ciencia Folklórica. Dirá que *“apremia un cambio de metodología, el que propondré sobre la base de cuatro factores (...):*

Su por qué, como razón de ser

Su para qué, en lo que incumbe a la función

Su cómo, en lo que respecta a su uso

Su con qué, en lo que corresponde a sus manifestaciones tangibles en la interrelación del cultor-narrador y el cultor-receptor”.

La metodología antropológica resulta –en principio- adecuada para el estudio del folklore; amplía el método integral donde se debe DOCUMENTAR todo en su ámbito, y *“cuya exigencia primera consiste, por tanto, en elegir la región”* (Cortazar:1965; 37).

Como Cortazar, también expone recomendaciones para el trabajo del investigador, el que deberá tener un *“interés afectivo, para concurrir a las reuniones de los narradores (...) con perseverancia y disposición anímica y la ruptura del convencional horario de la labor académica, que bien vale la pena*

demostrar cuando se ha entrado en la órbita de la fascinación del cuento folklórico, sin la cual no se construye la corriente empatía entre el investigador y el narrador, imprescindible en la metodología de la investigación(...)" (1995:75)

Finalmente, si bien Dannemann le imprime una importante apertura a la disciplina, debemos considerar que por un lado se produce la indefinición de los rasgos característicos de la conducta folk; por otro, el recorte se torna complejo al no considerar las dimensiones temporales, cuantitativas y espaciales del grupo; y, por último, advertimos la persistencia romántica como condición *imprescindible* en la investigación.

	CORTAZAR	BLACHE Y MAGARIÑOS	DÁNNEMANN
METODOLOGIA	<p>Método integral</p> <p>Registra todo con "rigor científico".</p> <p>Le interesan todas las manifestaciones de la Sociedad Folk</p>	<p>1. Enunciación de la calidad folklórica (etapa abductiva)</p> <p>2. Selección del corpus de información pertinente.</p> <p>3. Tratamiento de la información:</p> <ul style="list-style-type: none"> a. intratextual b. intertextual sincrónico c. intertextual diacrónico 	<p>Antropológico (Método integral cortazariano reformulado)</p> <p>Atiende a dimensiones:</p> <ul style="list-style-type: none"> 1. Fenoménica 2. Especificidad local 3. Sistematización holística de las conductas. <ul style="list-style-type: none"> -El por qué -El para qué -El cómo -El con qué

CAPÍTULO 4

4. EL FOLKLORE: DISCIPLINA CIENTIFICA

Reseña del surgimiento y desarrollo en la Argentina:

La Folklorística ha seguido un derrotero cuyo análisis resulta esclarecedor para comprender su posición actual. En 1848, William John Thoms propone por primera vez el término folk-lore para designar el "saber-del-pueblo" y una disciplina que lo estudie. A partir del interés por este tipo de saberes, muchos estudiosos comenzaron a preocuparse por un recorte disciplinar que permitiera establecer claramente su especificidad. La problemática fue abordada por científicos que ostentaban diferentes disciplinas de base.

A continuación haremos una exposición acerca de los distintos momentos del Folklore en la Argentina, basándonos en un artículo de Martha Blache publicado en la Revista de Investigaciones Folklóricas N° 6 del año 1991 y cuyo título es: **Folklore y nacionalismo en la Argentina: su vinculación de origen y su desvinculación actual.** *"En la etapa de consolidación de la Argentina la toma de conciencia de los valores que subyacen en el folklore estuvo estrechamente vinculada con un emergente movimiento nacionalista y sus variedades afines como tradicionalismo, criollismo, nativismo o costumbrismo"* (Blache, 1991:56). Blache en su artículo expone el camino que transitó la Folklorística en nuestro país, dando *"prioridad al contexto histórico, social, político y económico que permitió que ella emergiera, focalizando sólo algunos momentos de su trayectoria, que a nuestro entender tuvieron particular significación en su desarrollo"*

(1991:56). Con muestras de profundo conocimiento del tema, Blache desarrolla su artículo analizando minuciosamente los diferentes momentos de la disciplina desde sus orígenes hasta nuestros días. Comienza desde la etapa de la inmigración promovida por los gobernantes, cuya figura más representativa fue Juan Bautista Alberdi que en 1852 proclama que *"gobernar es poblar"*, pero – aclaramos- poblar con inmigrantes europeos. Este espíritu exaltó al extranjero y denigró al criollo. No profundizaremos como Blache, pero coincidimos en que un referente para ahondar el tema es Sarmiento que en su FACUNDO expone claramente la postura imperante en aquellos momentos de nuestra historia nacional. Siguiendo con el artículo citado, se menciona cómo estos inmigrantes se afincan en los centros urbanos y los pobladores *"del interior del país que para 1880 comienzan a abandonar el campo y encaminarse a los centros de nucleamiento de población"* (Blache, 1991:57). Estos grupos sociales emergen económicamente y preocupan a la dirigencia pues *"constituían un peligro para el dominio económico, político y social"*. El extranjero empieza a constituirse en un elemento de conflicto y es necesario cambiar la imagen que de él se tenía. En esta etapa florece el NACIONALISMO como reacción imperiosa frente a esta amenaza. El surgimiento de la Literatura Gauchesca constituye la primera manifestación abierta de los intelectuales de la época. **Bartolomé Hidalgo, Hilario Ascasubi**, inauguran esta *"vertiente nacionalista que se nutre de la literatura basada en la vida y costumbres del habitante de la pampa. El gaucho se convierte en fuente de inspiración de poetas y escritores"* (Blache, 1991:58).

Desde nuestra disciplina de base (Letras), podemos decir que con el **Martín Fierro** de **José Hernández**, la Gauchesca alcanza su grado máximo: el gaucho no sólo es personaje central del relato, sino que tiene su propia voz al permitírsele hablar con su idioma, dando lugar a expresiones idiomáticas típicas de la campaña bonaerense. Así se legitima su habla y se le permite circular por los ambientes refinados (al menos como personaje ficcional).

"Curiosamente el repentino entusiasmo con que fueron acogidas estas creaciones y la revalorización del gaucho llegaban cuando éste había sido arrinconado por las nuevas concepciones de la explotación de la tierra, y estaba extinguiéndose como tipo social" (Blache, 1991:58).

Así vemos cómo el gaucho es tomado como figura arquetípica dejándose de lado otras identidades regionales nacionales; el PERICON se constituye en Danza Nacional desconociéndose otras tan nacionales y arraigadas como la CUECA, el CHAMAME , el CARNAVALITO o la CHACARERA. Es interesante detenernos un poco en este punto. Carlos Vega (Vega:1981) confecciona un esclarecedor apunte que titula "Triunfo del Pericón en los salones". Esta danza surge y se difunde como paradigma de la nacionalidad. El circo y las representaciones de Juan Moreira representan un espectáculo; *"los altos círculos empezaron a prestar (atención) a estas 'nuevas' expresiones nacionales"* . Continúa Vega: *"Ya a partir de 1900 algunas familias de la alta sociedad (...) empezaron a solicitar a sus maestros de baile un arreglo para salón del pericón circense. (...) El triunfante pericón se reproduce en los salones de las familias Vilella, Mascías, Correa Martínez, Araujo,*

Ferreya, etcétera, y empiezan a sentirse las resonancias en el interior” (Vega, 1981: 58-60).

