

DISCUSION DEL TERMINO FOLK-LORE *

David Vela

I

El vocablo Folk-lore, ahora de universal uso, fue empleado por primera vez en una comunicación dirigida al Ateneo de Londres por el etnólogo inglés William John Thomas, bajo el seudónimo de Ambrose Morton, la cual se dio a publicidad en el número de la revista *The Ateneum* correspondiente al 22 de Agosto de 1846; proponía Folk-lore como sustituto de la expresión *Antigüedades Populares*, generalizada tras el apareamiento del libro de Brandt, *Popular Antiquisities*, principalmente dedicado a recoger las tradiciones orales, restringiendo el campo de la materia. Argüía Thomas que el material acopiado en Inglaterra, indistintamente bajo los rubros de "antigüedades populares" y "literatura popular", era más bien expresión del saber popular y no una literatura, y tampoco era una simple antigüedad, "y podría ser más propiamente designado con una buena palabra anglo-sajona, *Folk-Lore*, o saber tradicional del pueblo", daba sin duda gran importancia a ese bautizo (si el nombre no hace la cosa, por lo menos sirve muchas veces para indicar su esencia y facilitar su definición), pues decía: "Recuérdese que reclamo la honra de haber introducido la denominación de folk-lore, como Disraeli introdujo *Father-Land* en la literatura de este país".

* tomado de revista *Universidad de San Carlos de Guatemala* No. XLIII, octubre-diciembre, 1957, pp. 61-109.

Sin embargo, al escoger un término deliberadamente, para salvar las limitaciones de los anteriores, Thomas prestaba un servicio más grande a la naciente disciplina antropológica, pues pronto el "saber popular" cobró un sentido más amplio, conforme a su etimología y, sobre todo, delimitaba a la vez su objeto mediante la connotación de "tradicional". En fin, es justo reconocer su preocupación por salvar datos, o detalles, que se estaban perdiendo, así como Hene había intentado hacerlo en su obra "Every-Day Book", y estimulaba al Ateneo para que, con el concurso de sus lectores curiosos, reuniese una infinidad de datos concretos e interesantes sobre los usos, costumbres, ceremonias, creencias, romances, refranes, supersticiones, etcétera, dispersos en la memoria de las gentes, pequeños hechos y aún detalles que singularmente parecen triviales e insignificantes, pero que considerados en conjunto, como un sistema entrelazado por el análisis y la interpretación, adquieren un valor que jamás habrían soñado con atribuirles los mismos que los recogieron. Y como coordinación ulterior, encomendada a una mentalidad, ponía el ejemplo de James Grimm, por su aportación al conocimiento de la mitología alemana, a pesar de los defectos que el propio autor confesaba en la segunda edición de su *Deutsche Mythologie*. En fin, sugería también la conveniencia de comparar las tradiciones de diversos pueblos y complementar entre sí las de los pueblos afines.

El interés de Thomas era, pues, muy amplio, abierto a todas las posibilidades y comprendiendo cuantos hechos tuviesen por común denominador la tradición, pero las primeras definiciones inglesas del *folk-lore* mantuvieron el sentido de las "antigüedades vulgares", o "populares" —creencias y ciencia del pueblo—, todo lo que procedía del *common folk*, con un contenido que inventariaba Henry Bourne: "old rites and ceremonies to the burdening of the people, innocent customs, pleasures and recreations", y sin duda muchos considerarían trivial ocuparse de "inocentes costumbres", aunque unos pocos entrevieron, como Andre Lang, las posibilidades de una ciencia formal y atractiva, una "ciencia que estudia la expresión, las creencias, instituciones, prácticas, literatura oral y artes y pasatiempos de la vida mental y espiritual del pueblo en general".

En toda Europa se puso énfasis en la recolección de "cuentos populares", como uno de los objetivos principales del *folklore*, siguiendo la tradición francesa que se interesaba en el aspecto literario y buscaba la expresión genuina y las raíces de la llamada "literatura anónima", "literatura tradicional" y literatura oral, en contraste con

la obra de autores conocidos o editada, en determinada colectividad. Sin embargo, en Francia se extendía el interés de los estudiosos a las narraciones heroicas, las leyendas hagiográficas, y las creencias y ritos que presiden procesos críticos de la vida humana en ciertas localidades —lo que la cultorología ha llamado "ciclos vitales", —como las ideas sobre el nacimiento, la pubertad, la unión de los sexos, la muerte, el postumundo. Hasta que en 1866 Paul Sevilot combatió la excesiva restricción al campo del *folklore*, limitado a los cuentos, leyendas, cantos, proverbios, adivinanzas, formulismos, de la vida popular todo un conjunto que parecía condenarse en "cultura recreativa" o tenía como núcleo la "literatura oral".

Con todo y esas limitaciones al contenido del *folklore*, el criterio francés insistió en el valor de un elemento utilísimo para caracterizar a la futura disciplina antropológica, a saber: la unidad o coexistencia del hecho folklórico y su indispensable supervivencia en los medios civilizados. Sevilot comprendió en el dominio de dicha disciplina el estudio de todas las operaciones de la vida humana que están ligadas a las creencias no oficiales (magia, medicina, conjuraciones, etcétera), las creencias y actos populares relacionados con el mundo físico o animado, y por ese camino llegó a proponer otro nombre, que valiese como un principio de definición, a saber: **Etnografía Tradicional**; y más tarde insinuó la posibilidad y conveniencia de separar otra serie de hechos bajo del rubro de "Sociología etnográfica". Se le criticó la invasión de campos ajenos al *folklore* y la dificultad de trazar fronteras definidas entre una disciplina y otra, aunque él se preocuparía después por deslindar la *etnografía tradicional* de la *etnografía* propiamente dicha y de la *antropología física*. La aportación de sus ideas y del vocablo propuesto, orientaban de todas maneras hacia la concepción del *folklore* como una disciplina perteneciente a la antropología, con todas las implicaciones metodológicas de su acerto.

Los autores alemanes adoptaron la palabra *Volkskunde*, por algunos identificada con el *folk-lore*, aunque otros observasen que es difícil distinguir su significado de la *etnografía*, proponiendo substituirlo por uno más propio: *Volkswissenschaft*. Arthur Ramos, por ejemplo, dice que "los alemanes extendieron demasiado el ámbito de su *Volkskunde* que, además de las tradiciones orales, también estudia varios aspectos de la vida social y material del pueblo, como las profesiones, alimentación, habitación, géneros de vida, etcétera. Era una incursión atrevida en los dominios de la Etnología, haciendo aún más difícil establecer los límites respectivos exactos, que tanto preocupaban

a Sevillet. Fuera de eso, paralelamente al estudio del Volkskunde, comenzó a desenvolverse en Alemania una disciplina creada por Meringer, la cual, con el nombre de *Worter und Sachen* (palabras y cosas) invade el campo de la lingüística y de la dialectología. Esas interpretaciones abusivas acaban por saturar el dominio del *folklore*, cuyos límites van ahora a tornarse peligrosamente imprecisos. Principalmente cuando se trata de sus límites con la Etnología y su parte descriptiva, la Etnografía".

También se han propuesto, con menos suerte, las siguientes denominaciones: **Demología**, o tratado de lo popular, **Demopsicología**, o psicología del pueblo; **Demótica**, (Teódulo Biaga), o ciencia del pueblo; **Anthropopsicología**, o psicología humana; **Trademología** (Moya), o ciencia de las tradiciones del pueblo **Demopedia**, (Mariano de Cavia) o "pueblo e instrucción"; Demosofía, (Julio Cejador y Frauca), o "Sabiduría del pueblo", como traducción fiel del término *folklore*. Como el punto más controvertido fuera de la inclusión en el *folklore* del estudio de objetos y hechos de la llamada **cultura material**, en Alemania, Austria, Suiza y los países escandinavos se despertó gran interés por la formación de museos folklóricos, pretendiendo formarlos con absoluta autonomía de los museos antropológicos. Se llegó también a concebir un **Folk-lore Ergológico** (de Ergon, trabajo), prestándose un término bastante impropio a Montandon, quien lo empleó para designar lo que la Etnología ha considerado tradicionalmente como "cultura material"; (George Montandón "Traite d'ethnologie Culturelle), aplicó el término **ergología** a los hechos de la cultura material; y **animología**, a los de la cultura espiritual; pero tales neologismos innecesarios sólo pueden aumentar la confusión. Al comprender, junto con la vivienda, el mobiliario, el vestuario y los adornos, las armas y la industria, otros hechos económicos, como el comercio, los medios de transporte etcétera el campo de estudio se empalma con los de la etnología y geografía humana.

