

Folklore e institucionalización *

Carlos M.^a CARAVANTES GARCÍA
(Universidad Complutense)

La brevedad, comprensible, aceptada y asumida, que se pedía para las ponencias en su presentación al Congreso Iberoamericano de Estudiosos del Folklore, me impidió hacer algo más que esbozar unos apuntes, que espero no resulten excesivamente sintéticos, sobre el tema. Por la misma razón, debí (como señalé), evitar un tratamiento más detallado de algunos problemas, aunque siempre mostrara mi postura frente a ellos.

Igualmente opté por un tratamiento más coloquial que, ahora, he preferido mantener respetando aquel medio de comunicación como constitutivo del mensaje que se comunicaba.

Una primera lectura de obras escritas por especialistas en folklore, sean humanistas o científicos sociales¹, revela ya dos problemas de identificación, que manifiestan que los «folkloristas» se encuentran en pleno proceso de producción teórica. Me refiero, por una parte, a la dificultad (¿incapacidad?) de definir con una general aceptación el concepto base: el folklore (de hecho, la misma palabra se usa para definir la disciplina científica y su objeto), y, por otra, a la imposibilidad teórica de distinción entre el estudio del folklore y la antropología, la etnología, etc.

Pese al acuerdo general sobre la acuñación del término folklore en la carta de William Thoms², la selección de los objetivos de los que

* Ponencia presentada en el I Congreso Iberoamericano de Estudiosos del Folklore. Las Palmas, noviembre, 1981.

¹ Las dos vertientes o perspectivas desde las que se aborda el folklore.

² Se acepta generalmente que el concepto «folklore» fue usado por primera vez en 1846 por el literato inglés Williams J. Thoms en una carta a *The Athenaeum*, de Londres, publicada en el núm. 982, correspondiente al 22 de agosto, páginas 862-863. En ella (escrita el 12 de agosto), Thoms, usando el nombre de Ambrose Merton, proponía el término en sustitución y síntesis de otros como

debe ocuparse, no goza de igual aceptación. Tanto los materiales del folklore como las personas que los usan varían cualitativamente en la consideración de los investigadores³. Se acepta la tradición oral como su mecanismo de transmisión más habitual, pero: 1) se descarta a las sociedades «primitivas» como objeto de su estudio; 2) se analizan, como folklore, epitafios y fórmulas epistolares que se comunican, casi exclusivamente, a través de la escritura; y 3) la imitación, los gestos, suelen ser las vías más frecuentes de transmisión de danzas, juegos, símbolos artísticos, etc. durante el proceso de socialización infantil. Por otro lado, si se identifica el folklore como parte de lo rural, ¿queda excluido todo lo urbano?, ¿dónde empieza lo urbano y acaba lo rural?⁴. Nos encontramos, pues, que sólo puede definirse el folklore (sea como disciplina, sea como objeto de estudio) a partir de los investigadores que en/con él trabajan. Por tanto no es, a este respecto, una disciplina institucionalizada, en el sentido de establecida, sino que está en proceso de institucionalización, en plena pugna instituyente-instituido. De ahí que el no existir una definición precisa sea prueba de su vitalidad y de su no «cristalización», así como una aceptación de que detrás de la génesis teórica de los conceptos se encuentra su génesis social en los grupos intelectuales o fuera de ellos (los conceptos cristalizan, se institucionalizan en las ciencias, sólo después de que la práctica científica los ha provisto de contenido y ha justificado su utilidad como instrumento de análisis).

