

LA CULTURA DE LA SIMETRÍA. EL VIEJO THOMS Y EL NUEVO FOLKLORE*

MANUEL DANNEMANN

En el transcurso de una conversación que tuve en febrero del año 1982 con el gran estudioso alemán de la cultura folklórica, editor de la monumental *Bibliografía Internacional del Folklore*, el Dr. Rolf W. Brednich, de la Universidad de Göttingen, comentamos la situación existente en su país y en general en todo el mundo, provocada por la creciente diversidad de planteamientos conceptuales respecto del folklore, algunos de los cuales, muy pocos a mi entender, y no sólo los de estos últimos tiempos sino que también los de etapas anteriores, se basan en formulaciones teóricas que en rigor pueden considerarse propiamente tales, por su coherencia lógica resultante de una severa sistematización de datos empíricos obtenidos y comprendidos a través de un verdadero proceso de investigación.

Hay voces críticas que se levantan airadas frente a esta multiplicidad de búsquedas y de orientaciones, denunciando la anarquía y la inmadurez de la llamada Ciencia del Folklore, las cuales se escuchan en reuniones internacionales y en recintos universitarios de una manera precipitada y con desconocimiento del significado y dimensiones del problema de la teorización del folklore. Pero no puede olvidarse —hoy menos que nunca— que en el vasto y complejo campo de las Ciencias Humanas y muy en particular en el específico del Folklore, los distintos intentos teóricos producen resultados provisionales, que deben ponerse constantemente a prueba y que constituyen los hitos de impulso de sucesivos esfuerzos destinados a contribuir al avance del saber científico.

Así también, resumo en este trabajo algunas observaciones críticas desprendidas de la

lectura atenta y respetuosa de autores de diversos períodos del desarrollo de la Ciencia del Folklore, como es el caso de la que se refiere al determinismo cultural, y propongo una nueva aproximación al entendimiento de su objeto-materia, el comportamiento folklórico, con mi enunciado del concepto de la cultura de la simetría, como una instancia que me permita a mí o a otros, contruir futuras teorizaciones que aporten vitalidad y progreso a nuestros estudios.

En relación con lo señalado, es muy interesante comprobar las marcadas semejanzas que existen entre la posición de los investigadores del folklore de la época cuando apareció este vocablo, y la de algunos de este último tiempo, 136 años después; en lo concerniente al elemento humano, al *folk*, que conserva y emplea la cultura folklórica.

W.J. Thoms y quienes se dedicaron en la Folklore Society de Londres, a examinar las implicancias conceptuales del término que él propuso, muy bien sintetizadas en el libro *Ethnology in Folklore*, de George L. Gomme, optaron por un determinismo mediante el cual los usuarios del folklore quedaron reducidos a la condición de ser rústicos, iletrados, principalmente circunscritos a un ámbito de vida rural. Y no dejaban de estar en parte en lo cierto los defensores de esa doctrina, también sensible a los vientos románticos que Herder había lanzado a través de su obra *Stimmen der Völker in Liedern*, los años 1778 y 1779, porque en aquel entonces era mucho más notorio que ahora el cultivo de ciertos géneros, que los tradistas de esa tendencia, de ayer y de hoy, han denominado folklóricos, por la buena gente campesina, henchida de sabiduría popular, como ocurría con la práctica de baladas, o de cuentos, o de proverbios, o de supersticiones; si bien, paradójicamente, se dio poca importancia a las viviendas, a los utensilios de trabajo, a los productos artesanales, a los medios de transporte; sin duda mayormente ceñidos al marco socioeconómico y educacional de los campesinos del siglo XIX, que las ya señaladas

* El texto básico original de este artículo fue presentado por mí al Congreso Internacional de Folklore Iberoamericano, efectuado en la ciudad de Santiago del Estero, Argentina, desde el 22 hasta el 27 de septiembre de 1980. Ahora se publica con las complementaciones que me han parecido necesarias y con la ampliación y actualización de la *Bibliografía* usada para su elaboración.

u otras expresiones de la cultura espiritual folklórica.

