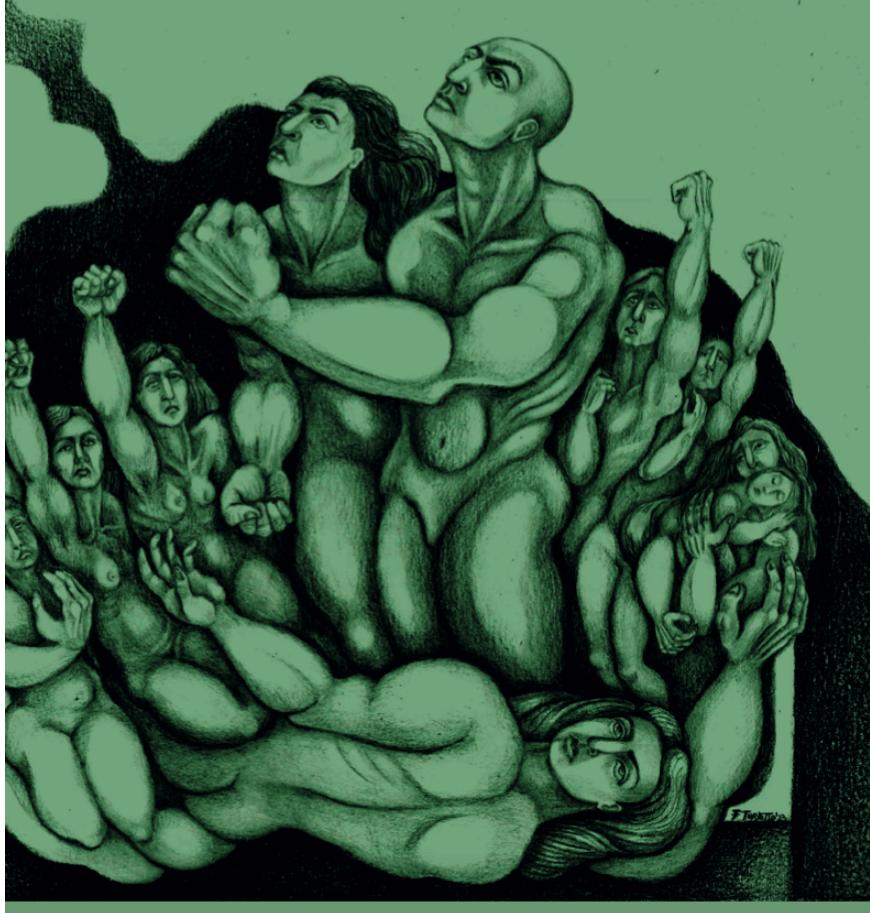




Estudios sociales de teoría política, folklore y cultura nacional Epistemologías del Folklore Contemporáneo SXXI

Daniel Adrián Riesgo



Estudios sociales de teoría política, folklore y cultura nacional

Epistemologías del Folklore Contemporáneo SXXI

Daniel Adrián Riesgo

Riesgo, Daniel Adrian

Estudios sociales de teoría política, folklore y cultura nacional :
epistemologías del folklore contemporáneo SXXI / Daniel Adrian

Riesgo. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Daniel
Adrian Riesgo, 2023.

108 p. ; 21 x 14 cm.

ISBN 978-631-00-2049-5

1. Estudios Sociales. I. Título.

CDD 398.09

© Daniel Adrián Riesgo, 2023

Dibujo de portada: María Fernanda Turletto - Obra sin nombre - 2023

Queda prohibida la reproducción total o parcial de esta obra, por
cualquier medio o procedimiento, sin permiso previo del editor o autor.

ÍNDICE

7. Introducción

9. Cultura Nacional

28. Epistemologías del Folklore

54. Estudios Sociales de Folklore

65. Análisis de los estudios de Folklore

81. Conceptualización de los Fenómenos Folklóricos

91. Epílogo

INTRODUCCIÓN

A fines del siglo XIX en pleno proceso de conformación del Estado nacional, y bajo la necesidad de configurar una “Cultura Nacional”, el “Folklore¹ Nacional” se constituye como una herramienta de socialización fundamental propiciada desde el propio aparato estatal.

Esa instrumentación político y social requirió definir ¿qué expresiones sociales? constituyen un fenómeno folklórico y ¿cuál? es su expresión artística. Posteriormente se las legitimó incorporándolas al espacio académico, institucional y artístico constituyendo una herramienta de construcción de identidad colectiva en el siglo XIX y vigente en el XX con lo cual se cristalizaron ciertas expresiones populares y se invisibilizan otras.