Respecto al área que el folklore ocupa entre las humanidades y, especialmente, entre las ciencias sociales, existe una aparente contradicción. Es verdad que hay instituciones-organizaciones (Escuela de folklore, por ejemplo), publicaciones, etc. definidas y distintas por ocuparse del folklore, y sin embargo, no existen límites reales claros y reconocidos que separen lo folklórico de lo etnográfico, lo etnológico o lo antropológico. El Instituto Canario de Etnografía y Folklore⁵, supongo, no tendrá claramente definidas dos ramas teórico-metodológicas. ¿Es el énfasis sobre la cultura material y la literatura oral lo que distingue, cuantitativamente, no parece que cualitativamente, las técnicas folklóricas de las etnográficas? No creo. Las generalizaciones, la teoría de los estudiosos del folklore y de los et-

literatura popular, tradiciones populares, etc. William Bascom, en el artículo «Folklore» de la *Enciclopedia de las Ciencias Sociales*, atribuye el comienzo del estudio moderno del folklore a los hermanos Grimm (principios del siglo XIX) y a su recogida de cuentos populares alemanes. No concretamos nuestras dudas por la dificultad de establecer orígenes en un continuo.

³ Diversidad que queda suficientemente reflejada en las 21 definiciones concretas del primer volumen del *Standard Dictionary of Folklore, Mythology and Legend* (María Leach, ed., 1949, Nueva York).

⁴ Estas observaciones están tomadas de Alan Dundes: «What is Folklore?» (Alan Dundes, ed.): *The Study of Folklore*, 1965, Englewood Cliffs, N. J., pp. 1-3.

⁵ Nuestro anfitrión en el Congreso en que esta ponencia fue leída.

nólogos y antropólogos, ¿no son los mismos? Resulta, entonces, que la separación entre estas disciplinas científicas está mínimamente institucionalizada, salvo en la calificación de los investigadores, los títulos de sus publicaciones o las autodefiniciones de su identidad. Y es así como me parece que las cosas deben continuar. Cualquier intento de institucionalizar la delimitación entre las ciencias sociales que nos ocupan, entre los métodos y objetos que las definen, dejaría de ser «universal» (aceptada generalizadamente) en el mismo momento de su publicación o lo sería sólo sobre el papel. El trabajo «particular» de cada investigador niega permanentemente la positividad de lo afirmado estatutariamente, de modo que sólo la consideración de la lucha entre ambos niveles (universal y particular) y sus resultados (la «singularidad» de una ciencia), permitirían hablar de la «realidad» de esa institución de la separación entre ciencias, como tiene realidad una síntesis en la dialéctica hegeliana ⁶.

Prefiero, por consiguiente, evitar toda discusión sobre la pertenencia de una disciplina a otra, o sobre la delimitación y adscripción de áreas y métodos de análisis. No creo que la pretensión de institucionalización de respuestas a estas cuestiones tenga utilidad ninguna, si exceptuamos la tranquilidad clasificatoria de los pretendientes. Es más necesario constatar que folkloristas y antropólogos-etnólogos pueden sentirse iguales o diferentes y trabajar en distintas o las mismas instituciones, que justificar o racionalizar sus diferentes perspectivas o técnicas. Más importante me parece referirme al proceso de institucionalización de los elementos culturales que son obje-

⁶ René LOURAU, *El análisis institucional, 1975/1970*. Buenos Aires, Amorrortu, página 10:

MOMENTO DE LA UNIVERSALIDAD o de la UNIDAD POSITIVA del concepto de institución: «dentro de este momento, el concepto es plenamente verdadero, es decir, verdadero de manera abstracta y general. El salario y la familia son normas universales de la sociedad, hechos sociales positivos en lo abstracto; únicamente en lo abstracto».

MOMENTO DE LA PARTICULARIDAD: expresa la NEGACION del momento precedente. Uno puede ser no asalariado, soltero, sin hijos, etc., sin hacerse pasible de sanciones oficiales. «Toda verdad general deja de serlo plenamente tan pronto como se encarna, se aplica en condiciones particulares, circunstanciales y determinadas, es decir, dentro del grupo heterogéneo y cambiante de individuos que difieren por su origen social, edad, sexo, status. Por lo tanto no se debe confundir la universalidad con la totalidad: aquella lleva en sí misma su contradicción. Toda idea es tan «verdadera» como su contraria, no en general como lo pretende el escepticismo, sino desde que se encarna en la acción de los individuos y de las colectividades...»