Así se simplificó un problema que cada vez preocupa más a los científicos de la cultura: se establecieron requisitos gracias a los cuales predeterminadas personas podían tener hábitos folklóricos; lo que sumado al anonimato, a la gran antigüedad, a la oralidad de la transmisión, a la popularidad y a la transferencia tradicional de bienes culturales, calificados de folklóricos por estas aparentes peculiaridades absolutas, proporcionaba una casi completa seguridad de no errar en la búsqueda, descripción, comparación y ordenación de ellos, llegándose con esta férrea caracterización al criterio que he llamado **cosalista** (Dannemann, 1975, p. 17), fortalecido a fines del siglo pasado y comienzos del presente, y que todavía se mantiene a través de los afanes de un coleccionismo mecanicista, comparable con las bondades de la filatelia, más en Iberoamérica que en el resto del mundo.

Pero la quietud, estabilidad y aceptación de las proposiciones de ese período determinista comenzaron a quebrarse; muchas de sus hipó-

Es muy importante en el estudio del folklore evaluar las causas y resultados de las concepciones deterministas y criticistas.

tesis no resistieron la verificación al ser confrontadas con la realidad de los datos empíricos. Ya en 1858, Wilhelm Heinrich Riehl, en su discurso titulado *Die Volkskunde als Wissenschaft*, poco conocido fuera de la órbita de los países de lengua alemana, se refirió a situaciones y conductas que vulneraban y abrían el estrecho cerco, en cuyo interior se guardaba la noción de supervivencia de los hechos, de las costumbres, como raíz del folklore, tan decisiva para muchos ilustres estudiosos, y que el argentino Carlos Vega procurara reafirmar a mediados de esta

centuria, apoyándose en abundantes fuentes de información y en su gran talento de investigador.

Ha sido Richard Weiss, el eximio folklorista suizo, quien impugnara, del modo más taxativo y con la más sólida fundamentación, la presunta diferencia sociológica entre personas folklóricas y no folklóricas, demostrando cómo en cada ser humano coexisten comportamientos de uno y otro tipo, pudiéndose indicar grados de uso de ambas formas de cultura respecto de un individuo o de un conglomerado.

Posteriormente, los aportes de Mihail Pop o de Alan Dundes, entre otros, corroboran la evidencia de que el folklore, en cuanto a cultura, como yo pretendiera puntualizarlo en una charla inédita dictada en el Instituto Interamericano de Etnomusicología y Folklore, en Caracas, (Dannemann, 1979), puede pertenecer a cualquier grupo humano, ser practicado por todas las posibles clases de componentes de cualquier grupo, y hallarse en todas las áreas de la conducta de cualquier grupo.

Es incuestionable que esta apertura de las normas que encauzaron las primeras formulaciones del concepto de folklore, no del todo abandonadas en nuestros días, como ya se dijera, aumentó poderosamente la complejidad de su contenido y la de los avances de su respectiva disciplina, apareciendo tentativas innovadoras tan ricas como las que se aprecian, por ejemplo, en el libro *Folklore: Performance and Communication*, editado por Kenneth Goldstein y Dan Ben Amos, o en el de Hermann Bausinger y colaboradores, *Grundzüge der Volkskunde*, o en la obra titulada *Kultur als Forschungsfeld*, de Helge Gerndt. Y es también palmario que este criticismo científico ha surgido, en gran medida, como resultado del cosmopolitismo creciente, del incontenible avance mundial del consumismo, de la potentísima penetración de los medios de comunicaciones masivas, de las rápidas transformaciones tecnológicas; que, según los puristas del determinismo, ya casi no dejan lugar ni sentido al folklore, que a menudo reniegan de todos estos cambios y reclaman constantemente contra las ardorosas polémicas suscitadas en torno a la noción de folklore, que han venido a perturbar la paz y la exactitud del período clásico, en circuns-

tancias de que sólo cabría ocuparse de vestigios culturales en peligro de extinción, propios de microsociedades campesinas bucólicas.

