

## HACIA UNA NUEVA INTERPRETACION DEL FOLKLORE, EL SENTIDO COMUN Y LAS REALIZACIONES POPULARES

Por Humberto Frías y José Rodríguez

### *I. Perspectiva Histórico-Crítica*

Actualmente, problematizar sobre el estatutos de la cultura folklórica, fuera de los círculos tradicionales y las instituciones establecidas que han hecho de la realidad del folklore un oscuro patrimonio personal, resulta un compromiso sustantivo, sobre todo cuando se está persuadido de las distorsiones, prejuicios, sistemas ideológicos, incongruencias teóricas, equívocos metodológicos, reduccionismos y dogmatismos en que suelen gravitar los discursos folklóricos nacionales.

Es menester, pues, la configuración de una contraoperación crítica susceptible de replantear la cuestión folklórica a partir de una óptica totalizadora, donde desaparezcan los códigos subjetivos en beneficio de la interdisciplina científica, de los procesos históricos, de la composición clasista y la presencia popular que sirve de foco central a la cultura del folklore.

Si de algo estamos seguros es, precisamente, del enorme control ejercido sobre las producciones folklóricas por parte de la historiografía tradicional y los recopiladores especializados en almacenar "restos culturales", "supervivencias" y "objetos" que contribuyen a incrementar su prestigio individual. Un pequeño inventario histórico nos pondrá al tanto del grave peligro que encierran tales prácticas al interior de la sociedad dominicana y en el terreno específico del folklore. Como éste no es un fenómeno homogéneo, ni mucho menos estacionario, tendremos que trasladarnos al pasado para constatar con cierta dinámica los cimientos de tantas aberraciones empíricas, tantas concepciones racistas y tantas valoraciones que pretenden enfrentar el desarrollo histórico de la sociedad y sus multilaterales contradicciones.

El desarrollo de las investigaciones folklóricas, situado en el contexto histórico-geográfico de nuestro pasado más o menos reciente

—consideramos un espacio menor de cien años—, traduce criterios ideológicos muy concretos y reproduce en términos amplios la voluntad, el esquema de valores y los presupuestos políticos de los sectores dominantes. De ahí que, el culto por la tradición y la petrificación del pasado, no busquen otro objetivo que instaurar la perpetuación de ciertos elementos hispánicos y la natural adecuación a la lógica del interés económico-social dominante.

Así, el odio hacia la negritud, a todo cuanto exprese contenidos haitianos o africanos, se manifestará de modo recurrente en el discurso de los principales folklorólogos dominicanos. Pero, de manera menos explícita, podremos escudriñar una suerte de menosprecio atinente a las prácticas populares que no se corresponden a las normas impuestas de civilización.

Es ya un lugar común aclarar que la palabra folklore aparece por primera vez en los medios comunicativos del país, el 10 de febrero de 1884, correspondiendo al periódico "El Eco de la Opinión" su inicial labor divulgativa. Treinta y ocho años atrás, un inglés de nombre William John Thoms, inventa el vocablo y le asigna el significado de "saber tradicional del pueblo". Para la época en que Thoms propone el término —1846— las ciencias sociales no habían agotado un ciclo pertinente de maduración, notándose en sus formulaciones embrionarias, inequívocas ambigüedades que pasaron a ocupar los análisis de otros investigadores.

Como refiere correctamente el investigador argentino Carlos Vega, Thoms comporta con la palabra folklore "las antigüedades "populares" y la literatura popular, y él mismo la explica mediante la expresión "The Lore of the People". De hecho, estamos ante la proposición de un vocablo, no ante la enunciación de categoría alguna. Es decir, "la partida de bautismo" del folklore ya posee el germen de la imprecisión o la no concreción de su objeto de análisis.

De manera que, aún en 1878, cuando los miembros de la Folklore Society deciden responder colectivamente al objeto de la naciente ciencia, no se registra un corpus concepcional coherente, aunque sí quedan precisadas varias directrices. En "La Ciencia del Folklore" Carlos Vega resume los postulados del grupo mencionado: "Su First Report inicial esclarece que se trata de los hechos "de las clases bajas", o "del pueblo", como se dice en otro párrafo... Pero también afirman lo que sigue: "Las supervivencias de la civilización y el status del folklore de las tribus salvajes pertenecen ambas a la historia primitiva de la humanidad". Nótese "el folklore de las tribus salvajes". Es

decir, que la voz folk también incluye a los primitivos o, mejor, que lore es el saber del pueblo y, además de los salvajes”.

A principios y mediados del presente siglo —salvo raras excepciones— los investigadores folklóricos no consiguieron clarificar el estatuto científico de la contradictoria disciplina. Si en realidad se conviene en aceptar la expresión ciencia del folklore ha de ser sobre simples expectativas metafóricas. El método, el instrumental teórico, el apoyo interdisciplinario, iban articulándose paulatinamente. Puede asegurarse que los discursos de los folklorólogos más preponderantes apuntaban en línea recta hacia la generalización, el empirismo, los rastreos funcionalistas y la ausencia de rigor conceptual.

Pitré, Sebillot, André Varagnac, A. Van Gennep, Albert Marinus, Rafaele Corso, exponentes del saber folklorológico, sometieron innumerables definiciones y conceptos sumamente dispersos y desconcertantes, pese a la lucidez ocasional registrada en uno que otro planteo. Marinus en un increíble arranque de frivolidad llegará a manifestar: “No hay que inquietarse por saber donde comienza, donde termina el folklore. Eso sería perder el tiempo, pues no se sabe qué lo caracteriza”.

Hemos visto que la congénita incertidumbre del folklore impregna su propio escenario original, esto es, el continente europeo que llevará a cabo una sistemática labor etnocéntrica de obvia repercusión en geografías muy lejanas y fértiles para la expansión colonial. En esta línea de análisis vamos a detectar en qué medida la folklorología nacional no sólo traduce un fuerte colonialismo intelectual sino también un proyecto desmovilizador y negador de aquellas expresiones de las clases subalternas que no demuestren identificación con el orden dominante.