MOMENTO DE LA SINGULARIDAD o de la UNIDAD NEGATIVA: «... y, sin embargo, la sociedad funciona, bien o mal, porque las normas universales, o así consideradas, no se encarnan directamente en los individuos: pasan por la mediación de formas sociales singulares, de modos de organización más o menos adaptados a una o varias funciones. El momento de la singularidad es el momento de la unidad negativa, resultante de la acción de la negatividad sobre la unidad positiva de la norma universal.

to de ambas disciplinas. Descartada la discusión, tan prolija como poco concluyente, de cuándo puede hablarse de que una pauta cultural queda instituida en función de la cantidad de participantes, el problema central pasa a ser el tema del cambio. En efecto, toda institucionalización lo es de un instituyente que logra su incorporación a lo instituido. En otras palabras, hay comportamientos, gestos, creencias, que se imponen (o se impusieron) como ese «saber popular» que es etimológicamente el folklore⁷. Este paso no se produce sin esfuerzo y sin resistencias y ha sido un problema generalmente no analizado en las ciencias sociales. En especial, en los estudios del folklore, se investigan muchas veces los elementos culturales como algo acabado. Sin embargo, quizás sería bueno que se recogieran los datos con el convencimiento de que «es falso que el folklore se haya producido en el pasado y que lo que queda hoy consiste en supervivencias fragmentarias, de modo que lo folk hoy no produce nuevo folklore, sino que lo va perdiendo poco a poco hasta que muera completamente»⁸. Así, centraríamos gran parte de la investigación en el proceso real, de cambio, institucionalizador, por el que las fuerzas sociales instituyentes acaban constituyendo formas sociales establecidas, codificadas, es decir instituidas. En el mismo momento en que esta perspectiva orienta también nuestra observación, se advierte que estos procesos no son nada simples, sino que están llenos de interferencias, de intereses personales, de presiones diferentes, y, sobre todo, de fuerzas contradictorias que luchan o por la institucionalización, o en el sentido opuesto, por la desinstitucionalización. Fuerzas que buscan imponerse, reforzarse y, finalmente, mantenerse como formas instituidas, y fuerzas que tienden a la disolución y desaparición de estas formas. Todo proceso de lucha de lo instituyente por imponerse parte de la profecía del cambio deseado y del deseo de muerte de lo instituido rechazado, para, poco a poco, al institucionalizarse, perder esa profecía y luchar por mantenerse como nuevo instituido. En ese momento, surgen valores, explicaciones culturales, que defienden lo nuevo instituido como la forma natural y lógica de hacer las cosas. Las personas, los grupos, se han resituado tras algunos cambios más o menos importantes según como sea la nueva situación. Evidentemente el factor personal es el fundamental, pese a lo que se ha escrito globalmente hasta aquí. No hay, por supuesto, cambio social sin agentes, y la caracterización social de éstos, sus pertenencias a roles, a grupos, etc. son datos imprescindibles para explicar (poner en contexto) sus conductas. En especial porque, generalmente, los portadores-transmisores del folklore no son parte de los

⁷ Julio CARO BAROJA, *Lo que sabemos del Folklore*, 1967, Madrid, Gregorio del Toro, ed., p. 7.

⁸ Citado del artículo reseñado en la nota 4, de su página 2.

grupos gestores o de poder⁹ de la sociedad de que se trate. Y esto hasta por definición, si pensamos que el folklore es una parte de la cultura de un grupo que no deriva de las fuerzas educativas formales, de modo que suele existir a pesar de estas fuerzas¹⁰.