Estas discrepancias han sido confrontadas y puestas en jaque con gran sagacidad por Américo Paredes, apoyado en sus experiencias del XXXVII Congreso Internacional de Americanistas, que lo movieron a confrontar alternativas expuestas de la siguiente manera:

Según los iberoamericanos "El folklorista norteamericano es un empírico. No conoce las ideas generales y carece de disciplina en sus investigaciones. Es inconcebible que a estas fechas todavía haya folkloristas en Estados Unidos que insistan en limitar su definición del folklore a las especies literarias, excluyendo el arte popular y artesanías, baile, música, alimentación, juegos y hasta las creencias populares. Por otra parte, es igualmente incomprensible que por largos años ya, consideren los norteamericanos lo primitivo como parte del campo del folklorista, ya que es bien sabido que éste es el campo de la etnografía. Pero ahora nos hablan de un 'folklore de las ciudades', metiéndose en el campo de la sociología. Esto ya es verdaderamente el colmo, y muestra la completa anarquía que existe en Estados Unidos en cuanto a la teoría del folklore". (pp. 30-31).

Más adelante expresa, reseñando la opinión norteamericana: "Y ahora, la otra cara de la misma moneda: Los folkloristas iberoamericanos son absolutistas y antidemocráticos. Confrontados con un problema teórico, no buscan resolverlo examinando los hechos que se les presentan, sino que acuden al dictamen de algún patriarca en el folklore que escribió cuando la ciencia estaba en su infancia y sin conocer los datos y problemas que ahora se nos presentan. Están muy atrasados y mal informados. Es increíble que a estas fechas todavía basen sus teorías en el concepto de las capas culturales, negando la existencia de los hechos folklóricos fuera de lo que llaman las 'clases inferiores', expresión extremadamente antidemocrática". (p. 31)

Pero, he aquí una nueva corriente determinista, más drástica que la anterior, cuya mayor severidad preceptiva compete a Iberoamérica, en el último decenio, siendo uno de sus más convencidos precursores, a mi entender, el escritor peruano José María Arguedas, lo que sostengo a causa de las conversaciones que

tuvimos hace diecisiete años atrás, en Estados Unidos, al encontrarnos durante la II Conferencia Interamericana de Etnomusicología, en Bloomington, Indiana.

Empezó a gestarse como una magnificación del ideario de intelectuales europeos, entre los que se destacan Sokolov y Gramsci, el segundo inspirador de muchas páginas del libro *Antropología Cultural e Análisi della Cultura Subalterna*, de Luigi Lombardi Satriani, y a través del cual ha logrado su más amplia difusión en lo concerniente a la aplicabilidad actual de sus argumentos histórico-sociológicos al objeto-materia de la Ciencia del Folklore.

Para el mencionado Lombardi Satriani, "el folklore se presenta como una subcultura producida por las clases subalternas de la sociedad dividida en clases" (p. 54), añadiendo que "es el testimonio de un rechazo cultural, de una respuesta negativa, de la resistencia de las clases subalternas al proceso de aculturación intentado sobre ellas por las clases dominantes, con formas que enmascaran, con mayor o menor habilidad, la violencia ínsita en ellas". (pp. 81-82)

En las nuevas corrientes europeas se pueden hallar planteamientos de gran utilidad para discernir la noción de folklore.

Aludiendo a la función impugnadora del folklore frente a la cultura que llama hegemónica, afirma que no se puede limitar el folklore a la clase campesina, sino que deben estudiarse, "por partes, documentos y comportamientos del proletariado urbano y extraurbano, de los correspondientes subproletariados y de los sectores 'improductivos' o simples productores de renta; y en segundo lugar, se deberán seguir las líneas de intersección que unen la producción y la aceptación de los documentos y de los valores folklóricos de estas diferentes categorías..." (pp. 118-119). Aunque no deja

de reconocer las dudas que ha provocado “el advertir que algunas manifestaciones folklóricas puedan volver a encontrarse en otras clases además de las subalternas, como por ejemplo, algunos proverbios que son repetidos indiferentemente por exponentes de todas las clases”, entre los que incluye “A caval donato non si guarda in bocca”, tan común en Iberoamérica, y cuya versión más habitual es “a caballo regalado no se le mira el colmillo”, utilizable ante la impropiedad de manifestar apreciaciones peyorativas respecto de cualquier género de obsequio que se recibe; insistiendo en que “observaciones de ese género —aunque mellan el concepto más general del folklore como cultura de la clase subalterna, que se mantiene como tal aunque algunos elementos de esa cultura sean comunes con la otra clase— plantean sin embargo al folklorista problemas específicos, algunos de los cuales trataremos en los capítulos siguientes” (p. 119). Los que ni se explicitan coherentemente ni menos se solucionan en ninguna parte del libro.