Se ha impuesto definitivamente el vocablo *folklore*, pero los esfuerzos por hallar un nombre, que sinteticé la definición, no han sido del todo inútiles, pues han evidenciado que la investigación folklórica se vincula estrechamente con la antropología social, ya que busca la idiosincracia de un pueblo, considerando los orígenes, evolución y fijación de reacciones naturales, que acaban por convertirse en rasgos culturales característicos. Quienes con razón han querido elevar ese estudio a la categoría de una disciplina científica, le atribuyen como objeto "la infrahistoria de los pueblos".

Van Gennep ha tratado de zanjar esa primera discusión, afirmando que "precisa considerar la palabra **folk-lore** de la misma manera utilitaria aplicada a otros muchos términos científicos, cuando tienen la ventaja de ser internacionales"; A. Martinus **Le Neo-folklorisme**, Lovaina, 1931), va más lejos: "No debe inquietarnos averiguar dónde comienza y dónde termina el **folk-lore**. Sería perder tiempo, si no sabemos qué es lo que lo caracteriza".

II

PRECURSORES DEL FOLKLORE

Se ha mencionado —en pluralidad de pareceres—, a diversos precursores del *folklore* e indirectos contribuyentes a la constitución de tal disciplina, a quienes el conde de Puymaigre llamó "folkloristas inconscientes"; pero si muchos han legado observaciones y testimonios documentales, divulgando mitos, leyendas, costumbres y tradiciones orales de toda índole, eso mismo evidencia la extensión del campo que cubre la ciencia folklórica y la necesidad de su estudio.

Menciónase a los rapsodas, como Hesíodo y Homero; a historiadores como Herodoto y Plutarco; a viajeros como Ctesias y Pausanias, a gramáticos como Aulo Gelio, geógrafos como Strabón, naturalistas como Plinio, eruditos como Apulcro, críticos como Petronio y Luciano de Samosata; más podría agrandarse esta enumeración, con otros muchos que recogieron datos aislados y aún dejaron descripciones completas de los usos, hábitos, creencias, artes y narraciones tradicionales de los pueblos de la antigüedad. (Joaq Ribeiro distingue entre los precursores a Plutarco, por sus *Cuestiones Romanas*, Fontanelle, 1694, por su ensayo sobre el origen de las fábulas; Vico, por haber tipificado a la Etnografía en sus principios de *La Ciencia Nueva*, T. Brown, 1646, por sus *Enquiries into vulgar and common errors*, Jean Nicolás Demeunier, por su libro *Religions, Moeurs et legendes*). Varios autores, sin embargo, estiman que el *folklore* comienza con la mitografía, cuyo primer sistema aparece 300 años antes de Cristo con el filósofo griego Evémero o Euhémero; su obra sólo se conoce fragmentariamente —traducida por Ennio— pero alcanzó gran difusión, interpreta los mitos como hechos históricos y los explica en gran parte como divinización

de los héroes.

Entre esa clase de precursores —folkloristas inconscientes—, Guatemala puede clasificar a los primeros cronistas e historiadores de la colonia, a numerosos viajeros y, posteriormente, a costumbristas y cultivadores de la literatura narrativa. Gracias a ellos se recogió la tradición oral y se describieron costumbres, creencias, ritos, técnicas y elementos de la cultura material.

Esa preocupación "tradicionalista", interesada en recoger la literatura oral y otros valores de las antigüedades populares, se acusa en Europa a fines del siglo XVII y ya en el primer tercio del XVIII ofrece realizaciones tan importantes como la edición francesa de *El Romance de la Rosa*, de Jean Fred. Bernard, aparecida en Amsterdam en 1735.

Todo el siglo XIX está jalonado de esfuerzos espontáneos, cuyo conjunto estaba pidiendo el análisis, como paso previo a la sistematización posterior, pues operan la curiosidad, el amor a la tradición, el orgullo regionalista, la intención docente que invade la literatura del siglo anterior, y otros elementos ajenos al concepto científico del folklore. Se señala a los hermanos Grimm, por su *Kinder und Hausmärchen*, 1813; la publicación en Burdeos de *Usages et Chansons de l'ancien Bazadais*, por Lamarque de Plaisance, 1845, que ya puede considerarse como el tipo más o menos perfecto de la colecta folklórica; las *Cartas de Walkensar*, cuyo autor empleaba el seudónimo, por el temor de que se le mirase dedicando su ingenio a cosas frívolas, la exposición de Thomas, 1846; *Le Foyer Breton*, por Emile Souvestre, en cuyo prólogo ya se dice que "la historia es la vida oficial de la humanidad, en la cual se registran los actos públicos, el folklore es la vida particular, en que se guarda memoria de los actos privados, de las intimidades y de su reflejo en los actos públicos" adelantándose al concepto del folklore como la infrahistoria de los pueblos, la primera divulgación del *Panchatantra* en latín, 1848, y de su imitación que circuló en 1855 con el título de *Hitopadesa*; los *Etudes sur la poesie populaire en Normandie*, de Beaurepaire, 1856; *Les nocces de campagne en Berry*, de Rivault de Lagardiere, 1857; *Contos provençais*, de Ribaud, 1862; *Romancero de Campaña*, de Tarbé, 1863; las obras de Champfleury y de Weckerlin, 1865; la edición inglesa del *Panchatantra*, de Kielhorn y Bühler, 1868.

Al morir, en 1870, Laimel de la Salle dejó dos manuscritos inéditos, uno sobre "Usos y costumbres de Berry" y otro sobre *Creencias y leyendas*, productos de su colecta personal, con notas sobre

los orígenes y enunciación de analogías, de modo que su planteamiento y su manera de tratar la materia son un hito importante para la ciencia bautizada en 1846 por Thomas. Al publicarse pocos años después la obra de la Salle, con un prólogo de George Sand, ésta observaba que "cuanto más se sumerge en lo pasado, más toma la ficción el lugar de la historia, y busca el parentesco de las distintas versiones de las leyendas, estableciendo ciertos nexos con los más antiguos cultos del universo".

En 1919, Jean Variot vendría a corroborar y ampliar el criterio de George Sand, afirmando que "El folklore tiene sus fuentes en los remotos misterios de los orígenes del pensamiento humano, en los hechos históricos y en los incidentes triviales de la vida común; que la leyenda es hija de la historia; que es difícil, si no imposible, saber con exactitud de donde provienen los temas folklóricos; que ningún país o región puede ser considerado como propietario exclusivo de determinado hecho folklórico; que la imaginación popular se renueva mucho menos de lo que se cree; finalmente, que es el estilo de cada manifestación lo que le da al hecho folklórico su color local".

III

RAZON DEL ESTUDIO

Cada pueblo posee tradiciones características, es decir, que definen su idiosincracia, acarrear y develan elementos profundamente incorporados a su vida, de manera que el conocimiento de las tradiciones nacionales ilumina su psicología y nos permite conocer los resortes internos que mueven su interés; y, por su parte, el pueblo que conoce y cultiva sus tradiciones tiene más fe en sí mismo o mejor orientación para seguir espontáneamente los procesos de su propia evolución, en fin, se ha dicho que del conocimiento de las tradiciones nacionales nace o se alimenta el amor a la patria, y que su comparación con las tradiciones de otros pueblos puede crear vínculos de simpatía y fomentar la comprensión y el amor hacia la humanidad.

Se ha dicho que "en el canto, la danza, los ritos, las leyendas, las supersticiones, las costumbres etcétera, quedan expresadas las preocu-

paciones, de las generaciones pasadas también sus costumbres, técnicas proverbios y sentencias, adivinanzas etcétera, recogen sus experiencias y las motivaciones de sus actos, en forma que todo el conjunto representa un tesoro tradicional, del que gran parte se pierde y que es necesario preservar, no sólo por simple curiosidad, sino para orientarnos en la comprensión de la psicología de nuestro pueblo. A veces, hasta es preciso estudiar sistemáticamente las manifestaciones del saber popular, para procurar la evolución del mismo o encontrar los resortes internos que podrían motivar transculturaciones fecundas y pasos de progreso beneficioso a la colectividad. No menos útil es fomentar y estimular tales manifestaciones, para dar al pueblo seguridad en sí mismo, estimular su fantasía creadora y su capacidad de trabajo, y prestar a sus futuras obras el cimiento de la tradición".

Se advierte también que "en una época de múltiples y fáciles contactos con otros pueblos, conviene preservar los valores nacionales auténticos y constructivos, salvar las naturales disposiciones artísticas del pueblo, animar su instinto creador, en la seguridad de que por ese camino se facilita, a la vez, una mayor comprensión, simpática sensibilidad, hacia los valores humanos, pues en el saber popular hay mucho de lo substantivo del hombre y, fuera de sus características particulares —o dentro de ellas, mejor dicho—, existen valores esenciales".