Aunque la voz folklore se filtra por primera vez en nuestra prensa en la fecha de 1884, su instauración real acontecerá varios años después. Con mayor interés crítico que cronológico creemos encontrar en las figuras de Emilio Rodríguez Demorizi, Flérida de Nolasco y Edna Garrido, sólidos paradigmas de un folklore acrítico que, con un interés desideologizante, refleja históricamente una decidida hostilidad en torno a lo negroafricano, las transculturaciones domínico-haitianas, el “folklore de protesta” y las expresiones menos elaboradas del incorrectamente denominado folklore espiritual-mental.

Históricamente, estos autores han constituido verdaderos semáforos del quehacer folklórico, intelectuales incapaces de transformar el sentido común; exégetas unilaterales que observan el folklore en

tanto que tradición natural a conservar por la posteridad. Sus discursos, muchas veces atiborrados de datos impresionantes, contemplan la ciencia con franca desconfianza. Cultura y modo capitalista de producción jamás logran encontrarse en sus rígidas clasificaciones históricas. De los tres, Edna Garrido es la que mayores nexos sostiene con la ciencia y la visión dinámica del “folk”.

Muy sintomático, pero pertinente para los fines que buscamos, resulta la obra “Lengua y Folklore de Santo Domingo”, obra mixta recopilada por Demorizi —consta de algunos trabajos suyos— en la cual abundan los pronunciamientos hispanófilos, el desprecio por lo popular y la interpretación reduccionista. En uno de los artículos integrativos de la obra citada localizamos las siguientes opiniones de Sebastián Emilio Valverde (Cfr. “Lengua y Folklore de Santo Domingo, pp. 79):

“Tan profunda es la raigambre española de nuestro folklore, particularmente el Folklore literario que es abundantísima la poesía folklórica que en nuestro país denota su puro sabor español, como esta copla:

*“Ni contigo ni sin ti  
tienen mis penas remedio.  
Contigo porque me matas  
y sin ti porque me muero”.*

Un análisis semántico-estilístico de la copla seleccionada por Valverde no tiene que restringirse a esa “raigambre española de nuestro folklore”, pudiendo desenterrarse de las manifestaciones artísticas populares, con mejor manejo del sentido común y de la espontaneidad creativa. Después de todo los lenguajes artísticos no tienen que convertirse en patentes privativas de nadie. Ahora bien, en el mismo trabajo de Valverde podemos disponer de otra sorda apología hispanófila:

“Ingenuas o picarescas, en amor y en quejas, que es amor que reverdece, como el desprecio, que es amor que no se paga, la copla vuela como una mariposa juguetona, por el camino real y la vereda. Resuena, como el eco de una pandereta andaluza en el alma de este pueblo que ama en español:

*“Campanita de marfil  
Campanita, linda campana,  
lo que yo te dije ayer,  
eso... lo sabrás mañana.*

*En tu puerta pongo un pino  
y en tu ventana una flor  
y en tu boca vida mía  
te pongo un beso de amor”.*

Mientras los componentes españoles son colocados en los altares de la sacralización, el prejuicio racial y la infravaloración humana conspiran contra el ethos cultural negro de nuestro folklore. Así, en el mismo texto del cronista Demorizi, se “destaca” un violento ensayo de Luis G. Landestoy: Breves Apuntes acerca de la Raza, Carácter, Costumbres, Religión, etc., de los habitantes del Distrito Escolar No.12, comunes de Villa Mella, la Victoria y Yamasá. De entrada el investigador comienza preocupándose por el predominio de la raza negra en dichas zonas, enfatizando que el origen de los habitantes tiene su entronque en los “esclavos africanos traídos por la Madre Patria para reemplazar a los aborígenes que trabajaban en las minas...”

El desprecio por las tradiciones, rituales y prácticas culturales protagonizadas por los miembros de estas comunidades, brota con inequívoco acento despótico. Al referir el ceremonial conocido como Hermandad del Congo, asienta unos matices ideológicos muy bien definidos:

“La hermandad del Congo es una institución muy común en los campos. Los miembros de ella se socorren mutuamente y cuando muere alguno es costumbre de entre los demás, hacerle un entierro ceremonioso a golpe de los atabales, que van acompañando al cortejo fúnebre. En el trayecto se canta un estribillo que dice: Congo. Congo. Congo eeh., tan bueno que era y se murió. Congo. Congo eeh y otras tantas sandeces por el estilo.”

La discriminación, el desprecio y la ausencia de objetividad analítica son patentes. Landestoy antepone la ideología racista a un discurso etnográfico capaz de responder cabalmente al significado ritual y colectivo de prácticas culturales concretas. En lugar de descodificar con racionalidad, de tipificar la real naturaleza del sincretismo cristiano-africano, a fin de formular síntesis lógicas, Landestoy se integra al coro dogmático de la hispanofilia.

Sin embargo, de esta extensa y poderosa corriente del folklore nacional, el nombre de Flérida de Nolasco se sitúa en un plano de dirección intelectual e ideológica bastante elevado. En la autora hay que reconocer importantes fuentes de erudición que en muchas regiones se ven atravesadas por la disgregación metódica. De Nolasco es un

marco de referencia inevitable dentro de la folklorología del país. No obstante, las improntas subjetivistas, el reduccionismo descriptivo-costumbrista y la no maduración teórico-conceptual la abocan a sistemáticas recusaciones. Su visión unilateral, romántica y españolizada del folklore, eclipsa considerablemente muchas de sus apreciaciones.

Un párrafo de “La Música en Santo Domingo” es suficiente para medir el sentimiento de repulsa que experimenta la escritora hacia todo lo que refleje nexos atávicos africanos:

“Sé que está de moda lo africano. Ingrato snobismo. Pero esos ritmos negros —ese empacho lúbrico— es música para los sentidos. Lo goza el hombre animal que somos, no el captador de belleza pura que quisiéramos ser”. Conviene observar que las ideas de Flérida de No-lasco acerca de la raza como eje cardinal de la cultura no responden a una coincidencia aislada sino a un movimiento bipolar. De un lado el ejercicio de poder de la dictadura; y, de otra parte, un movimiento intelectual que echó raíces muy profundas en nuestra sociedad. Nos referimos al historiador Américo Lugo —cultor de los caracteres blancos superiores—, el periodista José Ramón López, el médico Moscoso Puello, etc. De una u otra forma reproductores “ilustres” de la ideología dominante.