Lombardi Satriani admite que junto a la

Nadie puede limitar el comportamiento folklórico a ser privativo de un nivel socioeconómico determinado, porque se lo ignoraría como cultura.

finalidad impugnadora del folklore se halla la integradora, ésta en beneficio del mantenimiento del statu quo de las clases opresoras; lo que explicaría la existencia de los temas narcotizantes del folklore, que ejemplifica sólo por medio de textos y refranes y de narraciones, que para él constituyen documentos, cayendo también en un cosalismo con el cual cercena y desarticula la integralidad de la conducta cultural, siempre inmersa en su ambiente y circunstancias (pp. 179-197).

Termina declarando que pese a los objetivos de impugnación de la cultura folklórica, la

otra, que detenta el dominio, casi siempre consigue frustrarla, “potenciando en cambio la (función) narcotizante, razón por la cual una cultura nacida esencialmente para enfrentar al poder termina por convertirse en una cultura funcional al poder” (p. 196).

Los mismos errores antropológicos en cuanto al enfoque étnico de la cultura, deformadores de las generalizaciones éticas acerca de ella, cometidos por Lombardi Satriani, se intensifican en Iberoamérica.

En el libro de mi apreciado amigo Paulo de Carvalho Neto, *El Folklore de las Luchas Sociales*, hay un compendio de reproducciones de textos, muchos fragmentarios, una vez más, de cosas, que se presta a múltiples y equívocas interpretaciones por estar éstas desvinculadas de su universo sociocultural. Es así como este investigador, apoyándose en una versión tomada de Marcelino Román (pp. 337-338), de la cual transcribe sus cuatro estrofas, asevera que “no raras veces” los cantos para hacer dormir los niños reflejan denuncia de los marginados por la injusticia imperante, como en el caso de su ejemplificación expresada por la necesidad de una madre de separarse de su hijo transitoriamente para acudir a su trabajo (pp. 43-44). Lo que se ha resuelto en los países capitalistas y socialistas mediante salas-cuna para las criaturas de mujeres de muy distintos niveles educacionales y de ingresos de remuneraciones.

Para el Presidente del Comité de Folklore del Instituto Panamericano de Geografía e Historia, de la Organización de Estados Americanos, mi estimado y buen amigo Celso Lara, la situación es más aguda, y no acepta “la concepción idealista del folklore”, según la cual éste podría hallarse en todos los estratos sociales, y de la que se desprendería “que un cuento folklórico, contado por una madre burguesa a sus hijos para hacerlos dormir, es tan genuino como el que narra un cuentero obrero o campesino a su auditorio en el fondo de una villa miseria de cualquier ciudad latinoamericana”. El “entiende que el folklore es únicamente patrimonio de las clases explotadas. Constituye la cultura de los desposeídos, que se contraponen a los puntos de vista oficiales de las clases dominantes” (p. 62).

Las dos posiciones deterministas examinadas, la de viejo cuño pastoril y romántico y la emanada de una concepción de clases so-

cioeconómicas en antagonismo, propenden a la delimitación del elemento humano usuario del folklore, aunque cada una de ellas tiene un concepto de pueblo disímil del de la otra. Ambas son predominantemente cosalistas. Se diferencian porque la primera está sujeta al temor del exterminio del folklore por fuerzas incontrarrestables, en tanto que la segunda confía en el fortalecimiento de la cultura folklórica gracias a la acción creativa del proletariado, aspiración que requiere conciliarse con el paradigma del folklore como patrimonio de la llamada clase subalterna, ya que si ésta dejara de serlo habría que considerar cómo continuaría subsistiendo una cultura, cuya función es inherente a los grupos marginados y oprimidos según sus exégetas. Y otra diferencia consiste en que el primer tipo de determinismo ha prescindido del problema de la reivindicación del folk y del que atañe a la transformación redentora de toda la sociedad; en cambio, el segundo tipo involucra acentuadamente objetivos de liberación de los pueblos, como lo plantea Alejandro Melgar (p. 109), sobre una base ideológica muy determinada; o de adaptación a una realidad socialista, como la que Carvalho Neto desea para el folklore latinoamericano, aunque las protestas de éste "lo conduzcan de todos modos a esa meta suprema" (p. 21).