Es de notar por último, que en los juegos infantiles —siendo el niño imitador por excelencia— se copian estilos de vida, escenas aparentemente triviales y que alcanzan profundo significado para la colectividad, rastros de la experiencia y formas del pensamiento y el sentimiento del pueblo; de ahí que la UNESCO haya reconocido "la necesidad de usar los recursos folklóricos en las escuelas, para dar a los niños una atmósfera propia" y —podría agregarse— para facilitar y hacer más grata su educación.

Fuera de esas y otras consideraciones prácticas, basta con reconocer que el folklore es "un aspecto de la historia cultural del hombre"; y que para comprenderlo es preciso analizar la cultura, al punto que la explicación del fenómeno folklórico depende en último término de la explicación que se dé a los fenómenos culturales en general; en otras palabras, ontológicamente el folklore tiene que aceptarse como fuente de la cultura y su estudio no puede omitirse, como tampoco podría descuidarse el de cualquiera otra de las ciencias antropológicas y culturales, entre las cuales debe necesariamente incluirse aquél.

CONCEPTO DEL FOLKLORE

De la recolección de cuentos de hadas y de las narraciones populares, el folklore —extendiendo sus objetivos— pasó a buscar otro campo de estudio en la **fabla popular**, pues tanto la corriente vulgar como la corriente erudita contribuyen a la formación del idioma, y es sabido que el pensamiento y la palabra van unidos tan estrechamente, que del simple hecho de hablar determinada lengua se deriva la posesión de ciertas ideas heredadas, o dicho de otra manera, el idioma contiene un mucho de los valores culturales a los que sirve de medio de expresión; en suma, el habla es una fuente para investigar en conocer el origen y establecer la extensión y persistencia de ciertas expresiones proverbiales, locuciones intraducibles a otros idiomas y espontáneas manifestaciones del ingenio popular: adivinanzas, dichos, sentencias, pegas, etcétera. No menos interesa el elemento idiomático en el estudio de las formas artísticas: coplas, canciones, relatos épicos, o fórmulas de la mentalidad y la experiencia populares: agüeros, supersticiones, creencias, etcétera. El elemento lingüístico concurrirá para analizar y fijar las características nacionales, regionales o locales.

Aún extendieron el campo del folklore las concepciones de Sevillet a mitad del siglo pasado; pero siguiendo el criterio inicial de **antigüedades populares**, se conformaba el folklorista con la recolección de coplas, dichos, supersticiones, cuentos, leyendas y tradiciones, más la descripción de usos y costumbres inveterados; por lo cual podía concluir León Pineau: "Es el conjunto de tradiciones de un pueblo lo que constituye eso que llamamos folklore" (Revue Moderne, 1896). Pero el término de **tradiciones** es amplio y vago, toda la cultura es tradición, y dio cabida a diferencias respecto al objeto de la ciencia folklórica: limitaban unos su estudio a "la cultura espiritual de pueblo", como Ch. S. Bourne (**Hand-book of Folk-lore**; Londres, 1914) y Kaarle Krohn (**Die Folkloristische Arbeits Methode** Oslo 1926); mientras que otros concluían también "la cultura material", en particular las técnicas populares tradicionales, como Joaquín Ribeiro (**Folklore Brasileiro**; Río de Janeiro, 1944), para quien "técnica y conocimiento dependen una de otra en la vida cotidiana, y aún se empalman".

Pronto hubo también pareceres contrarios a la tendencia de reducir el estudio del folklore a la exposición ordenada de los valores cul-

turales de auténtica extracción popular, por estimarse que todos esos datos deben someterse a una interpretación —psicológica o sociológica— y aún es posible llevarlos al campo filosófico, para verificar si el **demo** responde a su destino histórico. El maestro colombiano Aristóbulo Pardo cree que las dos tendencias coexisten y se complementan (hasta puede agregarse que parecen necesariamente una después de la otra), y las distingue mediante nombres convencionales: **folkloristas** quienes sistematizan la investigación, recogen los materiales y los exponen en orden; **folklorólogos**, quienes investigan el origen, la evolución y variaciones del hecho folklórico, lo cotejan con manifestaciones idénticas o similares de otros pueblos, establecen su relación y sugieren posibles generalizaciones.

También ha sido preciso, en la medida en que el folklore ha invadido campos reservados antes a la etnografía, buscar la distinción entre el **hecho etnográfico** y el **hecho folklórico**. El término **etnografía** fue adoptado por Campe —1807— para caracterizar una rama de estudios que se ocupa de “la descripción de los pueblos” el neologismo se expandió, por la necesidad de emplear una terminología propia, aunque se dieran distintos límites a su objeto y se acusaran discrepancias metodológicas, sucesivamente, las teorías lingüísticas y las raciales trataron de imprimirle su sello; para Wiseman, por ejemplo, la etnografía era “la clasificación de las razas por el estudio comparado de la lengua”, y Max Müller aún sufrió esa influencia, aunque combinó la tendencia lingüística con la interpretación simbólica. El concepto racial predomina, en cambio, en los trabajos de los anglosajones (Lübbock, Logan, Brace en Inglaterra), y al fundarse en los Estados Unidos de Norteamérica la **American Ethnological Society**, en 1848, se proponía investigar “el origen, evolución y características de las diferentes razas humanas”.

El término **etnología** había surgido en París, 1839, al fundarse la **Société d'Ethnologie**, para estudiar “la organización física, los caracteres intelectuales y morales, las lenguas y las tradiciones históricas, propias de las razas y que las distinguen entre sí”. Apareció entonces el problema de deslindar su campo del de otra disciplina tan similar como la **etnografía**. James Hunt, 1865, —siguiendo las ideas de Latham justificaba la existencia de dos ciencias: la **etnología**, especulativa y general, y la **etnografía**, descriptiva y particularizada; criterio etimológico aceptado por Littré. “La **etnología** trata del origen y distribución de los pueblos, y la **etnografía** de su descripción.” Paul Topinard, en cambio, admitía sólo una ciencia, dividida en dos ramas: una general, o **etnología**

propia, y otra particular, o **etnografía**.

Hemos hecho esta digresión porque Sevillet quiso hacer del folklore una **etnografía tradicional**, aunque se preocupó por diferenciar dicha disciplina de la etnografía propiamente dicha; porque otros han concebido al folklore como una tercera rama de la etnología; y porque J. Deniker (**Les races et les peuples de la terre**), al incluirlo entre las ciencias antropológicas creía indispensable diferenciar al **folklore** de la **etnografía**, mediante el siguiente criterio: “la **etnografía** estudia la cultura material e intelectual de las sociedades primitivas; el **folklore** la cultura material e intelectual de las clases populares de los países civilizados”; Hoyos Sainz quiso explicar esa distinción: “el **hecho etnográfico**.” Por su fuente y destino, tiende al museo, en tanto que el **hecho folklórico** tiende a la bibliografía; y, aún cuando abarque el objeto del folklore la cultura material, lo hace desde otro punto de vista, el infrahistórico, o sea, popular y tradicional”.

Pero aún los elementos popular y tradicional han sido condicionados a otras circunstancias concurrentes para caracterizar al **hecho folklórico**; por ejemplo, Rafael Corzo (“La nueva concepción del folklore”; Boletín de la Asociación Tucumana de Folklore; Tucumán, número 9-10, enero-febrero de 1951) se cree obligado a razonar una definición provisional: “el folklore es una disciplina organizada para el estudio de la tradición, en el pasado y en el presente, en todos sus aspectos y caracteres, en las formas que lleva y las funciones que desempeña en relación a las necesidades, a los sentimientos y a las aspiraciones del pueblo o de los pueblos. A este propósito se puede decir que ha sido superada la cuestión que lo reducía a manifestaciones tradicionales del vulgo o de la plebe; ya que los folkloristas están de acuerdo en que la tarea de sus investigaciones es la tradición, donde ella se muestra o se presente, en las clases humildes y en las altas, en las aldeas y en las ciudades”. Puede verse igual o mayor cautela en el **Instituto de la Tradición de Buenos Aires** —al dar instrucciones a los investigadores argentinos, en 1951—, a saber: “Tampoco los hechos y objetos que constituyen el folklore, o realidad folklórica, se dejan reducir hasta ahora a conceptos cardinales universalmente válidos, apareciendo más bien como una formación cultural de contenido variadísimo, vigente en medios sociales de límites fluidos; con distintas e inciertas profundidades históricas y que, en los tiempos actuales, suele presentarse en virtual o plena disgregación, como un conjunto de restos, muchas veces inco-nexos”.