Entre la corriente extranjera de factura costumbrista y ligada a la cultura dominicana, merece ubicarse el texto “Folklore de la República Dominicana”, exhaustivo inventario establecido por Manuel José Andrade a solicitud de “The American Folklore Society”, durante el año 1927. Originalmente el volumen vio la luz pública en 1930, pero en 1948 la Universidad de Santo Domingo se encargó de reproducir sus 619 páginas. El libro de Andrade, urdido con eficiente meticulosidad costumbrista, rastrea importantes zonas folklóricas del país con un ordenamiento adecuado al interés descriptivista. El proceso constructivo del texto comprende un marco lingüístico, cuentos folklóricos —recogidos fonéticamente—, adivinanzas, proverbios y decires, creencias y costumbres generales.

Pese a tratarse de una recopilación de sutiles objetivos coloniales, Andrade trasciende el mero ejercicio empirista y suministra un organizado conjunto folklórico. Además, ubicándonos en la época, sus comentarios superan con mucho la ulterior frivolidad de nuestros especialistas folklóricos (en realidad hábiles costumbristas).

En el ámbito de las adivinanzas es notorio el carácter inteligente y desenfadado del folklore popular:

*"Fui al monte,  
pujé y pujé;  
hice mi pila;  
y me arrinconé*

*Cagar.*

*Catalina me prendió,  
Juana me echó la cadena;  
María me sancochó.  
Tengo la cara morena.*

*La berenjena.*

*Verde fue mi nacimiento  
vestida en mil colores,  
he causado muchas muertes  
y he empobrecido señores.*

*La baraja*

Los remedios populares o, si se prefiere, la medicina folklórica, también son ilustrados por Manuel José Andrade:

"Para la indigestión (ajito) colóquense sobre al abdomen dos hojas verdes de tabaco, sosténgase una porción de excremento seco de perro, por unas horas encima del ombligo".

"Cuando una mujer se desmaya, se le coloca entre los senos un peine mientras se recita cierta fórmula, que muy bien puede ser: Jesús, María y José o Recuerda que hay Padre, que hay Hijo y que hay Espíritu Santo".

"Para ataques de epilepsia (alferesía) u otros semejantes, se quema la camisa del paciente, y las cenizas, mezcladas con aceite de olivas, se le dan a beber. Al mismo tiempo se le frota el pecho con azul de bola, el colorante que usan las lavanderas" (Cfr. Manuel José Andrade, *Folklore de la República Dominicana*, Ciudad Trujillo, R.D., 1948).

Con todo, la obra de Andrade no escapa a los límites de una socio-antropología neocolonial destinada a registrar las cortezas culturales de estructuras sociales específicas. Trátase de una aprehensión planificada, de una práctica histórica que busca desmontar el conocimiento y el accionar de las culturas subordinadas.

No es objeto del presente análisis jerarquizar cronológicamente los distintos períodos o representantes del quehacer folklorológico nacional, sino establecer una línea de continuidad y un mecanismo de relación que permita rastrear el hecho folklórico en tanto que praxis dinámica no desligada de los órganos de producción ni tampoco de las alternativas del Poder. Porque el folklore destemporalizado, acrítico reproductor de la ideología dominante siempre estará ocupado por las expectativas del Poder y el congelamiento histórico de los museos.

En tal sentido hemos de consignar la validez y el rol ocupado por algunos investigadores que han contribuido a trastocar el empobrecimiento de nuestro panorama folklorológico, antropológico y folklórico. Descontando abismos concepcionales habría que citar en un primer momento a Edna Garrido y Ralph Steele Boggs sobre todo por interés de regular el folklore a través de pautas metódicas. Isabel Aretz y Luis Felipe Ramón y Rivera, aunque con bastante posterioridad, realizan en el país un curso sobre Teoría y Técnica de la Recopilación del Folklore, aportando interesantes ingredientes metodológicos, muy necesarios en razón del empirismo dominante.

Las doctoras Martha Davis y June Rosenberg vienen a llenar un segundo momento bastante productivo, pese a que sus discursos no siempre se mueven en el espacio de un proyecto nacional-popular alternativo. Autoras de óptimas facultades teórico-metodológicas, ambas están llamadas a legarnos significativos conocimientos.

De hecho, "El gagá: religión y sociedad de un culto dominicano" es un valioso aporte para la aprehensión crítica de esos complejos mágico-religiosos que en su densa estructura cultural encierran símbolos rituales, creencias, danzas, música, conductas enajenantes, opresión mistificada, placer, sincretismo, poder y posesión.

Un mérito del libro y a la vez un objeto a profundizar estriba en problematizar los nexos de dependencia entre organización mágico-religiosa y Poder, es decir, entre catarsis ilusoria y condiciones de opresión. Las respuestas de la religiosidad popular no operan por generación espontánea sino como respuesta mediatizada a contingencias estructurales que afloran permanentemente en la vida cotidiana. Sociedad y religión popular explícitamente refieren un cúmulo de obstrucciones materiales y espirituales, de limitantes económicas y superestructurales que empujan al oprimido hacia la búsqueda imaginaria de una solución mágico-temporal.



Desarrollar este tema con los rigores de lugar constituye un reto impresionante que la doctora Rosenberg ha enfrentado en zonas colaterales. Naturalmente que en "El gagá" existen vectores muy bien delimitados, notándose el interés de la investigadora por lograr el debido entronque entre complejo cultural y órgano productivo. De ahí la precisión con respecto a la relación batey y ejercicio ceremonial. En otros órdenes se consigue buscar la justa explicación de la "privación económica" y la unidad ritual en tanto que reflejo mistificado y superestructural de concreciones materiales.

Habría que ver hasta qué punto estas prácticas mágico-religiosas son susceptibles de desembocar en respuestas populares organizadas contra los esquemas opresivos dominantes. En esta línea de análisis se mueve el sociólogo Dagoberto Tejeda en "Mana: monografía de un movimiento mesiánico abortado". Tejeda, a diferencia de Rosenberg —que evita con mucha inteligencia las rígidas taxonomías antropológicas—, queda entrampado en un discurso sociológico sumamente rígido, aunque la obra posee hallazgos indiscutibles. Autores como Carlos Esteban Deive y Fradique Lizardo merecerían amplios comentarios, pero la naturaleza del análisis sólo nos permite enunciarlos como paradigmas de alta documentación y perseverancia productiva. Sus marcos concepcionales apuntan hacia derroteros individuales, captándose la asunción de una práctica intelectual cada vez más orgánica.