Las manipulaciones hechas por los dos determinismos para condicionar factores culturales y sociales a sus correspondientes preceptivas, que incitan a recordar las reflexiones críticas de Berger y Luckmann, contenidas en su obra *La Construcción Social de la Realidad*, y, en general, los esfuerzos de la tendencia opuesta a la determinista, que denomino realista fenomenologista, de sólida sustentación antropológica, una de cuyas recientes demostraciones es la tesis doctoral de Carole Henderson, constituyen diversas tentativas para descubrir la especificidad de la cultura folklórica, las que hasta ahora no han obtenido resultados plenamente satisfactorios. Como dice Américo Paredes: "lo que distingue el folklore como una disciplina independiente es la posesión de su perspectiva propia. Falta, sin embargo, definir claramente cuál es dicha perspectiva" (p. 33). Y, a su vez, el etnólogo Julian Bromlej, en su libro *Ethnos und Ethnographie*, puntualiza la exigencia de que la comprensión del carácter peculiar de la

función del folklore, es imprescindible para percatarse de su ámbito y condición en la cultura de un grupo (pp. 206-209).

De ahí entonces que junto a los sucesivos aportes dados al avance de la cientificidad de la disciplina del Folklore, esté el desafío de contribuir a su consolidación teórica y metodológica en el área de las Ciencias Humanas, al que apuntan las reflexiones finales de este artículo.

Intrínseca a la propia realidad de la cultura es la articulación del hombre con las formas de vida que él mismo crea, modifica y proyecta a sus organizaciones sociales. Hombre y cultura, por lo tanto, son los dos polos en interacción de un todo unitario. Pero esta interdependencia sigue distintas alternativas, de acuerdo con el destino que las personas, voluntaria o involuntariamente, le dan al uso de sus bienes culturales, con la manera como objetivan sus ideas; sin que las denominadas subculturas o clases de cultura, pertenecientes a un mismo grupo étnico-social, puedan escindirse por completo, ya que, bien se sabe, están inevitable e incesantemente en un proce-

La investigación del folklore demuestra cada vez más la necesidad de no aislarlo artificialmente del ámbito integral de la cultura.

so de mutuas relaciones, pudiendo cualquiera de ellas influir en la otra, en una alternidad que se observa desde los hábitos lingüísticos y las creencias hasta los alimentarios y de la vestimenta. Y a esta intratensión de lo homogéneo con lo heterogéneo en cada sociedad que pueda ser singularizada etnológicamente, se suman los contactos cada vez más abiertos con otros horizontes socioculturales antes lejanos y desconocidos.

Para entender el folklore en la polaridad hombre-cultura, voy a emplear un procedimiento elemental y operante: a) formularé el

problema en términos de especificar la cultura folklórica en confrontación con la cultura genéricamente concebida; b) propondré la hipótesis de que el llamado folklore es, por excelencia, un comportamiento cultural simétrico o de pertenencia comunitaria recíproca, apoyándome en observaciones de la realidad hechas por otros investigadores y por mí; c) intentaré verificar el enunciado hipotético mediante el examen de datos empíricos.

En la esfera de los signos o de los meros hechos de la cultura, que éstos sean anónimos o de autor conocido, de forma arcaica o moderna, de gran antigüedad o recientes, rústicos o refinados, que gocen o no de gran popularidad, que sean de práctica colectiva o individual, de uso de transmisión oral o no; todo ello, así esté coronado por el soberano cuño de la tradición, incumbe a situaciones coyunturales secundarias, sin una incidencia decisiva para la calificación del folklore, y si ésta se ha continuado otorgando a los que se hallan en los primeros casos de la enumeración y no en los segundos, se ha debido a un exceso de acatamiento de normas consideradas inamovibles

Aún hay estudiosos que aceptan a fardo cerrado los requisitos de la gran antigüedad, del anonimato, de la popularidad, del colectivismo, de la oralidad, de la ambigua tradicionalidad, para la calificación del folklore.

por falta de sentido crítico.