Este estudio analiza los conceptos clásicos y vigentes del cuerpo expresivo denominado “Folklore Nacional” y la tensión conceptual e identitaria entre este cuerpo expresivo y las nuevas concepciones del folklore contemporáneo del siglo XXI. La influencia de las epistemologías del sur y el nuevo paradigma de diversidad que destruye la idea de Folklore Nacional dando lugar a expresiones invisibilizadas y reivindicando las expresiones folklóricas que rescatan los propios, diversos y vigentes rasgos culturales.

¿Qué determina que un fenómeno social pueda considerarse folk

¹ En este escrito, utilizaré el término “Folklore” para denominar a la disciplina que estudia los fenómenos sociales que tienen la característica de ser folklóricos, y, precisamente denominaré “folklore” con minúscula a esos fenómenos, en tanto a veces objetos de estudio.

“Folklore, con mayúscula, fue el término elegido por los investigadores para describir la ciencia que estudiaba al folklore, dejando a éste con minúscula (¿diferenciación inocente?), para designar aquella suerte de patrimonio cultural tradicional, supuestamente portado por los integrantes del folk. Ambos sentidos de un mismo término no parecen casuales. Conjunta y recíprocamente se reforzaban y revestían de aquel grado de esencialismo que la primera mitad del siglo XX le fue construyendo. Ambos significados fueron en general académicamente legitimados en esos años. El uso común del habla de los argentinos sin embargo siguió, y despreocupadamente, otro camino.” (MOLINERO, 2019)

o parte de la identidad colectiva en términos de “Folklore Nacional”? ¿Cómo influye en esta definición la epistemología desde donde lo observamos? ¿Cuáles son los elementos que lo constituyen de acuerdo a nuevos abordajes teóricos? ¿Cómo influyen nuevos paradigmas de diversidad y rol estatal en esta definición?

1 - CULTURAL NACIONAL

Fenómenos folklóricos y “Folklore Nacional”

¡Qué extraño es hacer esta diferenciación! Y sin embargo para quienes estamos dentro de los ámbitos de los estudios sociales del folklore y el arte popular nos parece natural. Ahora imaginemos que esta diferencia se intentara hacer en otros ámbitos disciplinares, por ejemplo, en sociología “fenómenos sociológicos” y “sociología nacional”, o fenómenos biológicos y “biología nacional”, resultaría sumamente extraño.

¿Por qué es necesario hacer esta diferencia?

Como en ningún otro ámbito disciplinar el nacimiento de la ciencia folklórica, hace casi ya dos siglos, estuvo ligada y fue instrumento de la construcción de un proyecto político institucional propio de la modernidad: *la construcción de los estados nacionales*.

Al igual que sucedió en la edad antigua y la medieval, la modernidad implicó un nuevo paradigma, en este caso antropocéntrico, y con ello una filosofía dominante, una nueva forma de distribución territorial –ya no dividida en feudos sino en ciudades estados y después estados nacionales–, y la construcción de un aparato estatal afín al *orden social* que requiere esta nueva era.

Hablar de “orden social” es mencionar inequívocamente un sistema de dominación. En la concepción materialista de la historia, Marx investiga el pasado desde su base material donde afirma que el “*modo de producción*” determinó la dominación de una clase sobre otra. Lo que Marx descubre es que esa relación de dominación tiene historicidad.

Pasó de aristócratas y esclavos en la antigüedad, a señores feudales y siervos en la edad media y a burguesía y proletariado en la modernidad. A su vez, y como característica trascendental en cada período histórico, cada “*relación de producción*” establece un tipo específico de Estado² que sirve a los fines de perpetuar esa dominación, es decir un modo

2 Uno de los conceptos esenciales de la teoría marxista es el de modo de producción, el cual puede entenderse como una relación dialéctica entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción.

de producción determinado³.

Posteriormente será Antonio Gramsci quién llevará los conceptos marxistas de dominación y construcción del Estado al mundo de la dominación cultural a la cual denominará “hegemonía cultural”.

Fundador del partido comunista italiano, Gramsci es encarcelado por Mussolini cuando asciende al poder en Italia. Entre 1929 y 1937 escribe desde la cárcel en las peores condiciones y en su genialidad aporta a la teoría marxista la dimensión cultural. Es decir, considera que la dominación es ejercida por una clase social no sólo a través de un aparato estatal coercitivo. También lo hace imponiendo una “visión del mundo” desde su ideología a través de la escuela, medios de comunicación etc., lo que cristaliza su dominación. Además, en la búsqueda de consenso y para asegurar su hegemonía incorpora algunos de los intereses de los grupos dominados y los traslada al Estado. De hecho, Gramsci alude al folklore entre otros elementos.