De la lectura de Carlos Vega se desprende la incidencia de lo artístico y cómo se constituyó en uno de los principales medios para expresar el pensamiento nacionalista. El arte contribuyó al desarrollo del espíritu nacionalista; pero advertimos que es un nacionalismo casi exclusivamente asentado sobre la imagen del gaucho. Pensamos que esta es otra marcada muestra del sentido centrista que impulsó el movimiento; el gaucho es una de los tipos humanos arquetípicos de nuestro país, pero también lo es el hombre de la Puna, el de las islas de la Mesopotamia, los mapuches de la Patagonia; todos ellos fueron excluidos, como puede verse a partir de la lectura de Carlos Vega.

Tal como lo expresa Blache, hacia fines de siglo se debía afianzar la estructura político-social que se alteró con los inmigrantes. **Ricardo Rojas** es el primer encargado de restaurar la nacionalidad; en 1909 elaboró un informe que se publicó en 1922 y cuyo título es elocuente: **“La Restauración nacionalista”**, donde propone un cambio en la política educativa en la cual se fomente el conocimiento de lo propio *“para moldear un ciudadano respetuoso de su herencia cultural”*. Esto influyó en el pensamiento de la época y – siempre citando el mismo artículo de Blache- *“veremos su influencia (...) en el desarrollo de la folklórica”* (1991:59).

El artículo continúa con el subtítulo: LOS PRECURSORES: aquí Blache manifiesta cómo los anticuarios y arqueólogos empiezan los estudios del folklore en la Argentina. Podemos mencionar entre los primeros estudiosos a **Samuel Lafone Quevedo, Adán Quiroga, Juan Bautista Ambrosetti**: *"Todos ellos relacionan las ramas de la antropología - arqueología, etnología y folklore- como distintas etapas del desarrollo de la cultura, y están al tanto de las actividades folklóricas que a la sazón se llevan a cabo a nivel académico en Europa"*. Otro precursor que sentó precedentes importantes en la disciplina fue el alemán **Robert Lehmann-Nitsche** que se radica en la Argentina y realiza vastos trabajos. Se constituye en una propuesta fructífera y renovadora por cuanto recopila su material en diversos ámbitos y no sólo en aquellos marginales donde se pensaba (según las propuestas teóricas de la época) que se producían las expresiones folk.

"Los primeros pasos de la folklorística fueron por cierto muy promisorios porque contó con un clima social y político propicio, con el apoyo para la investigación y gente capacitada para encararla". Es tal el auge de la disciplina que estudiosos de otras áreas se dedican al Folklore; de esta manera surgen *"improvisados folkloristas con auténtico amor a la tradición vernácula"*. Martha Blache nos dice acerca de estos "estudiosos": *" Estaban urgidos por afianzar el sentimiento de nacionalidad el que no sólo se constituyó en una necesidad sino en un deber patriótico"* (1991:60).

Podemos anticiparnos y arriesgar que estos precursores perfilaron la disciplina y constituyeron una línea de pensamiento que marcó significativamente a sus seguidores.

Continúa el artículo de Blache con LAS ENCUESTAS FOLKLORICAS: Bajo este subtítulo Blache reflexiona acerca de la Encuesta Nacional del año 1921, la cual constituyó una recopilación espuria dado que estuvo realizada por inexpertos maestros que no tenían formación específica en el campo de la investigación folklórica. En el año 1939 el Consejo Nacional de Educación realiza otra encuesta nacional y en 1951 lo hace el Ministerio de Educación de la Provincia de Buenos Aires. Todas mantuvieron el mismo espíritu, el cual era insistir *"en los valores del nacionalismo y proponen políticas culturales basadas en el amor a la patria"* (1991:61).

En el subtítulo SISTEMATIZACION DE LOS ESTUDIOS FOLKLORICOS: Blache dice que en 1943 se funda el **Instituto Nacional de la Tradición**, siendo su primer director Juan Alfonso Carrizo. *"Alrededor de Carrizo se formó un equipo que además de analizar el material de la encuesta del magisterio de 1921, se abocó a otros aspectos de la cultura tradicional"*. Junto a él aparecen figuras de la talla de **Susana Chertudi** que se especializó y destacó en trabajos sobre folklore literario.

El Instituto cambió varias veces de nombre (según los vientos políticos). Actualmente lleva el nombre de **Instituto Nacional de Antropología**. El cambio

nominal significó una modificación sustancial en los temas y el tratamiento de los mismos dentro de las investigaciones que allí se realizan.

Para esta época surge otro gran investigador **Carlos Vega** quien se va a destacar en el estudio del folklore musical, llegando a ser el primer director del **Instituto Nacional de Musicología** (año 1944). Junto a él crecen varios discípulos entre quienes cobra especial relevancia **Isabel Aretz**.

Tal como lo expresa el artículo que venimos citando, alrededor de 1940 los estudiosos del folklore comienzan a preocuparse por encontrar definiciones que pudieran delimitar el fenómeno que estudiaban. Entre ellos se destacan: **Carlos Vega, Raúl Augusto Cortazar, Ismael Moya, José Imbelloni, Bruno Jacovella**. *"De todas estas propuestas son las Cortazar y Vega las que alcanzan mayor difusión"* (1991:62).

A partir de nuestra lectura de la producción cortazariana, advertimos que Cortazar fue un entusiasta apasionado por estos temas; él tenía como disciplinas de base las Letras y la Abogacía. En el año 1955 propone la creación de la Licenciatura en Folklore en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Según la autora del artículo que venimos citando, *"estos folkloristas (se refiere a Cortazar y Vega) vertebran sus planteos alrededor de los valores sustentados por la oligarquía agro-ganadera"*. Si bien Cortazar se debate constantemente acerca de sus enunciados durante toda su vida, los lineamientos fundacionales los mantiene firmes. Así: *"su propuesta alcanzó amplia difusión entre los estudiosos y*

se extendió a la opinión pública y los medios masivos de comunicación, y fue adoptada como un dogma por sus seguidores" (1991:63).

En el país comenzaban a darse los gobiernos militares, se instaura la necesidad de encontrar ese espíritu nacional que unifique a la sociedad, esta propuesta responde a un espíritu similar al de los primeros tiempos de la disciplina: es deber patriótico salvar las costumbres, usos y tradiciones del pueblo, *"siguieron imperando en ella los principios del nacionalismo nostálgico"*. Independientemente de la intencionalidad de Cortazar, pensamos que sus planteos respondían favorablemente al poder hegemónico de su tiempo. Se lograron financiamientos para investigaciones, publicaciones, etc. A la muerte de Cortazar se desvanecen los apoyos financieros *"ante los frecuentes vaivenes de las políticas culturales y económicas"* (1991:63)

Nos parece oportuno recordar que el país entra en la etapa política más nefasta que jamás pudiera imaginarse. Al producirse el Golpe Militar de 1976 se cierran carreras, se prohíben libros, desaparecen intelectuales. Las Humanidades y las Ciencias Sociales en particular son formadoras de "gente peligrosa".