El pan nuestro de cada día reúne todos los requisitos citados, acrecentables con otros que los puristas quisiesen añadir, y obedece a una de nuestras más inveteradas tradiciones occidentales; pero ni su condición factual ni su consumo diario proporcionarían argumentos a nadie para defender su folkloridad. En cambio, el pan de función ritual, de forma especialmente diseñada, que grupos bilingües aymara-hispano hablantes ofrendan a sus antepasados el día de difuntos del calendario católico, en los cementerios de localidades de

la I y de la II Región de Chile, sí que es objeto de un comportamiento folklórico, porque su entrega a los muertos produce una coparticipación de él para quienes ejecutan la acción, en una determinada circunstancia, esencialmente en cuanto al uso de un patrimonio singular y peculiarmente propio, que se ha adquirido a través de etapas de selección, o de adaptación, o de reelaboración, las terceras principalmente respecto de bienes de la cultura espiritual.

En consecuencia, no se trata de la práctica de cualquier cuento, de cualquier danza, de cualquier deporte, de la construcción de cualquier ceramio o trampa para cazar conejos; sino que sólo de aquellos que un grupo ha hecho representativamente suyos, en un grado de posesión identificadora bivalente, esto es, que permita identificarse a los usuarios entre sí y a cada uno de ellos con el bien cultural común que comparten; en una verdadera y profunda identificación óntico-dialógica, como la explica Martin Buber en su libro *¿Qué es el hombre?* Por eso es que un encuentro de fútbol en un estadio repleto de público, en países donde este deporte tiene una tradicional y enorme popularidad, como Alemania o Argentina, no constituye un fenómeno folklórico, pero sí podrán serlo los juegos futbolísticos de los muchachos, que en los barrios de las ciudades o en lugares rurales, así como lo hacen con el trompo y el volantín, adoptan y contribuyen a recrear normas, objetos, valores, que sus grupos han hecho comunitariamente propios, y tarea de los investigadores será observar, encontrar y evaluar tales características, como las antes aludidas, de una clase de cultura que ha sido retraditionalizada (Dannemann, 1976, pp. 125-127), esto es, dinamizada y recreada, procurándose conservar, en períodos más o menos largos, estos patrimonios aprobados y probados como recursos importantes de una estrategia de unidad social, de acuerdo con lo que demuestra Roger Abrahams en sus estudios sobre retoricismo y folklore.

Este sentido de pertenencia recíproca puede alcanzar diferentes niveles de percepción consciente de parte de los integrantes de un grupo, o en ciertas ocasionalidades pasar inadvertido para algunos o todos ellos, pero cuántos o quiénes sean los que coparticipen

en un evento por medio del empleo comunitario de bienes folklóricos, se integran, sin excepción, en un mismo núcleo de cohesión e identidad.

Una misma expresión folklórica puede pertenecer, de la manera señalada, a diversos grupos, como ocurre con composiciones poéticas cantadas o no, entre las cuales está el romance de Delgadina, o con el poncho, ejemplos ambos iberoamericanos; pero, indefectiblemente, tendrán elementos de diferenciación relativos a cada grupo que la use, lo que se trasuntará en múltiples versiones, cada una de ellas auténtica.