## *II. Perspectiva Histórico-Política*

En el discurso de la folklorología tradicional el mecanismo de relación con el pasado se inscribe dentro de parámetros "despolitizados", supuestamente neutros y marginales en términos clasistas. La conservación del pasado a través de recuperaciones miméticas le niega al folklore su capacidad dialéctica de cambio y superación cualitativa, petrificándolo y desenterrándolo de formaciones sociales muertas.

Semejantes orientaciones no responden ni siquiera a la utopía positivista que escinde ciencia e ideología con el propósito de salvar la objetividad del análisis. Ante todo lo que prevalece es una postura de clase encubierta en su correspondiente sistema ideológico. Así, la folklorología establecida quiere colocarse como un elemento externo a las contradicciones internas de la formación social para no perder su rol científico. Nada mejor que la neutralidad aparente para conferirle sentido a este imaginario.

Cuando examinamos a fondo los productos de folkloristas y folklorólogos notamos la ausencia de una teoría rigurosa del folklore

que es hábilmente suplida por la alta concentración de datos y objetos materiales. También resulta interesante comprobar el modo como se aferran a criterios "infalibles" relativos al oficio. En consecuencia, el folklorólogo se constituye en voz autorizada y prestigiosa. Propiamente hablando no nos interesa descender al terreno de la individualidad sino al plano de la estructura de poder, de la interacción entre cultura del folklore, presencia popular y bloque dominante sin dejar de lado las mediaciones ideológicas de los especialistas aludidos, ahora no como individualidades sino como centros institucionales encargados de reproducir la ideología dominante.

Así, pues, es nuestro propósito cardinal caracterizar la naturaleza política de zonas relevantes del folklore; concentrar la atención de la lucha social observable en el folklore que Paulo de Carvalho-Neto define como "folklore de protesta" (Cfr. Carvalho Neto, "El folklore de las luchas sociales", S. XXI). Obviamente que no podríamos reducirnos a estos focos temáticos si pretendemos establecer una lectura no reduccionista del problema.

Por eso discurriremos sobre la naturaleza del sentido común, de su importancia al interior de las prácticas populares y la implantación de una voluntad nacional-popular. Porque el folklore no existe en abstracto sino en tanto que producto social contradictorio, expresión de los niveles de conciencia de las masas y forma de producción de conocimiento. En lugar de masas emplearíamos el concepto clases subalternas. Esto, desde luego, no distrae el contenido popular del folklore.

Antes de pasar a determinadas regiones demostrativas donde estemos en condiciones de clarificar nuestros presupuestos a base de ejemplos, quisiéramos poner el acento sobre el concepto de ideología que mueve a tantas aporías. Esto así, porque las matrices ideológicas desempeñan un nivel de primer orden en el universo folklórico, pres-tándose su indefinición o su ambigüedad a impasses lamentables.

En Gramsci, por ejemplo, la ideología traduce una voluntad práctica, una gravitación política que capta las tensiones históricas de la sociedad. Empero, la ideología cohesiona la voluntad de las clases subalternas, les permite una tarea de organización y experiencia antes de ejercer la función de clase dominante.

Porque la ideología contiene los elementos integradores que permiten la dirección ético política y cultural antes que la dominación propiamente dicha. Gramsci, en sus referencias agudas a la ideología, destaca el sentido común como expresión del nivel de conciencia de

las masas. El sentido común ejemplificaría la filosofía del folklore y un nivel de desarrollo de la conciencia que deberá ser superado por el buen sentido, un momento de transformación cualitativa no sólo en relación con la ideología (esto podría ampliarse más adelante).

La misma ciencia, en lugar de colocarse contra la ideología, se instituye como factor superestructural. Dice Gramsci: "...pese a los esfuerzos de los científicos, la ciencia no se presenta nunca como una noción puramente objetiva; siempre va envuelta en una ideología; concretamente: la ciencia es la unión del hecho objetivo con una hipótesis o un sistema de hipótesis que superan el mero hecho objetivo".

Para los propósitos que aquí se persiguen las nociones gramscianas sobre la ideología comportan ideas conductoras básicas y diferenciadoras de otros autores que la definen como forma de falsa conciencia o conciencia engañosa. De acuerdo al intelectual italiano la ideología puede ser orgánica e históricamente necesaria y positiva, o, representar todo lo contrario. Gramsci, finalmente, le confiere una base material a la ideología y la inserta en un plano político dinámico, un plano transformador de la realidad social donde "los conflictos concretos afloran a la conciencia". (Cfr. Miriam M. Cardoso, "La construcción de conocimientos", Ed. Era, México, 1977).

En determinadas corrientes folklorológicas prevalece el criterio de resaltar el folklore como objeto elaborado y concluso que sobrevive a través del tiempo sin que podamos asignarle un origen cierto; habida cuenta de que su transmisión se lleva a cabo por vía oral. Digamos que la anonimidad del folklore debe considerarse como elemento real de su estructura, pero ello ciertamente no anula el contenido clasista de su procedencia ni tampoco las variables de transformación que pueden interferir en su tránsito histórico. Sin embargo, la folklorología tradicional sólo muestra interés por su preservación pura, encargándose de destemporalizarlo, despolitizarlo y desideologizarlo a toda costa.

El mecanicismo lineal que controla el fetichismo de la tradición está muy lejos de la neutralidad política y el desentendimiento clasista. Simplemente los folklorólogos se convierten en resortes ideológicos del bloque dominante y reproducen en sus ejes científicos de dominio la voluntad de las fuerzas burguesas que hegemonizan la estructura social.

Supervivencia y transformación son dos sustancias fundamentales que se enfrentan al interior de los hechos folklóricos. Pero ambos

elementos de contradictoriedad se mueven dentro de procesos histórico-clasistas que de forma manipuladora son ocultados por la folklorología adscrita al sistema.

La relación triádica investigador-ciencia-bloque dominante ha pretendido hacer del folklore una divisa inmutable, rentable de cara a una "memoria colectiva" enajenada que no debe transformarse, ni acceder a una real conciencia crítica del mundo. Como ha sostenido un distinguido personaje: "El folklore no se hace, porque ya está hecho". Juicio hermético que niega toda mediación dialéctica a las relaciones sociales dentro del folklore, que decreta la parálisis permanente de las "normas consuetudinarias".