A pesar de tantos impedimentos, nuestros estudiosos encontraron un "huequito" donde continuar sus trabajos. Naturalmente la respuesta de estos intelectuales presenta en sus *"presupuestos una diferencia sustancial con las corrientes nacionalistas que conciben al folklore como el 'espíritu del pueblo', una esencia enraizada en lo telúrico y ancestral"*. Sus trabajos constituyen *"un enfoque*

pluralista de la sociedad buscando una integración que respete y valore la idiosincrasia de los distintos grupos sociales que la conforman" (1991:64).

Los actuales estudiosos del folklore en nuestro país responderían a dos tendencias diferenciadas: por un lado los cortazarianos (herederos de aquella impronta nacionalista), que mantienen una postura dogmática respecto de los planteos de Cortazar; por otro el grupo que gira alrededor de la Revista de Investigaciones Folklóricas (RIF) y la Serie Folklore quienes participan de proyectos de investigación patrocinados por el CONICET; mantienen contactos con centros internacionales de investigación en Folklore y tienen una propuesta crítica, reflexiva y democrática acerca de la disciplina y del quehacer específico de ella. En este segundo grupo encontramos a estudiosos como **Ana María Cousillas, Ana María Dupey, Mirta Bialogorsky, Alicia Martín, Flora Losada,** y otros tantos que vienen trabajando bajo la dirección de **Martha Blache** y **Juan Angel Magariños de Morentín.**

Estos enfoques diferenciados responden a dos grandes tendencias epistemológicas. Podemos decir que la propuesta cortazariana sobrevive en una nutrido grupo de estudiosos que se dedican principalmente a la docencia en Institutos terciarios de formación artística, estudiando y enseñando (casi exclusivamente) las manifestaciones coreográficas, musicales, literarias, artesanales del folklore; entre los segundos tiene mayor peso la tarea de investigación, teniendo un espacio en la docencia universitaria (a través de la

cátedra Folklore en la UBA, por ejemplo) donde se priorizan las cuestiones teóricas de esta disciplina.

En cuanto a Manuel Dannemann tiene un contacto permanente con los folklorólogos argentinos, viajando frecuentemente a nuestro país para dictar cursos, seminarios o asistir a congresos organizados por diferentes instituciones nacionales. En la Revista de Investigaciones Folklóricas es un colaborador permanente. Al igual que el grupo de Blache, Dannemann ostenta una postura abierta y democrática respecto del quehacer científico y es recurrente su actitud reflexiva y crítica. Son anecdóticas sus intervenciones en los congresos donde genera las más acaloradas y polémicas discusiones; él siempre encuentra un punto a partir del cual comenzar la reflexión profunda.

En este apartado intentamos mostrar el desarrollo de la Folklorística en la Argentina. Una vez presentado los principales momentos, es tiempo de que pasemos a ver su conformación en tanto Programa de Investigación Científica, tal nuestra propuesta inicial.

4.1 Programa de Investigación Científica (PIC)

El Programa de Investigación Científica propuesto por Lakatos, debe poseer un grado de coherencia que posibilite la elaboración de un programa definido para la futura investigación. En este sentido, advertimos que las diferentes teorías del Folklore que hemos analizado en la presente tesis, nos permiten articularlas de manera que conformarían un programa común de investigación. Básicamente, las tres ostentan una misma preocupación: el fenómeno folk. Las diferencias son superadas y explotadas en pos del crecimiento disciplinar. El programa tiende al descubrimiento de nuevos fenómenos en cada nueva propuesta teórica, constituyéndose –así- en un programa **progresivo**, en términos lakatosianos. “Se dice que un programa de investigación **progresa** mientras sucede que su crecimiento teórico se anticipa a su crecimiento empírico; esto es, mientras continúe prediciendo hechos nuevos con algún éxito”. (Lakatos, 1998:146). Los primeros estudios de la Folklorística –tal como lo resumimos al comienzo de este capítulo- consideraban ciertos aspectos del fenómeno estudiado; a medida que los folklorólogos avanzan en sus investigaciones, comienzan a tenerse en cuenta otras particularidades que permiten ir delimitando hechos y acontecimientos de manera que la disciplina se ve capacitada para predecir además de describir o sólo explicar el fenómeno.

Asimismo, advertimos que pueden trazarse líneas-guías para la futura investigación, las que le imprimen al programa una estructura definida y le

posibilitan desarrollarse. Ejemplo de estas consideraciones son las importantes investigaciones que surgen a partir de las propuestas de Blache y Magariños de Morentín y que se nuclean alrededor de la Revista de Investigaciones Folklóricas. Estas líneas-guías expresadas en forma **negativa** y **positiva** constituyen lo que Lakatos denomina **heurísticas**, a partir de las cuales el programa podrá expandirse y crecer teniendo en cuenta la posibilidad de **predecir** nuevos fenómenos. *“El programa consiste en reglas metodológicas: algunas nos dicen las rutas de investigación que deben ser evitadas (**heurística negativa**), y otras, los caminos que deben seguirse (**heurística positiva**)”.*(Lakatos, 1998:65)

En el PIC de la Folklorística encontramos que las teorías analizadas se estructuran de manera progresiva en tanto que la teoría siguiente excede en contenidos empíricos a su predecesora; a la vez que la nueva propone nuevos caminos y delimita cuáles no seguir. Así, la propuesta de Blache y Magariños de Morentín supera a la propia cortazariana, proponiendo nuevos fenómenos y abriendo la disciplina a la posibilidad de predecir futuros fenómenos.

“La metodología de programas de investigación (...) enfatiza la rivalidad prolongada, teórica y empírica, de programas mayores de investigación, problemáticas estancadas y progresivas, y su victoria, lentamente conseguida, de un programa sobre otro ”. (Lakatos, 1998: 38).

La Folklorística ostenta un programa progresivo donde se amplía el camino para identificar y establecer la significación social de los fenómenos estudiados. La propuesta cortazariana permitió seleccionar cierto contenido empírico; Blache y Magariños de Morentín –mediante un enfoque renovado- ampliaron el recorte y dieron lugar a la posibilidad de continuar con la descripción, explicación y predicción de nuevos fenómenos. Esta conducta disciplinar es la que nos lleva a proponer a la Folklorística como un Programa de Investigación Científico. La caracterización de dicho PIC la desarrollaremos – a los fines expositivos y siguiendo nuestra arbitraria planificación- en los siguientes apartados de este capítulo.

Asimismo, la línea de coherencia del programa la estructuraremos a partir de las comparaciones realizadas en el capítulo III, donde pudimos establecer la delimitación del objeto de estudio y los diferentes tratamientos según las teorías estudiadas.