El folklorista suizo Hoffman-Kibayer (citado por Van Gennep) anota que el folklore se caracteriza "por estar en circulación o ser divulgado o utilizado por el pueblo, consciente o inconscientemente; lo esencial es que viva entre el pueblo o sea utilizado por éste. De esa forma, puede tener un origen erudito y subsistir en el medio popular por acomodarse al espíritu de dicho medio, que lo acepta, lo adopta o lo utiliza"; y Luis Da Cámara Cascudo (Parecer dado al I Congreso Brasileiro de Folklore; Natal, 29 de junio de 1951) se impresiona ante tal complejidad: "El folklore es la ciencia de lo colectivo, pero lo colectivo no determina la creación; acto individual que es transformado, ampliado, adoptado incesantemente a través del uso y de la memoria popular, tomando formas, dividiéndose en variantes, obedeciendo a las exigencias locales psicológicas y naturales. Pesquiza en la literatura oral y de la tradicional (la novelística, por ejemplo) evidencian la raíz erudita de un gran por ciento. El pueblo no es creador; es ampliador, conservador por el proceso de adiciones y de substituciones, de acuerdo con la mentalidad ambiental. Así, el fenómeno religioso estudiado en su historia, especialmente en la liturgia, muestra la antigüedad y a veces universalidad de lo que creíamos regional. La diferenciación, que es el índice de la colaboración anónima y persistente del pueblo, da el carácter localista, regional, nacional, de la religión o de la costumbre. Hay misterios de la reminiscencia que no pueden confundirse con la supervivencia. Donde esperamos encontrar un material rico y positivo nos encontramos con la ausencia total de lo que estimábamos seguro", y tras algunos ejemplos impresionantes, concluye: "los procesos de conservación y de eliminación se mantienen secretos".

Como una orientación doctrinaria, es interesante la sugestión presentada al I Congreso Brasileiro de Folklore por la Comisión Paulista de Folklore, a saber: "Hechos folklóricos son las maneras de pensar, sentir y obrar de un pueblo, preservadas por la tradición oral y por la limitación, y menos influenciadas por los círculos e instituciones que se dedican a la renovación y conservación del patrimonio científico y artístico humano, como los intelectuales; o a la fijación de una orientación religiosa o filosófica, como las iglesias e instituciones sectarias en general".

"Sobrentendemos la relativa uniformidad en los hechos folklóricos, estructura o forma que presentan (historias, cantos, danzas, literatura oral, autos), como las modificaciones naturales que denotan el aspecto psicológico regional. Esas modificaciones, mayores o menores, darán el índice local y por ellas es posible identificarlo en algunos

casos. Lo mismo para el fin etnográfico, o elemento material, trabajando individualmente, en el plano utilitario."

"La antigüedad, o anonimato, la divulgación, la transmisión oral de la técnica (etnográfica) o del uso o la costumbre (también la literatura oral) fijan los elementos distintivos. Por Antigüedad entiéndese igualmente la persistencia; por el anonimato la acción colectiva folk) diferenciadora, la divulgación justifica la presencia en regiones o zonas mayores de influencia, interesando al folklore lo que está vivo o en uso; la oralidad es la forma típica o magisterio indispensable de la vitalidad, reflejando la simpatía de un pueblo por su propio saber (lore)."

FOLKLORE COMO CIENCIA

Consideramos al folklore como ciencia, clasificándolo entre las ciencias antropológicas y, más especialmente, dentro de los conceptos cultural e histórico; se nos plantean, por tanto, los dos problemas atinentes con su objeto: la naturaleza de los fenómenos que estudia y el ámbito que los comprende; es decir, hemos de distinguirla y limitarla como ciencia aparte, y establecer sus relaciones con las ciencias que le son afines y recíprocamente auxiliares.

Las dificultades para definir el folklore y sistematizarlo como disciplina científica, nacen primeramente de la complejidad de su objeto; de la pluralidad y confusión de la terminología adoptada; y la movilidad de los conceptos básicos—teorías, doctrinas y aún apreciaciones individuales— que no permiten alcanzar de inmediato el orden y síntesis característicos de las ciencias abstractas y físicas. También han sido obstáculos: la persistencia de cierto empirismo—sobran amateurs del folklore— para continuarla recolección e interpretación de los datos; y el desacuerdo de los propios folklorólogos respecto a la definición del objeto de su estudio. Por último, aunque pueden seguirse los métodos científicos y se aspira a una generalización sistemática, los fenómenos folklóricos tienen siempre cierto carácter nacional—y aún regional o local—, de modo que los métodos y criterios acusan diferencias geográficas, por lo cual es posible hablar del folklore europeo o americano y, dentro de éstos, del folklore francés o guatemalteco, ya esa connotación regionalista evidencia la indeterminación básica del objeto de nuestra materia, dificultando la sujeción a métodos científicos estrictos y la enunciación de principios generales.

Son los mismos problemas que ha debido encarar la sociología para constituirse como ciencia, y siendo también el folklore una ciencia social podemos aprovechar de aquella discusión y adoptar conclusiones generalmente admitidas: a) los problemas sociales admiten el análisis científico, lo mismo que los problemas naturales; b) el hecho social existente, objetivamente, fuera de las conciencias individuales; c) el hecho social es coercitivo, con un imperio indirecto, pero eficaz, que nos fuerza a vivir las convenciones sociales; d) el hecho social desempeña una función siempre motivada, aunque a veces no alcancemos a precisar la causa eficiente que le presta vigencia; e) los hechos sociales son interdependientes entre sí, dentro de un complejo dinámico. En suma, el hecho social trasciende la conducta y las motivaciones individuales, se transmite por herencia social y es siempre perfeccionable; y estos postulados rigen en el campo histórico-cultural; de ahí que el hecho folklórico, como hecho socio-cultural, sea objetivo o exterior a nuestra conciencia, coercitivo, colectivo, interdependiente y perfeccionable; y es por lo mismo susceptible de investigación sistemática, de exposición metódica y de generalización científica.

Quedaría por diferenciar al hecho folklórico, de naturaleza socio-cultural, del hecho social propiamente dicho, estudiado por la sociología. Según Paulo de Carvalho Neto (*Concepto de Folklore*, Editorial "Livraria Monteiro Lobato"; Montevideo, 1955), existe una primera diferencia angular, dependiente del punto de vista y del propósito; pues "la antropología se pregunta qué significación reviste (el hecho) para el hombre en sí y para el hombre considerado en sus relaciones con el hombre; al paso que la Sociología indaga sobre la significación que él reviste para la sociedad como unidad". Además, algunas de las características del hecho folklórico —si no todas— valen como rasgos diferenciales, a saber: antigüedad, supervivencia, anonimato, transmisión no institucionalizada, populismo o vulgaridad y dinamismo tradicional.

El hecho folklórico se da en la colectividad, como una herencia social, de origen anónimo, transmitida espontáneamente por la tradición, con modificaciones implícitas en la dinámica de la vida social; es un patrimonio colectivo que determina maneras de ser, pensamientos, sentimientos y estilos de vida; pueden haberse perdido en el curso de los años sus motivaciones originales, mas conserva una intención funcional y de todas maneras cumple un papel en el ambiente en que se produce o es adoptado. Según Carvalho Neto, por lo menos tres de sus elementos han de concurrir para caracterizar al hecho folklórico; esta observación es útil, porque se ha discutido la posibilidad de observarlo

en "estado naciente", independientemente de su característica tradicional, y hay quienes sostienen que el hecho folklórico puede ser no sólo retrospectivo, sino también prospectivo, si en él se observan las características de hecho colectivo, anónimo y esencialmente popular. También, a propósito de la música y de literatura populares, se ha contestado que la condición de anonimismo sea imprescindible por reconocer que el pueblo adopta muchas veces y sólo amplía y modifica, y sería un equivalente de aquella característica el uso generalizado por simpática adopción. Es preciso tomar en cuenta dichas observaciones, pero no debemos apresurarnos a respaldarlas, pues nunca sobraré cautela para evitar confusiones o mixtificaciones. Aunque se quiera contraponer incidentalmente el valor vitalidad al de anonimismo, relativamente condicionado por la antigüedad, tratándose de un hecho colectivo es muy probable que para gran mayoría de quienes emplean el hecho folklórico sea desconocida o se haya olvidado su procedencia, y sólo la conozca un reducido grupo, o acaso únicamente el escrupuloso investigador, como pasa con canciones que todo el mundo canta, piezas que todo el mundo tararea, incluso para acompañarse con algún ritmo en su trabajo, cuyo autor es conocido por el erudito, pero nunca por el vulgo. En cuanto a la observación del folklore en estado naciente, o a la admisión de un hecho prospectivo, hay el riesgo de confundirse con la moda, que es transitoria, y no sólo se descuida su condición de "tradicional" y de antigüedad, sino dejaría de estimarse la extensa difusión que ha de tener su vigencia o prestigio dentro de la colectividad. Finalmente, no habría elemento de juicio para garantizar su persistencia o supervivencia. Aún parece menos aceptable una limitación teórica a la condición esencial de popularidad, ante el posible origen erudito de un hecho adoptado por el vulgo, o la persistencia o vigencia de hechos folklóricos en las clases altas, a pesar de su educación. A propósito, es muy interesante la cita de Cervantes transcrita por Ismael Moya (*Didáctica del Folklore*, Editorial Ateneo; Buenos Aires, 1948): "Y no penséis, señor, que yo llamo vulgo solamente a la gente plebeya y humilde, que todo aquel que no sabe, aunque sea Señor y Príncipe, puede y debe entrar en el número de vulgo". En conclusión, no es aconsejable abusar de excepciones contra el criterio general, ni menos dejarlas al capricho de algún investigador interesado en acopiar el mayor número de hechos folklóricos posible.