Sobre el concepto de supervivencia Lombardi Satriani extrae unas agudas valoraciones de Claude Lévy-Strauss: "Las explicaciones basadas en la supervivencia son siempre incompletas; las costumbres, en efecto, no desaparecen ni sobreviven sin motivo. Cuando subsisten es a causa no tanto de la viscosidad histórica cuanto de la pervivencia de una función que el análisis del presente debe permitir develar" (Cfr. L.M. Lombardi Satriani, "Apropiación y destrucción de las culturas de las clases subalternas Ed. Nueva Visión, 1978).

Entonces la supervivencia del folklore no puede sacralizarse así por así sino como forma de cultura contradictoria, no homogénea ni uniformizada como se infiere del discurso de los folklorólogos del sistema. La supervivencia debe examinarse en tanto que manifestación concreta de cultura sin que debamos reducir su anatomía al correcto sentido común que se impone al presente. Empero, la cultura oficial, sabe instrumentar el "pasado muerto" de tal modo que posibilite la desmovilización del presente folklórico y sus expectativas de transformación y natural desarrollo.

El sentido común que tanto suscribe la cultura oficial como fuente legítima de sabiduría popular exige reinterpretaciones permanentes que logren tipificarlo como un factor importante en el análisis de las creencias populares, de los niveles de conciencia de las masas, de la "memoria colectiva" y la ideología del folklore.

Bajo el punto de mira gramsciano el sentido común traduce un estado de pensamiento contradictorio, "la concepción del mundo absorbida acríticamente por los distintos ambientes sociales y culturales en que se desarrolla la individualidad moral del hombre común". Esto quiere decir que el sentido común sintetiza muchos ingredientes negativos y obstaculizadores del progreso histórico. Más específicamente: el sentido común no es el pensamiento justo y orga-

nizado, la visión histórico-crítica del mundo. Estos momentos de cualificación y síntesis de la conciencia popular pertenecen al dominio del buen sentido.

Empero, para que la conciencia popular alcance las esferas racionales y críticas del buen sentido, debe operar en términos de mediación una definida transformación que de suyo implica la construcción de una nueva cultura, de un nuevo modo de vida y una cobertura social distinta. La praxis crítica del buen sentido es obstruida por la cultura oficial toda vez que marca grados de ruptura con una concepción del mundo impuesta por la cultura oficial y los órganos tradicionales de dominación.

La lucha de folkloristas y folklorólogos del sistema se plantea contra el buen sentido de la conciencia popular, lo cual supone una justa asunción del hecho ideológico y una toma de posición en las relaciones sociales. Desde luego que en los códigos de valoración antes mencionados es muy difícil encontrar referencias a la lucha de clases o a cualquier razonamiento que implique identificaciones evidentes con la política.

Incluso cuando se habla de lo popular es a partir de una concepción pintoresca y desclasada donde los niveles de conciencia y las categorizaciones estructurales carecen de lógica y racionalidad. Lo popular, al igual que el sentido común, no es un cuerpo homogéneo sino una realidad asimétrica en cuyo interior se entrecruzan ideas contradictorias y desarrollos desiguales. Pero lo popular es una materia prima imprescindible para el salto cualitativo hacia el buen sentido, en cuya edificación jugaría un papel determinante lo nacional-popular.

Lo nacional-popular ya implica un proyecto social con niveles precisos de homogeneidad y con una racionalidad histórica superior. Cultura y nación operan bajo nexos de franca organicidad y el fenómeno clasista tiende a una unificación progresiva. Los folklorólogos hacen gala de una ingenua indigencia concepcional al involucrar lo popular en sus proyectos de investigación. Carlos Vega, para citar un caso, nos define de esta manera la cuestión: "El adjetivo popular significa en primer término, lo referente a todos los habitantes del país, al pueblo de la nación, sin distinción de clases o regiones. Esta es la acepción cuantitativa o política" (Cfr. Carlos Vega, "La ciencia del folklore, Ed. Nova, 1960).

Fenómeno en el que las expresiones clasistas y políticas no están ausentes, el folklore constituye un parámetro fundamental para el

ahondamiento en la producción cultural de las clases subalternas. El folklore, altamente interferido por la voluntad ético-política de la cultura oficial, se revela en ocasiones muy recurrentes en legitimación de la discriminación racial, de lo peor del sentido común y del atraso histórico. Pero su descodificación crítica supera la univocidad del discurso tradicional folklorológico, discurso que debe fundamentarse cada vez más en la etnografía, en la etnohistoria, en la etnomusicología, en la sociología, en el psicoanálisis, en la historia y otros instrumentos científicos de conocimiento de inconmensurable valor.

A manera de imprescindible ilustración sometemos algunos paradigmas racistas que reflejan la negativa "historicidad" del folklore como espejo acrítico y reproductor del sentido común. Enpecemos con los siguientes versos del folklore puertorriqueño comentados por Paulo de Carvalho Neto en "El folklore de las luchas sociales":

*"El negro por justa ley  
y por su mala conducta  
debe estar con una tusa  
restregando el cuero al buey".*

Del Ecuador, Neto recoge una copla altamente ofensiva en términos de identificar suciedad y negritud:

*"Me puse a lavar un negro  
a ver qué color cogía  
mientras más jabón le echaba  
más sucio se me ponía".*

Los mulatos, adjuntados a la negritud también son vilipendiados con la misma intensidad:

*"Cada vez que yo me acuerdo  
que tuve un amor mulato,  
no sé cómo no me tiro  
contr'un colchón y me mato".*

El discurso popular peyorativo contra lo afroamericano es norma general en toda la geografía de América Latina, sobre todo en los ámbitos miscegenizados. Este tipo de práctica del sentido común en la cual "Blanco corriendo es atleta y negro corriendo un ladrón", subsuma un objeto de análisis imprescindible para la comprensión de las "supervivencias" tratadas aquí colateralmente y el grado de reproducción ideológica que, de la voluntad de las clases dominantes, ejecutan las clases subalternas.