4. 2 Núcleo Firme (NF)

“Este núcleo es irrefutable por decisión metodológica de sus defensores”
(Lakatos, 1998: 67).

Al comienzo de nuestra tesis nuestra preocupación consistía en poder decidir si el Folklore podía definirse como una sola disciplina pero con diferentes objetos según cada teoría (lo que sería simplemente compartir un mismo nombre para el estudio y tratamiento de diferentes acontecimientos) o ver si se podían articular las distintas propuestas en un programa de investigación. Luego del análisis realizado advertimos que el aparente “caos teórico” que veíamos, no era sino una postura nuestra demasiado ingenua. ¿Qué tienen en común?; ¿Qué problemáticas las agrupa?; ¿En torno a qué fenómenos desempeñan su tarea?. Estas cuestiones nos llevaron a problematizar acerca de lo que Lakatos denomina el **Núcleo Firme**. Y encontramos que tanto las tres teorías estudiadas como otras que nos sirvieron de lectura complementaria (Bauman, Bausinger, Dundes, Lombardi Satriani, Honko, Dan Ben-Amos) presentaban un núcleo incuestionable y metodológicamente aceptado como irrefutable.

Para delimitarlo establecimos el Fenómeno Folklórico como el posible **NF**, del Programa de la Folklorística, atendiendo a las conceptualizaciones propuestas por los propios autores. Realizamos el siguiente cuadro que permite leer la línea de coherencia que nos permitió establecer el Núcleo que proponemos:

	CORTAZAR	BLACHE Y MAGARIÑOS	DANNEMANN
CONCEPTO DE FENÓMENO FOLK	FENOMENO	COMPORTAMIENTO	CONDUCTA
	FOLK	FOLK	FOLK
	1. Popular 2. Colectivo 3. Tradicional 4. Oral 5. Anónimo 6. Empírico 7. Funcional 8. Regional	1. Fenómeno social diferenciable 2. Tipo específico de comportamiento: 3. Mensaje 4. Tiene soporte material 5. Requiere código convencional 6. Tiene información sobre identidad. Produce reconocimiento 7. Metacódigo 8. Vigente con similar estructura significativa en el pasado 9. En grupo con dimensión Cuantitativa. Extensión espacial y Duración	1. Tradicional 2. Comunitario 3. Propio 4. Aglutinante Funciona como: a. Bien común b. Propio c. Aglutinante d. Representativo Comportamiento cultural simétrico: - Pertenencia - Comunicación - Identidad - Función - Carga significativa

A partir del cuadro precedente trazamos una isotopía con los términos empleados por los autores estudiados y pudimos ver la estructura semántica que subyace en las tres teorías y que las articula dándoles una coherencia que permite unificarlas y reconocer el **NF** que las sustenta.

Así arribamos al siguiente esquema:

Colectivo	Fenómeno social	Comunitario
Tradicional	Vigente con similar estructura significativa en el pasado	Tradicional Carga significativa
Empírico	Tiene soporte material	
Funcional		Función
Identifica (regional)	Identidad	Identidad Representativo
(Oral)	Mensaje	Comunicación

Si bien el rastreo semántico se complejizó pues debimos realizarlo entre adjetivos y sustantivos, pudimos advertir –igualmente– que las características terminológicas aluden a un tipo de conducta humana que se manifiesta tradicionalmente aportando rasgos diferenciales y diferenciables, posibilitando la emergencia de una identidad.

Las tres hacen referencia a un mismo campo semántico: la tradición. El fenómeno folklórico es tradicional por definición. Este rasgo forma –también– parte irrenunciable de su **NF** y le aporta la caracterización más importante.

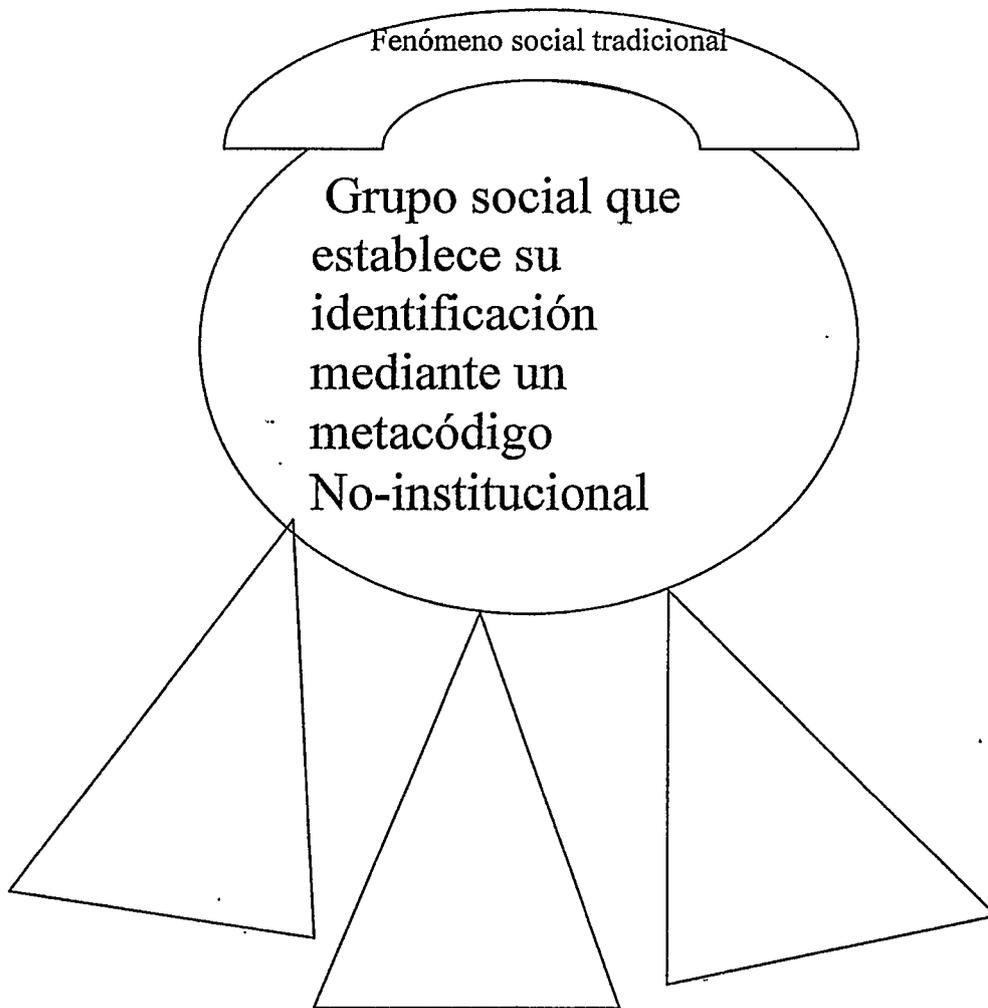
La línea isotópica nos permitió articular una coherencia discursiva y leer las tres teorías como un solo y único discurso. Esta articulación que hemos realizado en lo semántico puede extenderse a partir de **una interpretación** que la trascienda y así podemos arriesgar que: el fenómeno folklórico es definido como un tipo de comportamiento social diferenciable en el conjunto de los fenómenos sociales y que se manifiesta en forma de una conducta colectiva, comunitaria y tradicional.