Más difícil es limitar el objeto del folklore como ciencia antropológica. Se clasifica entre la antropología cultural, que comprende: Pale-etnología, Etnología, Etnografía, Lingüística y Folklore.

TEORIAS, DOCTRINAS Y ESCUELAS

Por haberse supeditado necesariamente el concepto y el método de nuestra disciplina a las teorías y tendencias etnográficas de los investigadores y expositores del folklore, debemos pasar revista a las doctrinas sucesivamente dominantes, aunque no es tan rigurosa su cronología, pues antes de constituirse el folklore como disciplina científica y de la sistematización de las teorías llamadas clásicas, los precursores avanzaron ideas que podrían asimilarse a una u otra de estas doctrinas.

Los Precursores.—Se distingue entre los antiguos griegos, según el criterio de Van Gennep, a Pausanias por su obra "*Descripción de la Grecia*" que —para el autor citado— "es una verdadera encuesta folklórica". Joao Ribeiro atribuye la primacía a Plutarco, por sus "cuestiones romanas", afirmando que Pausanias sólo ofrece una documentación, en tanto que el autor de las *Vidas Paralelas* intenta dar una explicación mediante comentarios exegéticos.

Joaquín Ribeiro estima que las crónicas, cartas, diarios de viajeros y escritos de misioneros en la edad media, sólo esporádicamente ofrecen datos valiosos y no pueden en general verse en tales obras un precursorismo del folklore, porque son demasiado tendenciosas, con un *parti-pris* religioso, y otros prejuicios les restan objetividad.

Para el folklorista inglés Andrew Lang tiene gran importancia el ensayo de Fontenelle sobre el origen de las fábulas, 1694, y lo considera un precursor de la escuela antropológica; pero antes de él podría mencionarse a Thomas Brawn autor de *Enquiries into vulgar and common errors*, 1646. Brosses, 1760, agregó a la información, bastante objetiva, intentos interpretativos; fue el introductor de la palabra *fetiché* para caracterizar las falsas divinidades. Hemos recogido antes datos más amplios sobre los precursores.

Teorías Clásicas.— Siguiendo el criterio de Joaquín Ribeiro, de cuya exposición (*Folklore Brasileiro*, Livraria editoria Zelio Valverde, Río de Janeiro, 1944) ofrecemos aquí una síntesis, pueden comprenderse sucesivamente cinco tendencias o doctrinas, a saber: I—Evemerismo; II—Interpretación simbolista; III—Teoría lingüística; IV—Doctrinas antropológicas: a) interpretación racial; b) Escuela Antropológica; c) Teoría de las ideas elementales; d) teoría de la evolución uniforme; V—Movimiento histórico cultural. Estas teorías aparecen aplicadas a los estudios antropológicos y en particular a la etnografía, pero ejercieron decisivo influjo sobre la interpretación de la cultura y sobre la

evaluación del folklore.

Evemerismo.— La "historia Sagrada" de Evémero o Ehumero —siglo IV antes de Cristo— se considera como la primera fuente de la mitografía, e incide en las primeras ideas sobre hechos folklóricos, aunque no se hayan identificado como tales. Supone el autor que en una isla imaginaria, llamada *Panchaia*, las inscripciones de un templo revelaron el origen de los dioses y de los cultos, permitiéndole reconstruir la historia de las divinidades griegas, y ofrecía como prueba los túmulos de los Dioses visibles en ciertas regiones de la Hélade; los Dioses aparecían a sus ojos como héroes divinizados, hombres que se habían impuesto por la admiración o el temor, hasta ser tenido en la posteridad como seres sobrenaturales; otro argumento era la creencia popular en los poderes mágicos y la tradición de hombres que habían asombrado a sus contemporáneos con hechos portentosos, superiores a la capacidad o la potencia humanas.

Los padres de la iglesia cristiana encontraron útil esa doctrina para combatir al paganismo (Clemente de Alejandría, Eusebio San Agustín) y después los teólogos repetían que "al paso que los Dioses paganos eran hombres divinizados, Jesús era al contrario, Dios humanizado" y hubo quien —Samuel Bochart, siglo XVII— sostuvo que muchas de las divinidades griegas eran mixtificaciones de personajes bíblicos (Saturno admitía el parangón con Noé); en el siglo siguiente, el padre Antonio Banier, en su obra *La Mitología y las fábulas explicadas por la historia*, sistematizó la doctrina evemerista y tuvo seguidores. Sin embargo, la teoría no resistió los esclarecimientos de la mitografía comparada, al evidenciarse la necesidad de recurrir al estudio de la mitología de otros pueblos; pero aunque en su estructura general la teoría de Evémero no resistía la crítica, no es del todo absurda y mantuvo su influencia hasta en el siglo XIX (Spencer la acepta parcialmente) y aún en nuestros días hay quienes la consideran auxiliar, tomada en sus debidos términos, para explicar ciertos hechos; bastaría mencionar en América la leyenda de *Quetzalcoatl* (Kukulkán entre los mayas y *Gukumatz* entre los quichés), *Zamná* y otros héroes divinizados; tendencia muy general en los pueblos primitivos y que hacía pensar a Spencer que la religión se deriva principalmente del culto a los muertos.

Teoría Simbolista.— Se inicia también en Grecia la tendencia alegórica, que da una interpretación simbólica a mitos y leyendas; para Teájeno, la lucha de los dioses alude a la de los elementos; la tendencia fue favorecida por el ocultismo (orfismo, misterios, eleusis) y fue seguida por la escuela neoplatónica de Alejandría (Plotino, Porfirio, Porcio y

Juliano hablaron de "un saber antiguo") que explicaba a los dioses dentro de una útil simbología.

En la edad moderna Bryant, 1774, identifica símbolos del Arca de Noé en varios mitos, Thomas Taylor, 1974, explica leyendas griegas de Pausanias como alegorías míticas, y Frederick Kreuser, 1810-12, sistematiza la teoría en su "Simbología y Mitología de los antiguos pueblos y particularmente de los griegos". Ganó adeptos y algunos concretaron la tendencia a los fenómenos celestes —teoría astral—; es interesante, por lo que tiene de recolección folklórica, el amplio trabajo de Angelo de Gubernatis sobre el mito solar.

La explicación simbolista encontró favorecedores en América. Se le ha criticado que el sentido simbólico atribuido a los mitos varía en espacio y tiempo y aún depende, precariamente, de la interpretación personal, admitiendo plurales explicaciones; finalmente fue desplazada por las tendencias filológicas.

Doctrinas Lingüísticas.— F. Bopp aplicó el método comparativo al estudio de las lenguas, vehículo de la tradición, determinando relaciones entre la gran familia indoeuropea; la observación sistemática en ese campo influyó sobre la etnografía, a la que Wyseman dio por base "el estudio comparado de las lenguas"; también el folklore, o el "estudio de las tradiciones populares" recibió el mismo influjo, por la importancia del lenguaje en las manifestaciones espirituales de los pueblos, y alcanzó gran auge la mitografía comparada. Max Müller fue uno de los sistematizadores de la doctrina lingüística, con extensos estudios sobre los orígenes y migración de leyendas, mitos y cuentos, rebasando el campo ariano para remontarse al idioma sánscrito; sin embargo, todavía mantuvo el empleo del simbolismo de Kreuser.

Teorías Raciales.— Desde un principio, la escuela antropológica exageró la importancia del valor raza, que vino a sustituir al de la lengua y, como un corolario, los hechos folklóricos se consideraron como características espirituales de las diversas razas. Se confundía la noción de pueblo (etnia) y de raza, pero este simple factor de la antropología física no explica la unidad del espíritu humano, revelado a través de sorprendentes coincidencias.