En las densas regiones del racismo político-social, nuestro folklore posee uno de los lugares más preponderantes a escala mundial. "La poesía folklórica en Santo Domingo", de Florida de Nolasco es un indicativo al respecto:

*"En la puerta de mi casa  
hay una mata e bambú  
donde beben mis amigos  
no bebe negro bembú".*

En los lugares más altos de la antología de la discriminación racial pueden localizarse los versos a presentar:

*"Qué te puede dar un negro  
por lo mucho que te quiera?  
Una mano de guineo  
y un grajo pa que te jieda".*

Consideramos algunas instituciones e investigadores específicos que representan con nitidez el carácter global de la folklorología dominicana, sus tendencias y características, a las cuales dedicaremos nuestra atención. La razón de seleccionar casos específicos es de resaltar los trabajos más sistematizados, las producciones más ricas y las tendencias más diferenciadas.

#### *1 El Museo del Hombre Dominicano, expresión corporativa de la "política cultural del Estado"*

El Museo del Hombre Dominicano representa parte de un intento por definir una política cultural patrocinada por el Estado, pero es además, el bunker detrás del cual se parapeta una de las tendencias operantes dentro de la práctica científica de la antropología en nuestro país, diseñada como reflejo de la orientación que asume la dinámica corporativa del Estado y el desarrollo de una "antropología para países en desarrollo".

La política global de ese centro se inscribe dentro de lo que hemos denominado una concepción "taxonómica y arqueológica" de la cultura y del folklore en términos particulares. Dentro de la óptica de los sectores que delimitan la orientación del trabajo de esa institución operan conceptos particulares que explicitan los contenidos concretos de su visión de la cultura y la ciencia; les preocupa "el rescate y la preservación" de los objetos, prácticas, usos y costumbres provenientes del folklore. Realizar esta tarea se percibe como mera cuestión patriótica y el investigador debe persuadirse de la necesidad

de "salvar" las tradiciones del pasado y preservarlas como una especie de mesías.

El predominio de la visión tradicional en el museo del hombre ha afianzado la práctica empirista, descriptiva y acrítica, donde se le da prioridad al trabajo de recolección, compilación y clasificación por sobre el trabajo antropológico basado en la interpretación científica, el análisis y difusión como perspectiva más dinámica se puede notar la supremacía del interés y orientación hacia la arqueología sobre cualquier otra disciplina, esto puede explicarse en razón de la especialización de los técnicos que definen la política del centro en esa rama específica.

Siendo el Museo del Hombre dominicano un centro que concentra la mayor parte de los recursos dedicados a la investigación y difusión cultural en el país, resulta sumamente escasa la parte de su presupuesto dedicada al folklore, el cual ocupa un lugar secundario en el establecimiento de las prioridades de la institución. Consideramos que este hecho obedece a varias razones, entre las cuales está la especialización de los investigadores en otras áreas de la antropología, el desinterés por las manifestaciones culturales provenientes de las clases populares como expresión viva y presente, cosa que no permite su clasificación como dato, objeto, etc., que la política de prioridades se establece en función de los intereses intelectuales individuales de quienes controlan la institución y por último, debido a la inexistencia de un diseño coherente de la programación y perspectivas de ese centro en términos racionales.

Entre los logros más importantes del museo se pueden mencionar el curso de folklore impartido por Isabel Aretz y Luis F. Ramón y Rivera, los trabajos realizados por Carlos E. Deive y algunos de los ensayos publicados en los boletines. Aún así, los cursos, conferencias, paneles y exposiciones no obedecen a una acción planificada en función de objetivos concretos para la formación de nuevos investigadores, ni hacia la difusión amplia de los aportes realizados con el auspicio de la institución, obedece más a improvisaciones, que a proyectos planificados.

## *2. El desarrollo de las danzas folklóricas, carácter y exponentes*

La tradición de reducir la difusión del folklore a nivel del texto escrito es variada con el surgimiento de los grupos de baile folklórico orientados por algunos de los recopiladores de material empírico inicialmente, luego sería asumido por investigadores más rigurosos. Dentro de los grupos formados prevalecía una reproducción no orga-



nizada ni racional de las expresiones danzarias representativas del folklore dominicano, y lo peor es que durante mucho tiempo se reprodujo una dimensión distorsionada y desnaturalizada de las matrices originales de la producción folklórica en las danzas.

De la etapa que referimos sobresalen los trabajos de Casandra Damirón, René Carrasco, Josefina Miniño, etc. Que debido al escaso instrumental metodológico no pueden ni organizar coherentemente el montaje de los cuerpos más representativos de la creación popular y folklórica en el baile, además de caer en niveles de comercialización vulgares y peligrosos. Sólo el trabajo de René Carrasco se diferencia, pero sólo en lo que se refiere a su trabajo de compilación de materiales folklóricos, aunque su escasa formación constituye un obstáculo para una correcta clasificación, interpretación y difusión de los trabajos realizados; aunque esto no invalida su aporte empírico como trabajo de recolección de cierta envergadura.

Durante un buen tiempo se identifica folklore y danza como si fueran la misma cosa, debido a los niveles de difusión que dentro de esa área específica se había realizado. Para enfrentar el proceso de comercialización y desnaturalización descrito anteriormente, aparece una persona que realiza uno de los trabajos principales por su dominio del método empírico y el análisis descriptivo. Fradique Lizardo sistematiza el trabajo de campo y la interpretación analítica de los datos como requisito para su posterior incorporación al repertorio destinado a la difusión, aunque su trabajo no logra trascender la óptica pintoresca del costumbrismo, su labor marca un hito significativo y condiciona la aparición de grupos y trabajos más apegados al método científico para incursionar dentro de la realidad folklórica.

El trabajo realizado por Fradique Lizardo es de especial importancia por su diversidad temática y por haber contribuido a fomentar el tratamiento sistematizado y científico del folklore que permite ir superando el predominio de la visión idílica y romántica prevaleciente hasta hace poco.

Otro esfuerzo de importancia en esa línea está representado por el trabajo que durante más de diez años realiza el Ballet Folklórico Universitario de la UASD, dicho grupo se inscribe en una perspectiva popular que intenta recuperar el folklore desde una óptica más crítica, relacionando la danza con la problemática social que le da origen, y aunque este grupo no trasciende la reproducción del sentido común su labor introduce elementos recuperables. El hecho de ser un grupo representativo de la UASD le confiere un carácter no comercial que

mantendrá un vínculo con las clases populares hacia las cuales está dirigida la mayor parte del trabajo.