Así delimitado mediante la precedente definición, quedaría conformado el **NF** del programa de la Folklorística.

Pero llegado a este punto nos parece sumamente interesante realizar algunas consideraciones. Lo expuesto anteriormente constituye una “primera lectura”, basada casi exclusivamente en lo semántico; es **una interpretación**. Así hemos visto que el Núcleo Firme de la Folklorística lo constituye un **fenómeno social tradicional**. Evidentemente en esta interpretación ha primado la obviedad, y el detenimiento en el nivel semántico casi exclusivamente. Ello ha motivado que el folklore sea tomado como un tipo de saber que por lo poco delimitado ha sido considerado sólo superficialmente, generando consecuencias más allá de las epistemológicas. (Creemos que esta manera de ver al folklore es –en alguna

medida- la responsable de las políticas que alrededor de ella se han propuesto). Ahondando en las teorías, traspasando esta primera lectura, en un intento por llegar profundamente, pensamos que lo que constituye el Núcleo Firme es la posibilidad de la **conformación grupal a partir del uso de un metacódigo no-institucional** que lo reafirma como tal. Este metacódigo, al decir de Blache y Magariños; podría asimilarse (con algunas modificaciones) a lo no-institucional cortazariano; y lo propio-aglutinante-común-representativo en Dannemann. Así, el **NF** de la Folklorística será el fenómeno social (tradicional por definición) y su particularidad es la forma comunicativa específica que se genera en el grupo social de ocurrencia del fenómeno. De esta manera se deslinda claramente de otras disciplinas (la Antropología, por ejemplo) y recorta definitivamente su objeto. Llegar a este punto fue un desafío muy importante para la Ciencia. Si bien hemos realizado un recorte teórico basándonos solamente en Cortazar, Blache y Magariños y Dannemann, debe advertirse que actualmente los últimos trabajan en consonancia con las propuestas más vanguardistas extranjeras, lo que les permite reflexionar y reconsiderar sus propios postulados, generando un avance disciplinar importantísimo.

Ahora, sí, creemos que es tiempo de realizar un salto interpretativo sustantivo y poner en consideración un esquema que intentará ser demostrativo de lo que venimos exponiendo:



Veremos más adelante que el programa se valdrá de su Cinturón Protector en cuyas hipótesis se encontrará el sustento epistémico de este rasgo. A partir de aquí salimos del NF y el programa de investigación comenzará a desarrollar su **Cinturón Protector** el que le permitirá identificar la heurística positiva.

4.3 Cinturón Protector (CP)

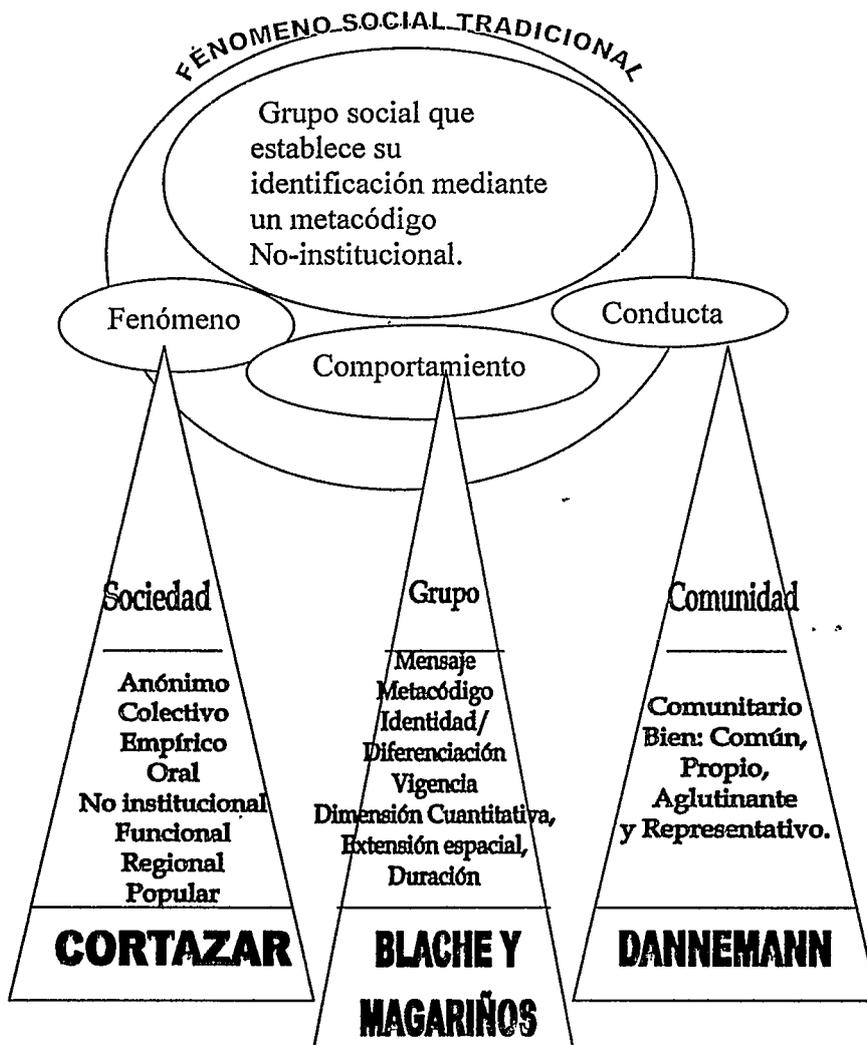
Para Lakatos la heurística positiva es "(...) *un conjunto, parcialmente estructurado, de sugerencias o pistas sobre cómo cambiar y desarrollar las 'versiones refutables' del programa*" (Lakatos: 1998;69). Esta heurística positiva le impide al científico que se pierda en un océano de anomalías. Así, ella configura un programa en el que se enumera una secuencia de *modelos* que se van complejizando de manera creciente, actuando como "simuladores de la realidad". El científico centrará su atención en la construcción de un propio modelo teniendo en cuenta cuáles son las guías o instrucciones que se establecen en la parte positiva del programa.

A continuación exponemos un gráfico que intenta dar cuenta de la estructura básica de la Folklorística. En el mismo se puede ver cómo **NF** está reforzado por lo folklórico, para Cortazar será un fenómeno, para Blache y Magariños de Morentín un comportamiento y para Dannemann una conducta. Todos admiten la existencia de un tipo especial y diferenciado de manifestación del hombre en sociedad; esta diferenciación está dada –básicamente– por la posibilidad de establecer una identificación a partir de un metacódigo no-institucional, lo que constituye su Núcleo propiamente dicho. Aquí comienzan las distintas propuestas a resguardar el **NF**. Cada una de ellas arma su propio **Cinturón Protector** que les permitirá acceder a lo folklórico siguiendo un modelo de heurística positiva.