En el contexto que estoy desarrollando, hay un aspecto especialmente significativo. Me refiero al hecho de que el folklore, entendido como saber popular instituido, «sirve para sancionar y validar las instituciones religiosas, sociales, políticas y económicas, y para jugar un importante papel como mecanismo educativo en su transmisión de generación en generación»¹¹. En definitiva, contribuye a mantener la estabilidad de la cultura¹². Quizás como consecuencia, el estudioso del folklore tiende a centrar su investigación en lo estable, lo confirmado, lo instituido, sin apreciar, muchas veces, las nuevas fuerzas que luchan por el cambio y sin advertir, tampoco, que puede estar apoyando la configuración estabilizadora de los fenómenos sociales.

Al mismo tiempo, sin embargo, como han mostrado William Bascom y sobre todo Betty Wang¹³, el folklore tiene, como una de sus más importantes funciones, la de servir de vehículo para la protesta social (bromas, canciones, proverbios, etc.). Parece paradójico que comparta dos funciones contrapuestas: cumplir un papel importante en la transmisión y mantenimiento de determinadas instituciones culturales y contribuir a que el individuo se conforme a ellas, y, por otra parte, proporcionar «escapes» a las represiones que estas mismas instituciones le imponen. Sin embargo, la paradoja es sólo aparente: las funciones no son contrapuestas sino complementarias. En efecto, los escapes permitidos lo son parcialmente y en ocasiones determinadas, como lo prueba el hecho de que también estén socialmente aprobados, institucionalizados. Se pueden producir burlas, chistes, rechazos de determinadas instituciones (por ejemplo, de ciertas costumbres moralizadoras, de las actuaciones del aparato del poder, etc.), pero se critican o se ridiculizan sus manifestaciones o sus mandatos, no su existencia misma. Además, los desacuerdos se manifiestan en épocas festivas (de suspensión de ciertas normas) o en momentos y lugares en que predomina la reunión como intercambio de información, no como toma de opinión o decisión. Todo esto suele contribuir

⁹ «Grupos hegemónicos», en la terminología empleada por Isidoro Moreno Navarro, en el Congreso citado (según entendí).

¹⁰ Como señala Wm. Hugh Jansen («The Esoteric-Exoteric Factor in Folklore», en DUNDES [ed.], 1965, p. 45).

¹¹ William R. Bascom, «Folklore and Anthropology», en Alan DUNDES (ed.), 1965, pp. 25-33. La cita corresponde a la p. 26.

¹² Así resume William R. Bascom las cuatro funciones del folklore en «Four Functions of Folklore», en DUNDES (ed.), 1965, pp. 279-298.

¹³ Bascom en «Four Functions of Folklore» y Betty Wang en «Folk-songs as Regulators of Politics» (en DUNDES, ed., 1965, pp. 308-313).

a la aprobación y al mantenimiento reforzado de esas instituciones más que a la lucha contra las mismas. Sin embargo, para el científico social tienen también una gran importancia por su efecto analizador, es decir, por sacar a la luz aspectos rechazados de las instituciones, así como las posiciones y los modos desde los que se manifiesta el rechazo. Rechazo que, por otra parte, sólo se produce realmente en situaciones de conflicto en que el análisis se generaliza y escapa de las manos del analista científico, debiendo quedar éste convertido en mero receptor de lo que ocurre.