A pesar de que reconocemos la importancia de la danza folklórica como parte de las manifestaciones culturales características de la producción folklórica global, entendemos que su desarrollo se mantiene en marcos estáticos y rígidos que no relacionan su práctica con los cambios y avances de la sociedad, lo que contribuye a un afianzamiento del costumbrismo y el tradicionalismo que criticamos como visión petrificada de la realidad socio-cultural, ésto, lamentablemente persiste en el trabajo de los grupos mencionados.

### 3. *Folklore e instituciones académicas*

Dedicaremos esta parte no al análisis de la política de todas las entidades académicas respecto al folklore, porque es sabido que todas no tienen esa disciplina dentro de sus prioridades, de manera que enfocaremos el caso específico de la UASD, en razón de que en ella convergen gran parte de los especialistas y profesionales que incurrieron en la investigación folklórica.

A pesar de la existencia de un departamento de historia y antropología, un centro de estudios antropológicos (CENDIA), extensión cultural y ballet folklórico universitario, no tiene dicha institución una política coherente respecto a la investigación y difusión folklórica ni un nexo entre esas diversas estructuras que permita racionalizar el aprovechamiento de los recursos. La actividad de investigación social de la UASD es canalizada a través del CERESD, organismo con una política definida, pero debido a la escasa actividad en el campo folklórico pareciera que los especialistas e investigadores no presentan sus proyectos en esa unidad y paradójicamente los encontramos realizando trabajos en otros centros estatales y privados como El Museo del Hombre y el Fondo para el Avance de las Ciencias Sociales.

De los trabajos realizados últimamente y publicados el que nos merece mayor atención es el de la Dra. June Rosemberg, que como referimos anteriormente logra reconstituir científicamente una manifestación sincrética de la religiosidad popular. Otros proyectos en proceso son los de Lusitania Martínez sobre Palma Sola, el cual no presenta gran rigurosidad metodológica ni aportación teórica en el estudio de ese movimiento mesiánico. Un trabajo que puede resultar importante es el de Bernarda Jorge, en la medida que pueda aplicar sus excelentes dotes musicales al análisis de las características sonoras, melódicas y morfológicas del folklore musical de nuestro país,

aunque todavía debemos esperar los resultados reales de este proyecto. Una cosa evidente al examinar la actividad folklórica auspiciada por la UASD es, al igual que en el Museo del Hombre Dominicano el predominio de la antropología física, la arqueología y etnografía por sobre una antropología social o cultural aplicada, se reitera la perspectiva que prioriza el examen del pasado y la tradición.

Entendemos que la UASD como centro superior de enseñanza y en tanto única universidad estatal debe jugar un papel protagónico en la definición de una estrategia cultural popular en nuestro país y aunque coordine sus esfuerzos con los otros centros académicos, no debe quedar relegada a un segundo plano frente a los intentos de la iniciativa privada y extranjera que intenta perpetuar su hegemonía sobre los recursos y centros dedicados a la investigación antropológica y cultural en República Dominicana.

Sólo mediante un esfuerzo aglutinador de las potencialidades y recursos humanos y materiales de que dispone la UASD se podrá configurar una política coherente tendente a convertir la investigación cultural en factor primerísimo del trabajo científico y en un dispositivo dinamizador de las aspiraciones populares de tener acceso a los conocimientos especializados y los avances técnicos y culturales y su apropiación por parte de las mayorías nacionales para su disfrute.

#### 4. *Convite, una experiencia inconclusa de antropología aplicada y recreación folklórica y popular*

Con el incursionamiento de Convite en la actividad folklórica se subvierte lo que habían sido los marcos operacionales tradicionales en la investigación, recreación y difusión folklórica anteriores. Dicha experiencia resulta un atrevimiento y un desafío a la folklorología tradicional, empirista, costumbrista y pintoresca.

Convite define su modalidad de trabajo desde una perspectiva totalizadora que se puede decantar en dos aspectos fundamentales:

a) La investigación folklórica de campo, la vivencia directa y colectiva como punto de partida para el proceso de creación y recreación popular.

b) El trabajo experimental artístico-cultural donde el folklore es la "materia prima" para el surgimiento de una canción social con un carácter nacional-popular.

Es innegable la aportación de Convite en el surgimiento de una concepción teórico-metodológica novedosa dentro de la investigación folklórica. Un trabajo basado en la experiencia colectiva entre los miembros del grupo y la manifestación cultural estudiada donde la vivencia es piedra angular en la recuperación de la memoria popular y su transformación en arte revolucionario. Esta experiencia significó un avance relativo en la difusión del folklore a grandes sectores sociales a través de la radio, televisión y presentaciones directas y publicaciones.

Entre los aportes más relevantes se pueden mencionar: investigación y recital Orígenes del Merengue, publicación del primer almanaque folklórico dominicano, reporte de investigación sobre tres modalidades de construcción de la Gayumba, grabación de dos discos de larga duración con muestras originales y recreaciones y canciones populares del grupo, entre otras realizaciones importantes. Pero lo que puede reclamarse como un aporte fundamental de Convite es haber coadyuvado al surgimiento de un *movimiento con la iniciativa de los grupos populares para realizar investigaciones, eventos folklóricos y formación de grupos artísticos en las comunidades rurales y clubes culturales urbanos*. Esto prefigura una de las posibles alternativas frente al anquilosamiento de la folklorología tradicional, los casos concretos serán referidos en nuestro último acápite.

##### 5. *Los grupos populares y la emergencia de una visión no-corporativa del folklore y las realizaciones de las clases subalternas.*

Esta última parte analítica estará referida a replantear la pertinencia de las iniciativas populares independientes en la dinámica operacional de una expresión folklórica explicitada fuera del contexto institucional tradicional, del ámbito académico y el saber especializado, nos referimos a la organización de eventos, manifestaciones, investigaciones y formación de grupos artísticos como parte de las respuestas que en el plano cultural producen los sectores subalternos de la formación social dominicana.