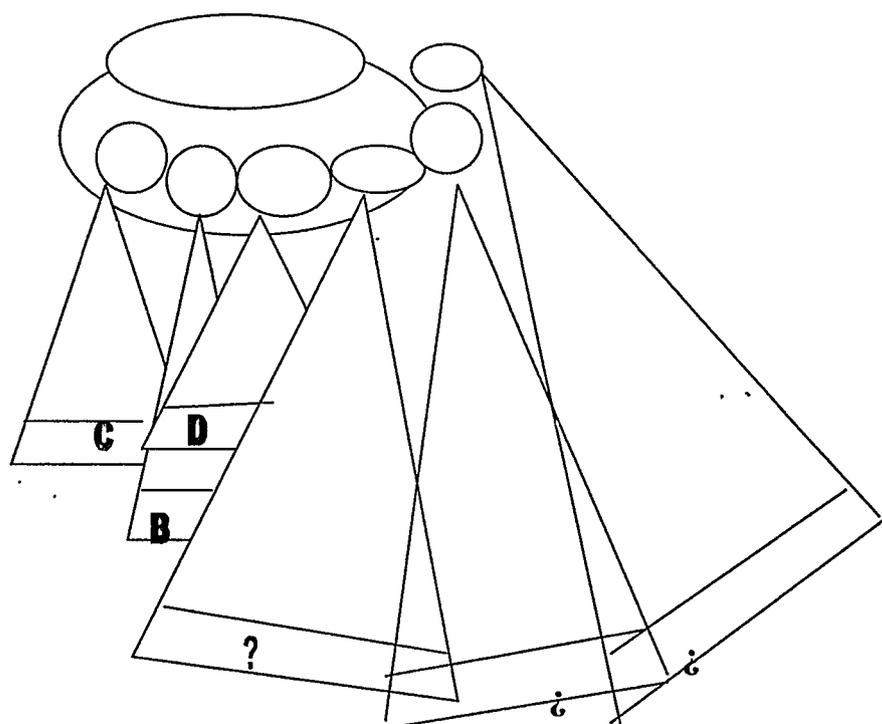
Cortazar propone como hipótesis auxiliares los conceptos de: oralidad, empírico, colectivo, etc. y los definirá tal como lo expusimos en su momento.

Blache y Magariños de Morentín fundan su propuesta en el desarrollo de un planteo teórico que reconoce esta forma discursiva en tanto que presenta características específicas, las que constituyen su CP.

Al tiempo que Dannemann hará lo propio, para mantener su NF necesita ampliar su base y, así, se vale de los conceptos de: aglutinante, propio, representativo.



Las diferentes teorías conforman una red inter-comunicada donde cada una perfila su propuesta pero deja al descubierto ciertos aspectos compartidos con las otras. Siguiendo a Lakatos, el cuadro precedente muestra a la Folklorística como una disciplina científica progresiva donde los teóricos van superándose y encontrando nuevas predicciones. Por un razonamiento lógico, es esperable que ocurra:



donde se daría la aparición de una o más teorías que aportarían nuevas predicciones y permitirían continuar la etapa progresiva de esta ciencia joven.

CONCLUSIONES

CONCLUSIONES

Durante la cursada de nuestra Maestría hemos visto cómo la Epistemología es recurrente en la ejemplificación. Al estudiar la Ciencia y su quehacer aparecen y reaparecen Newton, Copérnico, Euclides, Mendel, el Materialismo Histórico, Kuhn, Popper, etc. A manera de ejemplos los encontramos muy esclarecedores acerca de la tarea específica del epistemólogo.

En nuestro caso —por las razones expuestas en la Introducción— nos hemos ocupado de la Folklorística. En principio por una inclinación personal hacia esa disciplina, y, luego —a medida que profundizamos— por encontrar en esta tarea un apasionante desafío en tanto que no existen (al menos hasta donde hemos podido estudiar) trabajos similares ni en la Epistemología ni en la Folklorística. No debatimos aquí las razones de esta particular situación pues no es el objetivo del presente trabajo. A pesar de ello creemos conveniente exponer ciertas reflexiones tendientes a clarificarla. Parecería que la Epistemología ha hecho recaer su mirada en aquellas disciplinas tradicionalmente “legitimadas”. Parafraseando a Ricardo Gómez, pensamos como él que no existe la Ciencia valorativamente neutra. Así, dejando abierto e invitando al debate en este punto, preguntamos ¿De qué se ocupa la Epistemología?; ¿La epistemología lo es sólo de algunas Ciencias?; ¿La Folklorística no fue tenida en cuenta por la Epistemología por no tener status científico? ¿Este status sería intrínseco o depende de un afuera legitimante (llámese Poder, Universidades, Medios.)?.

En 1848 Williams John Thoms propuso el nombre Folk-Lore como posibilidad de un recorte disciplinar. Con el mismo término se designaría tanto a la Ciencia como a su objeto de estudio. En ese entonces no hubo mayores precisiones, en realidad se registraban y estudiaban las antigüedades y en general las manifestaciones tradicionales que se mantenían vigentes. El intento fue deslindar estos

comportamientos sociales de la Historia, la Arqueología, la Literatura, y, así, ser tratados específicamente. El recibimiento que tuvo en América y especialmente en la Argentina lo hemos expuesto en el Capítulo 4.

Ahora sí, es tiempo de volver a hacernos las preguntas iniciales: ¿De qué se ocupa el Folklore?; ¿Es el Folklore una Ciencia?; ¿En qué sentido utilizamos el término Ciencia?.

El análisis de las diferentes propuestas de la Folklorística –abordadas desde el marco lakatosiano- nos permite arriesgar algunas reflexiones a manera de conclusión. Advertimos que éstas no constituyen un cierre de la problemática sino –por el contrario- intentan encauzar y abrir un debate que creemos muy enriquecedor.

El quehacer científico se presenta como un recorte específico dentro de las manifestaciones sociales. La recorrida por las propuestas acerca de la Ciencia (somera y arbitrariamente seleccionada) nos permitió realizar un enfoque que posibilitó el estudio de la Folklorística desde una nueva perspectiva.

Al referirnos al concepto de Ciencia hemos considerado la propuesta de Imre Lakatos como la más adecuada (asumiendo los riesgos por desechar las otras). Así, coincidimos con él en cuanto a caracterizar el quehacer científico en tanto se presenta como un programa de investigación cuyo grado de coherencia le aporta el soporte estructural. El programa presenta líneas-guía que garantizan el desarrollo futuro de dicho programa. Estas líneas se expresan a través de la heurística positiva y la heurística negativa. Dentro del programa de investigación se reconoce un Núcleo Firme y un Cinturón Protector.