Teorías de las Ideas Elementales.— Preconizada por Adolfo Bastián, dentro de la doctrina antropológica, prestó a la etnografía su primera concepción supremática (Michael Haberlandt); propuso una homogeneidad de la naturaleza física y espiritual del ser humano, capaz de llegar a idénticos resultados, con los mismos elementos en determinadas circunstancias, según su grado de evolución; el argentino Roberto

Lehmann Nitsche ejemplariza con la astronomía popular. La teoría tiene valor, si no se exagera la generalización, a pesar de argumentos y pruebas, opuestos por la teoría de la "transmisión de la cultura" defendida por Ratzel y sus corifeos. La escuela francesa de Levy-Bruhl llegó a parecidas conclusiones respecto de los pueblos primitivos; así se explican coincidencias mitológicas entre pueblos que parecen no haber tenido conexión alguna; de todas maneras, esta tendencia no cerró del todo el camino a la transmisión histórica o tradición.

Teoría de la Evolución Uniforme.— Dentro de la doctrina antropológica, la escuela inglesa (Taylor, Andrew Lang, Edward Clodd) tomó como base el principio de la evolución uniforme, bajo la influencia del progreso indefinido de la doctrina evolucionista, y repercutió en el folklore para considerar que los hechos folklóricos son vestigios de fases evolutivas anteriores y su antigüedad está en razón directa de su rudeza o barbaridad; las analogías de un pueblo a otro se explican por el hecho de haber pasado ambos por la misma fase, sin necesidad de establecer una genealogía. Pero la evolución no es siempre armónica y también se concibe la involución: un progreso técnico, por ejemplo, puede coincidir con un retroceso moral; a la generalización se le tacharon inexactitudes: el monoteísmo, por ejemplo, no es necesariamente precedido por el politeísmo, sino un hecho general de la mentalidad humana. Se criticó también la influencia del concepto naturalista para deformar la realidad del mundo histórico social, aunque algunos folkloristas, así Joao Ribeiro, considerasen al folklore como una ciencia "que participa a la vez de las ciencias históricas y de las ciencias naturales", estimando que el folklorista, en cuanto al método, "debe poseer las cualidades del historiador y las del naturalista".

Movimiento Histórico-Cultural.— Pueden separarse cinco escuelas:

- I.— Antropogeográfica de Ratzel, con centro en el Museo etnológico de Berlín como propulsor, siendo la base inicial del movimiento renovador.
- II.— Escuela clásica del Ciclo Cultural, con centro en el Museo de Colonia y su liderismo en Viena, bajo las ideas de Wilhelm Schmidt.
- III.— Escuela norteamericana, presidida por Boas, que en vez de ciclos culturales concibe áreas de transculturación (aculturation).
- IV.— Escuela de Nordenskiöld y su discípulo Alfred Metraux, criterioología histórico cultural.
- V.— Ologénesis cultural, con centro en la Escuela de Antropología de París, orientada por George Montandon.

En general, se regresa a las raíces filosóficas, pudiendo reflejar lo mismo el materialismo que el idealismo, culminando el sistema con la obra de Montandon ("Traite d'ethnologie culturelle"), quien denominó a su doctrina **ologénesis cultural** frente a la **ologénesis humana** sostenida por Daniel Rosa en su **Biología general**.

Montandon se basó en las contribuciones modernas más importantes dentro del movimiento histórico-cultural: Schmidt, Graebner, Foy, Ankermann, Koppers y otros, aprovechando a la vez las críticas fundadas que singularmente se les hicieron y tratando de conciliar las discrepancias dentro de un criterio filosófico unitario. He aquí la síntesis que él mismo presentó como directrices para la nueva escuela:

- a) El desenvolvimiento de la civilización parte de un estudio primordial, universal de cultura, producida por elementos equivalentes en cualquier parte.
- b) El segundo estadio se produce por la eclosión de ciclos culturales generales, regionales, locales, etcétera. Un **ciclo cultural** es, a la etnología cultural, lo que una raza es a la etnología somática. (Antropología Física).
- c) El límite entre los dos estadios no es absoluto; desde el origen tienden a formarse complejos culturales y, en todo tiempo, ciertos elementos son producto espontáneo que se forma independientemente de los ciclos culturales.
- d) Los procesos formativos de un ciclo cultural habitualmente —no en tesis absoluta— se producen en área determinada y no irradian desde algún centro.
- e) Conviene distinguir los elementos culturales ocasionalmente inventados, de los elementos tradicionalmente adoptados, éstos últimos constituyen la mayoría o son los únicos característicos de un ciclo.
- f) No puede saberse si culturas análogas de grandes regiones en diversos Continentes se derivan de una fuente común para todo el mundo, u ofrecen un fenómeno de convergencia.
- g) Algunas culturas poseen elementos más susceptibles de desenvolvimiento que otras, el conjunto de culturas posteriores al estadio universal puede dividirse en una **rama cultural precoz** de desenvolvimiento limitado, y una **rama cultural tardía** de desenvolvimiento ilimitado.

Joaquín Ribeiro comenta que, gracias al esfuerzo de síntesis de Montandon, fijando estos postulados de la **ologénesis cultural**, seguros y definidos, la ciencia etnológica tiene bases adecuadas a su rango de ciencia.

METODO Y TECNICA

La afirmación de que el folklore es una disciplina comprendida entre las ciencias antropológicas y culturales, ya indica que en el examen, análisis y exposición de los hechos folklóricos, deben emplearse de preferencia los métodos históricos y culturales, aunque se acuda, a la vez, a técnicas especiales —método y técnica no deben confundirse—, con base en las experiencias de los investigadores y en su depuración teórica, de manera que se coordinen los trabajos de campo y de gabinete, sin que prevalezca el empirismo, ni la dialéctica. Malinowski ha llamado oportunamente la atención sobre diferencias entre teoría y práctica que es preciso tener en cuenta.

Toda investigación folklórica, por tanto, deberá hacerse dentro de moldes científicos, obedeciendo a las normas metodológicas comúnmente seguidas en las ciencias sociales, aunque hemos recogido antes el criterio de Joao Riveiro, quien estima que tanto esos métodos como los de las ciencias naturales son indispensables. La verdad es que todas las metodologías han hecho crisis, por las dudas opuestas a las leyes fundamentales o a la eficacia de su aplicación en vista de los resultados obtenidos; pero en las ciencias físicas o naturales dichas crisis no han sido tan graves ni persistentes como en el campo de las ciencias sociales, hasta suponer algunos que aquellas han contribuido en mayor grado, o más perceptiblemente, al bienestar de la humanidad —finalidad última de la ciencia— al permitir al hombre el control de la naturaleza y su aprovechamiento mediante eficientes técnicas, mientras que los resultados de las ciencias sociales son vagos y de discutible pragmatismo.

Los naturalistas estiman que únicamente los métodos de las ciencias naturales satisfacen las demandas de una seria investigación científica y conducen a leyes exactas y generales, válidas en todo tiempo y espacio; leyes que, además, se ordenan fácilmente dentro de un sistema jerárquico y aun cuando a veces se dificulta unificarlas siempre es posible trazar nexos y correspondencias para mantener la congruencia del sistema, en fin, su expresión matemática las hace más precisas.

Si las comparamos con las ciencias sociales, éstas parecen no haber alcanzado su meta —aunque no pueda decirse que han equivocado el camino—, en parte porque su objeto es más complejo, así se atribuya cierta responsabilidad a su metodología, que puede considerarse en un período de desarrollo ya sobrepasado por las ciencias naturales. Si sus leyes no pueden jerarquizarse perfectamente, es acaso por atendible desconfianza de los antropólogos hacia la abstracción, inclinándose a dar prevalencia a lo cuantitativo sobre lo cualitativo y operando, en consecuencia, con datos cuyo control introspectivo podría desnaturalizar. Aun cabe llamar la atención sobre la ambigüedad de muchos términos esenciales a estas ciencias, dando lugar a controversias sobre su estricto sentido o a confusiones derivadas de su diferente uso o interpretación.

De ahí que se haya propuesto, para subsanar tales dificultades, toda una reconstrucción de las ciencias sociales conforme al modelo de las naturales; empresa ardua —sin prejuzgar sobre su eficacia— si se advierte que el método experimental no admitiría una aplicación tan amplia como en la física, ni las encuestas-estadísticas proveerían de un sustituto, pues dicho procedimiento nos concentra en las relaciones matemáticas de los fenómenos y sólo en escaso margen aciertan las ciencias sociales al operar mediante actividad y disposición mentales, ante hechos observables, susceptibles de mensura.