En repetidas veces he utilizado el calificativo de comunitario con un propósito muy particular, y pienso que será de conveniencia corroborar la acepción con que invariablemente me he referido a un grupo que logra esa categoría, repitiendo que, en un sentido estricto, comunidad folklórica no es "un conjunto de individuos, estable en su composición y permanencia, condicionado por razones étnicas, geográficas, históricas, económicas, lingüísticas, educacionales, ideológicas, además de las socioculturales generales, causantes todas ellas de una idiosincrasia, más los caracteres folklóricos que le pudiera conferir uno u otro especialista; sino que es una incorporación o participación de una o más personas" en un comportamiento configurado por el usufructo "retradionalizado" de bienes con función autónoma de comunes, propios, aglutinantes y representativos, respecto de esas personas. Por lo tanto, cuando el comportamiento folklórico cesa —faena comunitaria de cosecha: minga, o reunión de formulación de adivinanzas— desaparece la comunidad folklórica. (Dannemann, 1975, p. 32).

Comportarse folklóricamente significa adoptar una actitud comunitaria, causada por el uso de bienes comunitarios con carácter de tales por su validación retradionalizada sólo para sus usuarios, vale decir, uno o más coparticipantes de un evento, si bien sincrónico pero cargado de diacronía, y únicamente durante la temporalidad de éste, con una funcionalidad de pertenencia propia de dichos bienes, cuya comunicación es profundamente identificadora; debiéndose acotar que este criterio de marco temporal ha sido muy bien propuesto por el investigador norteamericano Richard Bauman.

Cuando el etnólogo comprueba esta clase de conducta en el universo cultural de una sociedad, y puede confrontarla y diferenciarla de otras, por medio de la observación, descripción y análisis, en lo posible llegando a una sistematización de los hábitos de un grupo, partiendo de los signos de la cultura, para comprenderlos funcionalmente según su pertenencia y comunicación, puede afirmarse que se está frente a la cultura de la simetría, la que mejor conjuga los polos hombre-forma de vida, porque es la más intensa y simplemente de él, gracias a una igualdad comunitaria, a una suerte de interpenetración de completo y depurado equilibrio del hombre en condición comunitaria y de su cultura identificadora.

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 la congruencia y la de la incongruencia, de acuerdo con los respectivos grados de debilitamiento del equilibrio comunitario, identificador, cohesionante, entre una cosa cultural y su

La proposición del triple plano de la cultura de la simetría, de la congruencia y de la incongruencia, constituye una clave metodológica para investigar la cultura en general.

uso.

Una poesía de Pablo Neruda que hayamos leído varias veces, cuyo contenido guardemos en la memoria y que de pronto recordemos fragmentariamente, solitarios o en compañía de otras personas que la conozcan o no, que nos acerque afectivamente al autor, sin despaternizarlo respecto de su obra, que no forme parte de un repertorio que habitualmente usemos en un evento determinado como algo propio; será un ejemplo de cultura de congruencia.

Una canción que irrumpa sorpresivamente

a través de una hábil publicidad, que nos masifique pero no nos identifique, aunque la aplaudamos frenéticos, extraños y perdidos en una multitud, que después de un deslumbramiento fugaz desaparezca para siempre, ilustraría la incongruencia cultural, no obstante que durante el breve período de su vigencia la hayamos magnificado hasta los más insólitos extremos.

Quizás, el corolario más honesto de estas disquisiciones, sea el reconocimiento que el objeto-materia de los estudios folklóricos, como el de cualquier ciencia, requiere de una insistente y renovada búsqueda crítica en el campo magnético de la realidad histórico-

cultural, para acercarnos, al menos, a una respuesta que dé validez y eficacia a un corpus teórico verificable y coherentemente orgánico.

El autor manifiesta su reconocimiento a sus amigos y colegas argentinos, Martha Blache, Olga Fernández Latour, Ricardo Nardi y Manuel Rocca, de quienes recibió valiosas sugerencias acerca de su posición conceptual respecto del folklore, y expresa su gratitud a Joyce Fuhrmann por haber colaborado en la lectura comentada y traducción de obras de autores ingleses y norteamericanos, y a Marina Radrigán por su paciente y minuciosa transcripción del manuscrito original.