Una característica más sobre la que se debe llamar la atención al considerar la institucionalización del folklore o mejor de las formas del folklore, es la que resume magistralmente Julio Caro Baroja al decir: «cada aspecto del saber popular tiene una vigencia»¹⁴. El proceso institucionalizador no se encuentra en el mismo momento, ni manifiesta igual fuerza de mantenimiento en todas las formas que engloba el folklore. Junto a instituciones firmemente establecidas y generalmente aceptadas, conviven instituciones en proceso de cambio, instituciones que surgen o instituciones que desaparecen. Ante estos fenómenos, la sociedad adopta una actitud «subjética»: en definitiva, actitud subjética frente a la historia, que puede ser positiva (sociedad «caliente») o negativa (sociedad «fría»). Los límites teóricos, no reales, «frío» y «caliente», del pensamiento de Lévi-Strauss¹⁵ no pueden aplicarse a ninguna sociedad como calificativos absolutos, como él mismo subraya, pero quizás resulten sugerentes para una primera comprensión del entramado institucional. En este sentido, el antropólogo estructuralista francés sugiere que «toda sociedad, fría o caliente, es un conjunto de instituciones que presentan unas determinadas características, y en un grado determinado. Cuanto más caliente es una sociedad, cuanto más autora se cree de su propia historia, más indispensable me parece la persistencia en su seno de instituciones frías que constituyen sus amarras». Lo «frío» (Lévi-Strauss comenzaba aplicándolo a las «sociedades más simples», en el sentido en que también Edgar Morin concibe la complejidad como eje constitutivo del proceso de la evolución) consiste en una actitud negativa hacia la historia, en que (en nuestro caso) las instituciones querrían ser tal como fueron creadas y luchan por ignorar que esto es imposible por estar inmersas en la corriente de la historia. En las instituciones «calientes» (en una sociedad caliente como la nuestra), por el contrario, se pretende estar abiertamente en la historia, se busca el motor que provoca el cambio en las imágenes que se forman de su propio movimiento, o me-

¹⁴ En la otra citada, p. 81.

¹⁵ La última referencia de que dispongo se encuentra en una entrevista concedida por Lévi-Strauss a Jean-Paul Enthoven y André Burguiere, para *Le Nouvel Observateur* y *El País*, publicada el domingo 24 de agosto de 1980.

jor, en las imágenes conflictivas que los grupos que componen las instituciones se forman acerca de su propio movimiento. En las instituciones frías se recurre al mito, a la fundación original, para legitimar el orden, la concepción y la configuración actuales. Se menciona el pasado como regulador del presente y proyecto para el futuro. Algo parecido ocurre en el uso que de la historia hacen las sociedades calientes, salvo por una fundamental diferencia: «buscamos en la historia las razones, no ya para creer o esperar que el presente reproduzca el pasado y que el futuro perpetúe el presente, sino, por el contrario, para creer que el futuro será diferente del presente, del mismo modo que el presente ha sido diferente del pasado»¹⁶.

Hasta este momento, con la mayor concisión posible, he aludido y considerado diferentes temas, que se podrían resumir en los siguientes: 1) las dificultades de identificación (institucionalización, en definitiva) del folklore como objeto científico y como disciplina singular entre las ciencias sociales; 2) la oposición instituyente-instituido en el proceso de institucionalización del folklore; 3) el papel de éste como mecanismo de control social y como «escape» institucionalizado, al mismo tiempo que es analizador del contexto; y 4) la institucionalización diferencial de las distintas formas que adopta.

Paso, ahora, a exponer, también sucintamente, la perspectiva epistemológica (incluso deontológica) que en mi opinión podría adoptarse en una investigación de campo en el área del folklore, lo mismo que en un trabajo de campo etnográfico. Para ello, tomo como punto de partida un agudo análisis de Julio Caro Baroja. Decía Caro¹⁷ que en 1846, año de la formulación del concepto «folklore», en Inglaterra existía la pugna entre dos tendencias que denominaba «utilitarismo» y «movimiento romántico». Apuntaba que la filosofía utilitarista se apoyaba en el «industrialismo» y preveía el fin de las bases sustentadoras de las sociedades tradicionales, mientras el movimiento romántico (en el que surgen los folkloristas, antes incluso de usar tal nombre), con instintos conservadores hasta en política, se preocupaba al ver amenazadas o mal conservadas las tradiciones folklóricas. Después de considerar que el folklore es producto de la sociedad campesina, en la década de los 60 marcada por un enorme éxodo rural, continuaba su exposición considerando ridículo recomendar, llevando la bandera de folklorista, la vuelta a esa vida campesina¹⁸. A partir de aquí, la pregunta me surge de inmediato: ¿no se roza este ridículo (yo lo deno-

¹⁶ Lévi-Strauss, en la entrevista recién citada, refiriéndose a «nuestra civilización» como sociedad caliente.