Sostienen otros que los métodos de las ciencias naturales no son aplicables a las sociales, cuyos complicados fenómenos admiten su reducción a leyes estrictas, siempre *sui generis*, hasta superiores a las físicas, si se quiere, por la circunstancia de afirmarse en fuentes íntimamente ligadas al propio científico por los procedimientos de introspección y comprensión, constitutivos de una metodología específica. Quienes niegan la posibilidad de leyes estrictas a las ciencias sociales, asienten menos en la adopción de los métodos de las ciencias naturales; he aquí sus argumentos: las leyes de las ciencias sociales son flúidas, condicionadas por circunstancias históricas dadas; aún así, varían con la "perspectiva" del científico —según el tiempo que lo separa del fenómeno—, con su personal ecuación, y con la escena social siempre cambiante; la libertad humana —voluntad— y un complejo de interrelación introducen factores de indeterminación en la prognosis social. Por otra parte, la experimentación sólo es dable en reducida escala, como antes dijimos, y no podría descansar en ella un método apropiado a las ciencias sociales, cuyas conclusiones carecen de validez objetiva y de ajustada expresión matemática.

Quedaría una tercera posición: no existe un solo método y cada una de las ciencias sociales exigiría una metodología aparte, si su particular técnica de investigación alcanza proposiciones abarcables por normas generales dadas. Tal como un juez debe aplicar la ley a casos particulares, acomodando los hechos al supuesto general y emitiendo un fallo, de la misma manera el científico tiene que admitir o rechazar determinadas proposiciones de acuerdo con reglas dadas, a base de las normas formuladas por su disciplina, y tomar una decisión —nunca arbitraria— que consiste en incorporar a su ciencia tal o cual proposición, sin cambiar el *corpus* de dicha ciencia, a menos que tenga lo que en metodología se llama **razón suficiente** para tomar la responsabilidad de sugerir un cambio; sin embargo, no hay reglas de procedimiento que representen una limitación absoluta y obliguen a la aceptación forzosa de alguna regla, pero en todo caso deberán anotarse y si es posible discutirse las disparidades entre esa regla y el resultado de la observación o la lógica interpretación del fenómeno.

Si se considera la lógica como una ciencia normativa, ese concepto nos orientará para comprender el carácter de las reglas del procedimiento científico, pues si aquella no enseña lo que realmente piensa el hombre, es una guía para suponer lo que debe pensar, o sea, que da normas o reglas (entendemos por norma una máxima directriz de nuestras potencias, y por regla la forma regular y eficaz de hacer una cosa correctamente); de modo que decidir y expresar científicamente sólo se concibe de acuerdo con las normas y reglas de la lógica. No olvidemos, naturalmente, las discrepancias sobre las reglas del método, sobre todo en cuanto a su validez en el campo de la inducción.

Existen proposiciones universales que pueden sustentarse sobre fundamentos de axiomática aceptación o deducirse de repetidas y coincidentes experiencias; una nueva proposición comprobada podría movernos en tres sentidos: a) incorporarla a la primera, verificando así su validez y sumándole una nueva experiencia; b) eliminar la primera, por dudar de su total validez; invalidarla parcialmente, limitar sus alcances o dejarla sujeta a futura comprobación; c) eliminar la primera y sustituirla con la nueva proposición; caso en que existiría una falsificación o un error, si es que con esa sustitución no cometemos nosotros el error o la falsificación. En todo caso, el científico debe ser muy cauteloso al tomar su decisión, ya que jamás se logra alcanzar una precisión lógica absoluta y el proceso de control o verificación nunca se puede dar por terminado, lo mismo antes que después de aceptar, limitar o rechazar una proposición.

En suma, no es posible trazar una separación tajante entre proposiciones que nos parecen aceptable una e inaceptable otra respecto de la misma cuestión, o de una ciencia a otra. Desde luego, no puede verificarse una proposición mediante otras proposiciones arbitrarias o insuficientemente fundadas, ni su desacuerdo con éstas implica su invalidez; toda comprobación exige proposiciones aceptadas. Tampoco debería rechazarse una nueva proposición por el hecho de oponerse a otra que se considera "objetivamente válida" sin indagar las reglas de procedimiento que conducen al concepto de dicha validez.

Algunos científicos han tratado de hacer poco menos que intangibles las proposiciones "objetivamente válidas" o "garantizadas", pero tal calidad no las redime de la necesidad de fundarse en otras proposiciones y podríamos exigir lo que yo llamaría su genealogía lógica. Todo esto ha de ser objeto de repetidos esclarecimientos, partiendo de nuevo en busca de los fundamentos lógicos y recorriendo todo el camino de la metodología, desde la duda cartesiana y aun mejor si desde la ignorancia socrática, olvidados ya de nuestro "hallazgo" de una nueva proposición, o de nuestras dudas respecto a la aceptada anteriormente; es preciso avanzar con claro pensamiento y cualquier aserto a que se llegue, debe someterse posteriormente al análisis y, de ser posible, a cotejos con otras proposiciones de la misma ciencia o de sus auxiliares, y a reiteradas observaciones; una discusión dialéctica final ratificará o rectificará, en todo o en parte, nuestra proposición. Para Félix Kaufman, la **objetividad** puede reducirse a una cuestión de terminología, dependiente del planteamiento; es incuestionable tal vez en las ciencias naturales, con amplia aceptación de reglas básicas del procedimiento; mas las cosas son distintas o parecen bastante diferentes en el campo de las ciencias sociales.

Las ciencias sociales y culturales dan importancia, al lado de proposiciones aceptadas en el campo científico, a las proposiciones llamadas **protocolares**, o sean observaciones informadas por personas particulares, a menudo legos en la materia; muchas anotaciones y consideraciones se basan en aserciones de ese tipo, y esto ocurre generalmente en la investigación folklórica. El problema de determinar el sentido y la importancia de las **proposiciones protocolares** en la investigación científica, no debe confundirse con la cuestión epistemológica de las últimas fuentes del conocimiento, la cual nada tiene que ver con el análisis lógico del procedimiento empírico. La aceptación de tales proposiciones no admite complacencias, es decir que, a más de gran confianza en el observador y de extremo cuidado en entender o

interpretar su declaración, serán siempre indispensables otros elementos de juicio para decidirse por su validez, y si ésta fuere contestada habría que demostrar que la proposición resultante es generalmente aceptada.

Debe preocupar asimismo la confusión o disparidad, cierta o aparente, entre una deducción lógica, **estrictu sensu**, y la lógica del procedimiento empírico, o en qué forma pueden combinarse para hacer ambiguo el fundamento de una proposición universal; y como el folklore puede aprovechar ambos elementos —coadyuvantes o excluyentes— en busca de la verdad, ya se piense en una verdad actual o potencial, antes de suponer pertinente un cambio en su **corpus** conviene tener presente la distinción entre proposiciones universales y singulares, pues las primeras no pueden fundar su aceptación en una **proposición protocolar**; además, la incorporación de las de las segundas a la ciencia no se justifica con una **proposición protocolar**, aunque ésta pueda servir para la operación de verificarlas; en fin, es preciso distinguir entre una proposición protocolar y la proposición singular que se basa en aquella o la utiliza para su verificación, aunque se aluda a menudo a la correspondencia entre lo empírico y lo científico: "la aserción de los hechos descansa en la observación y las leyes descansan en los hechos".

Si se conceptúa el folklore como la infra-historia de los pueblos, puede recurrir al empleo de los métodos históricos, aun cuando también hay criterios negativos sobre la existencia de una ciencia de la historia propiamente dicha, de parte de quienes exigen un sistema riguroso de leyes, a base de proposiciones universales, jerarquizadas entre sí, comprensivas de vastos grupos de fenómenos y capaces de predecir la forma en que éstos han de realizarse en todo tiempo y lugar. Este criterio se mantuvo mientras la historia fue sólo descriptiva y los historiógrafos se entregaron casi exclusivamente al examen y exposición de hechos políticos, deslumbrándose algunos por los hechos "heroicos" hasta consagrar una cronología bélica.

Sin embargo, ya en la segunda mitad del siglo XVI Jean Bodin no daba orientaciones metodológicas, ni tenía en mente la observación minuciosa y cuidadosa de las costumbres y usos de los pueblos a quienes quisieran penetrar hondamente en la causa tradicional de los negocios públicos, por considerar que aquel fondo de conocimientos era indispensable al documentado análisis y a la correcta exposición de los hechos históricos. Es verdad que Bodin no daba orientaciones metodológicas, ni tenía en mente el estudio integral del hecho histórico como dimanado del complejo de la sociedad, pero este criterio iba a desarrollarse, hasta afirmar Stellini en el siglo XVIII que historia de la

humanidad e historia de la civilización debían tomarse como sinónimos.