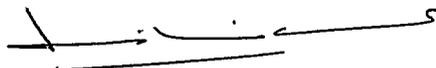
Así, decimos:

- La Folklorística constituye un **Programa de Investigación Científica (PIC)**. Las teorías analizadas nos permitieron articularlas a partir de **Núcleo Firme (NF)**, el cual quedaría delimitado –tal como lo propusimos precedentemente- por la conformación de un **grupo social identificado a partir de un metacódigo no-institucional**. Este Núcleo Firme es irrefutable por decisión metodológica de los investigadores. Los teóricos estudiados se sirven del **Cinturón Protector (CP)** para delimitarlo, aportando hipótesis auxiliares que le dan consistencia y lo sostienen.
- La Folklorística es una ciencia Progresiva, en tanto las teorías se van sucediendo (cronológicamente) de manera que amplían la explicación y predicción de fenómenos.
- La Folklorística constituye una unidad disciplinar diferenciable dentro de las Ciencias Sociales. El recorte específico de su objeto como las propuestas metodológicas de estudio del mismo le otorgan esta especificidad.
- Los actuales científicos interesados en esta ciencia manifiestan criterios abiertos y constantemente reflexivos, lo que le imprime dinamismo y le facilita el crecimiento disciplinar. Si bien se realizó un recorte teórico muy estrecho, esto no nos limitó en las lecturas de otras propuestas. Así, pudimos advertir que la Folklorística en Latinoamérica (especialmente en la Argentina) se encuentra en una etapa de fructífero crecimiento. Ya hemos mencionado en varias oportunidades acerca del importante nucleamiento

de investigadores alrededor de la publicación dirigida por Martha Blache, la Revista de Investigaciones Folklóricas. La lectura de dicha revista nos permitió conocer los aportes de otros científicos en la especialidad, no sólo nacionales. A partir de estas lecturas se comprueba cómo la Folklorística tiene en sus filas académicos de primer nivel. Con gran placer pudimos compartir unas jornadas con el Dr. Richard Bauman quien trabaja en el tema en la Universidad de Indiana (E.U.A.) y cuya propuesta teórica tiene sus bases en la Teoría de la Actuación de neto corte lingüístico. Asimismo los trabajos de Alan Dundes, Dan Ben Amos, Lauri Honko, conforman parte del material publicado bajo la dirección de Martha Blache y dan cuenta de una actividad disciplinar muy fecunda. Nuestros investigadores no sólo reciben sus escritos sino que mantienen contactos donde la reflexión amplia y el estudio de esta problemática les posibilita el desarrollo permanente. Cabe recordar aquí que de Blache y Magariños de Morentín hemos tomado un artículo que es un replanteo a sus enunciados fundamentales después de 12 años, lo que significa una clara muestra del debate permanente de estos autores. Asimismo de Dannemann, además del artículo "fundamental" (según él mismo nos lo expresara epistolarmente), hemos estudiado otros aportes donde también se advierten sus planteos y replanteos constantes. En cuanto a Cortazar, sólo llegamos a sus últimos textos, aunque con Blache más de una vez nos hemos imaginado que si su vida no se hubiera truncado, él habría continuado en la búsqueda, tal su personalidad intelectual dinámica e inquieta. Pero hay algo que es interesante repetir: las tres propuestas estudiadas conformaron su núcleo y no van contra él; los debates se producen en el nivel del cinturón protector, con que una vez más -y para ir cerrando nuestra exposición- podemos decir que la Folklorística constituye un programa de investigación científica.

- La Folklorística tiene un desafío de autonomía respecto del Poder, pues suele ser tomada como instrumento para ciertos fines extra-científicos; principalmente propaganda de gestión. Desde los estamentos del poder (Ministerio de Cultura, Subsecretarías de Cultura, Direcciones de Folklore, medios de comunicación) se ha utilizado al folklore como una pintoresca muestra de nacionalidad; siendo muy poco frecuentes los subsidios destinados a investigación. Asimismo, para la conformación de proyectos culturales y/o educativos, los investigadores y estudiosos del folklore casi nunca son convocados. (Como ejemplo, de lo que venimos diciendo, podemos citar que la actual Directora de Folklore de la provincia de Buenos Aires es una famosa cantante y música, Marián Farías Gómez). En este punto coincidimos con Richard Bauman acerca del debate pendiente donde clarificar las relaciones entre **intelectuales, el poder y la investigación**. Este prestigioso científico en su reciente visita a Buenos Aires (en oportunidad de realizarse unas jornadas sobre Patrimonio cultural y comunicación. Nuevos enfoques y estrategias. Marzo, 2000), realizó una interesante crítica de los presupuestos filosóficos en el concepto disciplinar; lo que nos permitió advertir el importante desafío en el que está inmersa la Folklorística actualmente. Apoyándonos –una vez más- de la palabra de Lakatos, decimos: *“Si ni siquiera en una ciencia existe forma alguna de juzgar a una teoría como no sea mediante el número, fe y energía vocal de sus adeptos, entonces sería aún más cierto de las ciencias sociales; la verdad está en el poder”* (Lakatos, 1998:19)

De todos modos, y para concluir, queremos decir que nuestra tesis no intentó ser sino un pequeño aporte tanto a la Folklorística como a la Epistemología. Es esperable que sirva –en alguna medida- en la prosecución de un largo debate que vislumbramos iniciado en la primera y que sea para la segunda una propuesta por estudiar algunas disciplinas que son poco tenidas en cuenta.



Lic. Liliana Mercedes Clement

BIBLIOGRAFÍA

BIBLIOGRAFIA

BACHELARD, Gastón. (1974) *Epistemología*. Barcelona. Editorial Anagrama.

BAUMAN, Richard. (1972) "Identidad diferencial y base social del Folklore". En Serie de Folklore 7.(pp.27-46) Bs. As. UBA

----- (1975) "El arte verbal como actuación".
En Serie de Folklore N° 14.(pp.3-53) Bs. As. UBA

----- (1989) "Estudios norteamericanos de folklore y transformación social: Una perspectiva centrada en la actuación".
En Serie de Folklore N° 10. (pp.3-20) Bs. As. UBA

BERRENDONNER, Alain. *Elementos de pragmática lingüística*. (1987)
Barcelona. Gedisa Ed.

BLACHE, Martha. (1995) "Tradición y modernidad: una falsa dicotomía"
En Humanismo Siglo XX. Estudios dedicados al Dr. Juan Adolfo Vázquez. Juan Schobinger, compilador. San Juan Ed. Fundación Universidad de San Juan

----- (1991) "Folklore y nacionalismo en la Argentina: su Vinculación de origen y su desvinculación actual". En Revista de Investigaciones Folklóricas N° 6. (pp.56-66) Bs. As. UBA

------(1988) "*Folklore y cultura popular*". En
Revista de Investigaciones Folklóricas Nº 3. Bs. As. UBA

BLACHE, Martha y MAGARIÑOS, Juan (1987) "*Lineamientos metodológicos para el estudio de la narrativa folklórica*". En
Revista de Investigaciones Folklóricas Nº 2. (pp.16-19). Bs. As. UBA.