¹⁷ En el capítulo I: «Conceptos fundamentales», de la obra mencionada en la nota 4.

¹⁸ En el último capítulo («Agonía y muerte del folklore») de su obra ya mencionada.

minaría de otro modo) en muchas de las recogidas de datos en el campo?

Cuando el folklorista (o el etnógrafo) pregunta y observa, registra y clasifica, los datos que centran su interés son, de modo casi exclusivo en la mayoría de las ocasiones, los referidos a lo instituido. Esta atención, obligada en cualquier aproximación de campo, encubre, si es exclusiva, detrás de su pretendida objetividad o rigor, una posición ideológica alineada con el saber establecido, oficial, cristalizado en tradiciones presentadas como invariables en la comunidad estudiada. Está ignorando que las mínimas variaciones en la utilización de lo folklórico, en la configuración cultural del contexto social en que se produce y mantiene, modifican igualmente la esencia de ese folklore. Y, por otro lado, cualquier aumento en la profundidad del estudio revela que hay algo no dicho, oculto, que puede salir a la luz al liberar el habla social en el momento de dar realmente la palabra a los sujetos implicados. En analogía con el pensamiento freudiano, Lourau¹⁹ sugiere que se podría hablar de «una represión social que produce el inconsciente social». No es el menor de los ocultamientos el que se puede producir también, tanto entre los folkloristas como entre los etnógrafos, al acabar la investigación con el análisis pormenorizado de una forma de folklore, una pauta cultural, sin advertir que el objeto de estudio científico no es tanto la descripción de las formas y las instituciones folklóricas, como la dilucidación de «la» institución folklórica, de la relación instituyente—instituido que forja ese folklore. El investigador debe buscar además las «cajas negras»²⁰, los espacios de la palabra separados del conjunto de las personas interesadas y confiscados por los «responsables» o los «especialistas», que, merced a ellas, incrementan su poder. Igualmente debe poner en tela de juicio las evidencias, las imágenes, las representaciones de que son portadoras las instituciones, y que éstas imprimen, con apariencia de única realidad, en las mentes individuales. Finalmente, creo, debe intentar no un mero análisis «*intelectual*» distanciado (ni siquiera como precedente de una aplicación de la ciencia), sino que también debe advertir que entra en el análisis su relación con lo analizado (modificaciones, tomas de postura, etc., que su presencia, su observación, su conversación, producen en individuos y grupos analizados), es decir su «*implicación*». Por ejemplo, y no es sin duda la menor de las modificaciones en que está implicado, está institucionalizando un campo de la palabra que previamente no existía de la misma forma.

En todo este contexto de advertencias en el que me he atrevido a

¹⁹ René LOURAU, «Objeto y método del análisis institucional», en Ortigosa (ed.), *El análisis institucional*, 1977 (1970-1977), Madrid, Campo Abierto, pp. 23-41.

²⁰ Noción elaborada por Rémi HESS, *La pedagogía institucional, hoy*, 1976 (1975), Madrid, Narcea.

introducirme, quiero acabar formulando los interrogantes que me movieron a presentar estas páginas.

¿No es cierto que el «romanticismo» del folklorista (con expresiones del talante de «¡Es lástima que se pierda esto!») implica, en muchas ocasiones, una intervención real en el grupo analizado a favor de la forma instituida, en contra de lo instituyente, silenciando lo no-dicho, en apoyo incluso de la vuelta a tradiciones que el propio grupo en su proceso evolutivo va dejando, o ha dejado, a un lado?

Si la neutralidad del investigador no es posible, pese a las repetidas declaraciones de intenciones a su favor, ¿daremos todavía y siempre la espalda a los deseos de los grupos que tan desinteresadamente nos suelen brindar acogida e información?