*Una de las expresiones concretas que vehiculan el conocimiento y la actividad folklórica al interior de las iniciativas populares se expresa en la celebración de las fiestas patronales de los pueblos y provincias de nuestro país*, en estas celebraciones se incorporan las manifestaciones más representativas de las comunidades en cuestión y aunque están expresadas como sentido común, es decir, como prácticas originales no problematizadas del pueblo representadas por sus productores originales, constituyen el sustrato fundamental para la concretización de un arte y una cultura nacional-popular.

Otra modalidad de evento importante son los festivales regionales y locales en donde se ponen de manifiesto las expresiones artísticas folklóricas y populares representativas de las creaciones, costumbres y creencias del pueblo. Podemos mencionar como muestras representativas los casos de Festival folklórico de Zainagüá en la provincia de San Cristóbal, Festival folklórico de la región Norte que se celebra en La Isabela, Puerto Plata y que organiza el Dr. Cantizano anualmente. Los festivales organizados por Radio Santa María en La Vega. Una característica peculiar de estos eventos es la conjugación que se produce muchas veces entre los grupos folklóricos originales y los grupos artísticos que recrean el folklóre en sus producciones, produciéndose una dialéctica de dos momentos interesantes de la creación cultural.

En un último aspecto se puede destacar la celebración de festividades religiosas, rituales o, populares organizadas e institucionalizadas por los propios grupos campesinos y obreros que comportan una integración masiva de las comunidades en que se verifican de forma espontánea, entre estos casos son de especial interés las manifestaciones particulares de: Los congos de Villa Mella, la fiesta de la Sarandunga en Baní, los Gagás en todas las extensiones de producción azucarera, las comparsas populares de los carnavales.

Estas son expresiones folklóricas que aún siendo objeto de estudio por parte de los especialistas no han sido analizadas correctamente en su dinámica respecto a los efectos producidos sobre la formación cultural de las comunidades donde se producen en términos totales, así como la dinámica esas expresiones culturales respecto a la forma de adecuación o rechazo frente a las formas culturales contemporáneas que actúan conjuntamente. Finalmente sólo reseñaremos la pertinencia de evaluar esas manifestaciones como gérmenes de una determinación alternativa frente a la cultura dominante.

#### *A MANERA DE CONCLUSION, RECOMENDACIONES*

Queremos significar, que a pesar de ubicar nuestro discurso en una perspectiva de análisis que enfrenta lo que consideramos una folklorología tradicional comprometida ideológicamente con supervivencia del pasado de forma consciente o no, nuestra posición no se corresponde con una actitud nihilista negadora de todo lo realizado, que intenta pulverizar los aportes significativos que al desarrollo de la ciencia folklórica se han producido hasta ahora, estamos persuadidos de la necesidad de reorientar la ciencia del folklóre por los caminos señalados en la dinámica social de nuestra formación económica y social, como instrumento científico de superación cultural que coad-

yuve al proceso de transformaciones que necesariamente se operarán en la sociedad dominicana, y que logre superar el estadio de costumbrismo y pintoresquismo alcanzando niveles de superación y actualización.

Superar esa visión retardataria prevaleciente, ese estatuto de empiria y petrificación, la dimensión desnaturalizada y turística no es cosa de la crítica simplemente; sino del compromiso interdisciplinario, la exigencia permanente a reorientar los recursos y posibilidades y el reclamo colectivo de científicidad y apertura del conocimiento elaborado a niveles masivos de la sociedad, en tal sentido se orientan nuestras propuestas prácticas y recomendaciones las cuales reivindicamos como un reto colectivo.

## *URGENCIAS*

a) La centralización de los recursos destinados a la investigación antropológica, etnográfica y folklórica en estructuras cerradas amerita un proceso de democratización susceptible de incorporar mayor cantidad de sectores representativos del trabajo científico, las instancias organizativas de los grupos populares y las instituciones independientes. Dicha democratización debe de percibirse en función de establecer las prioridades de manera colectiva, no como decisión de una burocracia que gobierna los recursos y define la política.

b) La necesidad de fomentar actividades de intercambio, difusión, formación como: mesas redondas, jornadas de difusión, debates, publicaciones, presentaciones, etc. que como la que nos encontramos salgan de los marcos institucionales patrocinados por el Estado y contribuyan a una dinámica de acercamiento y coherencia de los objetivos colectivamente asumidos.

c) Popularización de la enseñanza del folklore como requisito para el conocimiento de nuestra realidad cultural, procurando la incorporación del conocimiento acerca del folklore en los programas educativos a todos los niveles.

d) Reorientación de la política de difusión y formación de las instituciones Estatales y académicas mediante planes racionales científicamente fundamentados. Enfatizar en los planos de investigación y difusión de Museo del Hombre Dominicano y UASD como los centros donde el Estado invierte mayores recursos.

e) Promover la ampliación de las bibliografías especializadas en

antropología, folklore, etc. reclamando su alcance a sectores mayoritarios de la sociedad.

f) Reorientar la política de investigación de manera global, no en función de intereses individuales de los técnicos e investigadores profesionales, sino en función de las necesidades básicas de nuestro país y el desafío de cultura, educativo y artístico que se nos presenta en la actualidad.

g) Reclamar un carácter interdisciplinario en las investigaciones culturales como metodología correcta para lograr resultados de mayor provecho práctico.

h) Regular mediante legislación las investigaciones y trabajos de campo realizados por científicos sociales extranjeros en nuestro país, para evitar los efectos nocivos del colonialismo cultural y la pérdida de materiales valiosos de nuestra cultura.

i) Impulsar en el congreso el proyecto de Instituto Nacional de Cultura como secretaría o ministerio especializado e independiente reclamando la participación de científicos especializados, académicos y sectores sociales representativos de las clases productoras de la cultura nacional y popular.

j) Institucionalizar niveles de coordinación permanente entre los folkloristas, antropólogos, centros, grupos, etc. para abordar de manera colectiva las tareas como: celebración de festivales folklóricos, publicaciones, investigaciones, conferencias y cursos etc.

k) Organizar actividades tendentes a la especialización de las personas que dirigen grupos folklóricos, equipos de trabajo de campo, etc. para racionalizar el esfuerzo realizado por ellos.

l) Fomentar la apertura de los medios de comunicación social a la difusión del folklore desde una perspectiva científica, educativa y progresiva. Realización de programas de difusión en radio.