------(1986) "*Criterios para la delimitación del grupo folk*". En
Revista de Investigaciones Folklóricas Nº1. (pp.5-8) Bs. As. UBA

------(1980) "*Enunciados fundamentales tentativos para la definición del concepto de Folklore*".
En Cuadernos del Centro de Investigaciones Antropológicas. Nº 3.
Bs.As. Instituto Nacional de Antropología.

------(1980) ***Síntesis crítica de la teoría del folklore en Hispanoamérica***. Bs. As. Tekné.

BOIDO, Guillermo y colaboradores. (1983) ***Pensamiento Científico***. Bs.As.
PRO CIENCIA. Conicet.

BRIGGS, Charles y BAUMAN, Richard. (1996) "*Género, intertextualidad y Poder social*". En Revista de Investigaciones Folklóricas Nº 11 (pp. 78-108)Bs. As. UBA

CORTAZAR, Raúl Augusto (1976) ***Ciencia folklórica aplicada***. Bs. As. Fondo Nacional de las Artes.

----- (1975) "*Los fenómenos folklóricos y su contexto humano y cultural. Concepción funcional y dinámica*". En *Teorías del Folklore en América Latina*. (pp. 47-86) Caracas. INIDEF.

----- (1965) ***Esquema del folklore***. Bs. As. Editorial Columbia

----- (1964) ***Folklore y Literatura***. Bs.As. EUDEBA

----- (1954) ***¿Qué es el folklore?***. Bs.As. Lajouane

CHALMERS, Alan. (1987) ***¿Qué es esa cosa llamada ciencia?*** México. Siglo Veintiuno Editores.

DANNEMANN, Manuel (1998) ***Enciclopedia del folklore de Chile***. Santiago de Chile. Editorial Universitaria.

----- (1995) "*Apuntes sobre la metodología de la investigación del Cuento folklórico*". En *Revista de Investigaciones Folklóricas* Nº 10. (pp. 74-78) Bs. As. UBA

----- (1991) "*Paraguas folklórico y folklore desechable*". En *Revista de Investigaciones Folklóricas* Nº 6. (pp.14-16) Bs. As. UBA.

----- (1984) "*El folklore como cultura*". En Revista chilena de Humanidades N° 6. (pp.29-37) Santiago de Chile. Facultad de Filosofía

----- (1983) "*La cultura de la simetría. El viejo Thoms y el nuevo folklore*". En AISTHESIS N° 15. (pp.29-36) Santiago de Chile. Instituto de Estética Universidad Católica

----- (1975) "*TEORIA FOLKLORICA. Planteamientos Críticos y Proposiciones Básicas*". En Teorías del Folklore en América Latina. (pp. 13-43) Caracas. INIDEF

DUNDES, Alan. (1964) "*Textura, texto y contexto*". En Serie de Folklore N° 1 (pp.29-48) Bs. As. UBA

GARCIA CANCLINI, Néstor. (1990) ***Culturas híbridas. Estrategias para Entrar y salir de la modernidad.*** México. DF. Grijalbo Ed.

----- (1979) ***Las culturas populares en el capitalismo.*** Bs. As. Nueva Imagen.

FEYERABEND, P.K. (1982) ***La ciencia en una sociedad libre*** Madrid. Siglo XXI

----- (1975) "Cómo defender a la sociedad contra la ciencia". En ***Revoluciones científicas.***(pp.294-314) Compilador. Ian Hacking. (1984) México. Fondo de Cultura Económica

GOMEZ, Ricardo () "*Sobre la vigencia del concepto aristotélico de Ciencia*" En Cuadernos del Instituto de Lógica y Filosofía de las Ciencias. La Plata. Universidad Nacional de La Plata

------(1995) ***Neoliberalismo y pseudociencia*** Bs. As. Lugar Editorial

HACKING, Ian (compilador) (1984) ***Revoluciones científicas***. México
Fondo de Cultura Económica

HONKO, Lauri (1996) "*Las tradiciones en la construcción de la identidad cultural y estrategias de supervivencia étnica*". En Revista de Investigaciones Folklóricas N° 11. (pp-63-77) Bs. As. UBA

------(1976) "*Replanteo sobre la teoría de los géneros*"
En Serie de Folklore N° 6 (pp.77-90)Bs. As. UBA

------(1980)" *Métodos de investigación en narrativa folklórica: su status y futuro*" En Serie de Folklore N° 5 Bs. As. UBA

KUHN, T.S (1971) ***Las estructuras de la revoluciones científicas*** México.
Fondo de Cultura Económica

LAUDAN, Larry. (1984)"*Un enfoque de solución de problemas al progreso Científico*" En ***Revoluciones científicas***. (273-293) Compilador Ian Hacking . México. Fondo de Cultura Económica

LAKATOS, Imre (1998) ***La metodología de los programas de Investigación científica.*** Madrid, Alianza Editorial

----- (1974) ***Historia de la ciencia y sus reconstrucciones racionales.*** Madrid, Ed. Tecnos

LATELLA, Graciela. (1985) ***Metodología y teoría semiótica.*** Bs. As. Hachete.

LAVANDERA, Beatriz. (1990) ***Curso de lingüística para el análisis del Discurso.*** Bs. As. C.E.A.L.

LOMBARDI SATRIANI, Luigi M. (1979) "*El folklore como cultura contestataria*". En Serie Folklore 8. Bs. As. UBA

LOTMAN y Escuela de Tartu. (1979) ***Semiótica de la cultura.*** Madrid. Cátedra Editorial

MAGARIÑOS DE MORENTIN, Juan Angel (1996) ***Los fundamentos lógicos de la semiótica y su práctica.*** Buenos Aires. Edicial S.A.

----- (1994) *El código folklórico en la narrativa oral*
En Revista de Investigaciones Folklóricas Nº 9 Bs. As. UBA

MAGARIÑOS DE MORENTIN y BLACHE (1992) "*Enunciados fundamentales tentivos para la definición del concepto de Folklore: 12 años después*".

En Revista de Investigaciones Folklóricas. Nº 7. Bs. As. UBA

PEIRCE, C. (1973) *La ciencia de la semiótica*. Bs. As. Nueva Visión.

POPPER, K.R (1967) *La lógica de la investigación científica*. (Traducción de Víctor Sánchez Savala) Madrid. Tecnos

SAMAJA, Juan (1994) *Epistemología y metodología. Elementos para Una teoría de la investigación científica*.

Buenos Aires, EUDEBA

VEGA, Carlos (1981) *Apuntes para la historia del movimiento Tradicionalista argentino*. Buenos Aires. Instituto Nacional de Musicología "Carlos Vega"

VENIARD, Juan María. (1986) *La Música Nacional Argentina*. Bs. As. Instituto Nacional de Musicología "Carlos Vega"

VERON, Eliseo (1993) *La semiosis social*. Barcelona: Gedisa Editorial

----- (1981) *Construir el acontecimiento*. Barcelona. Gedisa Ed