Benedetto Croce, agudo crítico, aun negando el carácter científico de la histórica" la equiparó a un arte elevado, al concebir una "intuición histórica" similar y paralela a la intuición estética, dando preponderancia al factor individual en la selección, ordenamiento e interpretación de los hechos, con resabios del pensamiento aristotélico. A principios de este siglo, Altamira señalaba ya la tendencia a reconocer "la universalidad de muchos de los movimientos históricos en sus elementos fundamentales, sin perjuicio de la modalidad que en cada país toman forzosamente". (Rafael Altamira, *Nueva Orientación de los Estudios Históricos*).

En Durkheim encontramos también la idea de una dinámica cultural y la distinción entre el contenido funcional de una institución y las causas que le han dado origen, pudiendo incluso considerarse algunas instituciones como simples supervivencias, previene a la vez contra los esquemas unitarios de la sociedad y su desenvolvimiento en etapas sucesivas y de invariable paralelismo, pues el desarrollo histórico le parece "una multitud de fragmentos que no pueden alinearse en estricta continuidad, por ser específicamente distintos entre sí".

Radcliffe Brown, a quien se deben procedimientos adecuados para las investigaciones antropológicas, con la convicción de que pueden descubrirse leyes que rigen la vida colectiva, no confía mucho en el valor del método histórico —excepto cuando es dable conocer por ese medio el origen de alguna institución social—, porque su particularismo no es susceptible de generalizaciones como las que alcanzan las ciencias naturales.

En cuanto a la técnica, creemos que la investigación folklórica no debe realizarse sin el previo bagaje de las leyes que rigen en forma general la vida de la sociedad, ni sin formular antes, como preconizara Radcliffe Brown, los problemas que han de estudiarse en el campo, en busca de ejemplos que verifican esas leyes o confirmen una tesis general o, por el contrario, pueden negarlas o ponerlas en duda, o, modificarlas o, por último, dar lugar a proponer otras. También es necesario seguir normas científicas en toda investigación y procedimientos de probada eficacia; al respecto creemos que encierra una útil orientación la *Guía para la clasificación de los datos culturales* traducida por el Instituto Indigenista nacional de Guatemala y publicada por la Unión Panamericana, 1954, aunque siempre deberá el investigador, además de su entrenamiento de campo, poseer nociones de etnografía americana,

asiática, europea y africana, a efecto de poder anotar y considerar analogías o similitudes que favorezcan su ulterior interpretación y, de una vez, lo familiaricen con variantes y relaciones.

Para Kaufmann, el investigador está expuesto a distorsionar el hecho cuando racionaliza para reflejar su propia experiencia, pues influye la ecuación personal y las condiciones ambientales en grado variable, incluso según el tipo de experiencia de que se trata; también advierte que las experiencias que obtenemos de otro, tomando sus informes como datos, están sujetas a parecida limitación, fuera de la confianza que nos merezca el sujeto; aconseja por lo mismo no confiar mucho en las respuestas que nos dan las gentes sobre sus propias experiencias y sugiere una observación sistemática guiada por hipótesis, tales como las que la biología y la psicología suministran para suponer la conducta de los animales o de los niños, o podrían relacionarse los dos procedimientos basándose siempre en principios similares. Ya Boas y Durkheim hicieron parecidas prevenciones, moviéndolos el segundo a "no aceptar las explicaciones de los aborígenes en otro sentido que el de reflexiones posteriores, hechas para justificar prácticas persistentes", idea que tuvo muy en cuenta Radcliffe-Brown para generalizar sus afirmaciones, en las cuales ya no aparecen alusiones concretas a las experiencias de sus informantes individuales, y es que, coincidiendo con otros muchos antropólogos y el sociólogo Durkheim, consideraba a una cultura dada como una unidad sistemática, normalmente integrada, con espontánea coordinación de sus elementos constitutivos sin perjuicio de que cada uno de éstos pueda desempeñar una función distinta.

En Malinowsky encontramos, en cambio, gran objetividad para recoger, seleccionar y analizar las experiencias de sus informantes, dando también importancia al individuo para apreciar las desviaciones de la norma y las pugnas contra la costumbre, para lo cual se imponía aprender el idioma de la cultura que observaba y convivir dentro de ella sin prejuicios; así creía poder recoger a la vez "los imponderables de la vida real y del comportamiento típico"; para ello, escogió siempre temas específicos resaltantes en la vida comunal para evaluarlos en sí mismos y por sus relaciones con el todo. Sin necesidad de aceptar su concepto de una cultura cerrada ni su exagerada división funcional, reconocemos que Malinowsky es un buen ejemplo de investigador y sus procedimientos deben probarse para registrar todos los hechos que corren por la tradición social y cotejarlos entre sí, ya que la tradición

toma formas locales y a veces hasta características familiares sin perder su unidad, aunque ésta se nos fraccione a veces aparentemente por su misma complejidad.

Sin demeritar la importancia del trabajo individual, sobre todo cuando se trata de expertos, cuya observación se concentra en determinada región y en materia de su especialidad, es deseable que la investigación se practique por medio de equipos de personas adiestradas, cuyas habilidades y vocaciones se complementen; en gran mayoría de casos, además, deben contar con recursos técnicos como cámaras fotográficas y de cine, grabadoras magnetofónicas, etcétera, y consultar siempre —mejor si previamente la cartografía de la región y los datos geográficos, sociológicos, históricos, demográficos, lingüísticos y culturales antes divulgados, así como la bibliografía existente sobre el hecho folklórico que van a investigar.

Toda esa preparación anterior, para familiarizarse con el objeto de su estudio, no debe ser tomada por el investigador como un *parti-pris* para interpretar el hecho folklórico, ni menos como una verdad aceptada *a priori* y que únicamente trata de comprobar en el campo, convirtiendo su pesquisa principal y objetiva en la búsqueda de evidencias; cualquier prejuiciosa predisposición mental podría influir en el ánimo de sus mismos informantes.

Se necesita cierta habilidad o experiencia para escoger al informante y para tratarlo convenientemente, pues lo mismo fracasará con una persona que por timidez, desconfianza o mala voluntad simule ignorancia u oculte los hechos, que con otra cuya desenvoltura, desaprensión y servicial condescendencia invente los hechos o los exagere o desfigure. El investigador jamás debe sugerir la respuesta, ni tratar de corregir en todo o en parte el dicho de su interlocutor, a menos que tenga ya recogidas varias versiones que discrepan entre sí o se contradicen; pero en todo caso anotará la información imparcial y objetivamente, registrando el nombre y calidad de su informante, lugar y fecha de la entrevista, si se trata de un hecho superviviente o sólo recordado, y cuál es el radio de su aceptación y vigencia dentro de las diversas clases sociales, pues el hecho folklórico es colectivo e interesa el proceso cuantitativo revelado por la encuesta o por correlaciones sacadas de las estadísticas, incluso para prever la desaparición de ciertos hechos folklóricos más o menos rápidamente repudiados por las clases altas o que las clases menos ilustradas van olvidando, dejan de observar o miran ya con indiferencia que resta prestigio a la tradición o fuerza a la costumbre

En cuanto a la preparación de investigadores podríamos seguir el plan de Pablo de Carvalho Neto, profesor en el Centro de Estudios Antropológicos en Paraguay, 1950-51, y en el Instituto de Cultura Uruguayo-Brasileño desde 1953; divide a la enseñanza en básica y superior; el curso básico comprende: a) Concepto y Generalidades del Folklore; b) Investigación folklórica; c) Especies folklóricas. El **concepto** se forma interpretando las características generales del **hecho folklórico**: sus condiciones, cultura tradicional, funcional, superviviente, anónima, colectiva, espontánea; luego se estudian sus límites, como ciencia aparte como parte o rama independiente de la Antropología Cultural, o como ciencia conexas a la etnografía y a la etnología. Como **generalidades**: la propiedad del término **folklore**, otros que se han propuesto, las definiciones más conocidas y dignas de discusión y, por último, la importancia del estudio del folklore. La **investigación folklórica** ha de comprender teoría y práctica sobre la técnica —sistemática de carácter científico—, especificando la de cada fase de la investigación: observación, recolección, crítica, clasificación, interpretación y utilización; y en cuanto a la técnica propiamente dicha: el planteamiento, contacto con el hecho y con el informante; clasificación y factura de fichas, y el trabajo en equipo, señalando la tarea del director.

El estudio de las **especies folklóricas** puede alternarse con el de la investigación, sobre todo como recurso didáctico, pues atrae más al alumno aunque requiera de parte de éste cierta madurez y una cultura general, indispensable para captar las variantes dentro del folklore universal; dichas especies no pueden clasificarse definitivamente, nuevas divisiones y subdivisiones u órdenes distintos pueden agregarse.