BIBLIOGRAFIA

- ABRAHAM, Roger D., *Introductory Remarks to a Rhetorical Theory of Folklore*. *Journal of American Folklore*, Vol. 81, N° 320, April-June, 1968 (pp. 143-158).
- BAUMAN, Richard, *Differential Identity and the Social Base of Folklore*. *Journal of American Folklore*, Vol. 84, N° 331, 1971 (pp. 31-41).
- BAUSINGER, Hermann et al, *Grundzüge der Volkskunde*. *Wissenschaftliche Buchgesellschaft*, Darmstadt, 1978.
- BERGER, Peter; Luckmann, Thomas, *La Construcción Social de la Realidad*. Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1978.
- BROMLEJ, Julian V., *Ethnos und Ethnographie*. Veröffentlichungen Museums für Völkerkunde zu Leipzig, Heft 28. Akademie Verlag, Berlin, 1977.
- BÜBER, Martin, *¿Qué es el Hombre?* 6a. ed. en español, Fondo de Cultura Económica, Colección Breviarios, México D.F., 1967.
- CARVALHO NETO, Paulo de, *El Folklore de las Luchas Sociales*. Siglo Veintiuno Editores, S.A., Colección Mínima, México D.F., 1973.
- DANNEMANN, Manuel, *Teoría Folklórica, Planteamientos Críticos y Proposiciones Básicas*. En *Teorías del Folklore en América Latina*, Biblioteca INIDEF N° 1, CONAC, Talleres de Italgáfica, Caracas, 1975.
- DANNEMANN, Manuel, *Nuevas Reflexiones en Torno al Concepto de Folklore*. *Folklore Americano*, N° 22, 1976, (pp. 121-129).
- DUNDES, Alan, *The American Concept of Folklore*. *Journal of the Folklore Institute*, Indiana University, Bloomington, Indiana, Vol. III, N° 3 (pp. 226-249).
- GERNDT, Helge, *Kultur als Forschungsfeld*, Verlag C.H. Beck, München, 1981.
- GOLDSTEIN, Kenneth; BEN AMOS, Dan, (eds.) *Folklore: Performance and Communication*. Mouton, The Hague, 1975.
- GOMME, George L., *Ethnology in Folklore*. Kegan Paul, Trench, Trübner and Co. Ltd., London, 1892.
- GRAMSCI, Antonio, *Literatura y Vida Nacional*. Ed. Lautaro, Buenos Aires, 1961.
- HENDERSON, Carole, *Many Voices: A Study of Folklore Activities in Canada and their Role in Canadian Culture*. Canadian Center for Folk Culture Studies, Paper N° 26, Mercury Series, National Museum of Man, Ottawa, 1979.
- HERDER, Johann G., *Stimmen der Völker in Liedern*. In *Herders Werke*, H. Düntzer (Herausg). G. Hempel, Berlin, 1879.
- LARA, Celso, *Aproximación Científica al Estudio del Folklore*. *Folklore Americano*, N° 22, 1976 (pp. 53-79).
- LOMBARDI SATRIANI, L.M., *Antropología Cultural. Análisis de la Cultura Subalterna*. Ed. Galerna, Buenos Aires, 1975.
- MELGAR, Max Alejandro, *Algunas Consideraciones sobre la Epistemología de la Folklorología*. *Folklore Americano* N° 22, 1976 (pp. 81-109).
- PAREDES, Américo, *Divergencias en el Concepto del Folklore y el Contexto Cultural*. *Folklore Americas*, Vol. XXVII, N° 1, January, 1967.
- POP, Mihail, *Le Fait Folklorique, Acte de Communication*. *Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae*, Tomus XIX, 1970 (pp. 319-323).
- RIEHL, Wilhelm H., *Die Volkskunde als Wissenschaft*. In *Volkskunde*, Gerhard Lutz (Herausg), Erich Schmidt Verlag, Berlin, 1958.
- ROMAN, Marcelino, *Itinerario del Payador*. Ed. Lautaro, Buenos Aires, 1957.
- SOKOLOV, J.M., *Russian Folklore*. N. York, 1950.
- THOMS, William J., *Letter in the Athenaeum of August 22, 1846*. *Folklore Americas*, Vol. 5, N° 2, 1945.
- VEGA, Carlos *La Ciencia del Folklore*. Ed. Nqva, Buenos Aires, 1960.
- WEISS, Richard, *Volkskunde der Schweiz*. Eugen Rentsch Verlag, Erlenbach, Zürich, 1946.