Resumiendo, se construye e impone el “*sentido común*” y de esta manera suaviza la relación con el Estado ya que éste no va a aparecer ante los grupos sociales como un mero aparato de dominación sino como representante del conjunto del pueblo y de los intereses nacionales.

Para Gramsci el Estado es hegemonía acorazada de coersión

“Cuando Marx habla de **fuerzas productivas** se refiere a los **medios de producción** instrumentos de trabajo y producción, conocimientos tecnológicos y productivos y materias primas y la **fuerza de trabajo**, condiciones físicas y espirituales de la población.

Por otra parte, las **relaciones de producción**, hacen referencia a la **reproducción material de los individuos**, cuya expresión jurídica son las relaciones de propiedad. Las distintas formas históricas de propiedad se corresponden a tantos otros tipos de relaciones de producción” Archenti, Nélida & Aznar, Luis (1987) “Actualidad del pensamiento socio-político clásico”, Buenos Aires, EUDEBA

3 Marx, Karl (1857-1858), “Elementos Fundamentales para la Crítica de la Economía Política”, Siglo XXI Argentina Editores Marx, Karl & Engels Frederic “La Ideología Alemana”, Ed. Grimalbo, Barcelona

La modernidad como contexto de desarrollo del folklore y la búsqueda de la cultura nacional

Obviamente el nacimiento de la era moderna implicó una ruptura con el pensamiento medieval que estaba representado en el catolicismo. Esta ruptura se dio a través del antropocentrismo que abrió las puertas al pensamiento científico moderno.

La apertura a la ciencia y técnica más la acumulación de capital, sin alejarse de la religión que posibilitó el protestantismo, fue el origen de la revolución industrial.

La edad moderna tiene su origen en Europa central y se configura en base a tres ejes fundamentales que marcan la bases para el nacimiento del sistema capitalista:

a) El paso de un paradigma teocéntrico en la edad media a uno “antropocéntrico” lleva a una ruptura con los poderes eclesiásticos que poseían el capital de “poder y saber” (Foucault, 2000)⁴. Esto genera la terrenalización del origen y fuente del pensamiento y una nueva construcción de sentido de verdad: el conocimiento científico desde donde nacerá la corriente racionalista.

b) Las reformas protestantes rompen con los preceptos religiosos más cercanos a un modo de producción medieval que imponía el catolicismo. El protestantismo legitima la acumulación de capital sin alejarse de la religiosidad.

c) El nacimiento del positivismo que ejerce de filosofía oficial de la modernidad e impone un nuevo sentido y origen de la “verdad”, un devenir de la historia en sentido evolutivo y que va a fundamentar y justificar las bases de capitalismo y las *apropiaciones territoriales* necesarias para su desarrollo con los movimientos colonialistas.

El positivismo plantea que en el mundo existen leyes naturales y un orden inmutable, por lo tanto, el conocimiento del ser humano es independiente del tiempo y el contexto. Se plantea como un conocimiento total y “objetivo” que busca descubrir la “verdadera naturaleza de la realidad”.

Plantea e impone la creencia de que existe un movimiento natural

⁴ “Quizás haya que renunciar (...) a toda una tradición que deja imaginar que no puede existir un saber sino allí donde se hallan suspendidas las relaciones de poder (...) Hay que admitir (...) que el poder produce saber (...) que poder y saber se implican directamente el uno al otro (...).” (Foucault, Michel, 2000)

del devenir de los acontecimientos y la vida en general que es evolutivo y progresivo

Este proceso se da en torno a dos características importantes y que configuran la modernidad, como son:

a) la imposición de un sentido único de la historia, es decir un solo relato de lo que sucedió que lleva a una idea de progresividad en el sentido del devenir del tiempo y los acontecimientos, y

b) el centralismo territorial. Precisamente la modernidad nace en Europa central y prepara los cimientos de cambio tecnológico y cultural que junto a las reformas protestantes dará origen al capitalismo y por lo tanto a un nuevo modelo de dominación social. La centralidad territorial origina las referencias de un “centro” y “periferia”.

Tal concepción de la historia implicaba la existencia de un centro alrededor del cual se reúnen y ordenan los acontecimientos.

La filosofía positivista impuso una concepción de la historia ordenada en torno al año del nacimiento de Cristo, y una concatenación de las vicisitudes de las naciones situadas en la zona «central» del Occidente, que representaba el lugar propio de la civilización. Entonces siguiendo un encadenamiento lógico, para el positivismo es en el centro de Europa donde está la civilización protagonizada por la “raza blanca” y afuera de este centro está la periferia con pueblos primitivos.

Otros movimientos filosóficos que surgieron entre los siglos XIX y XX han criticado radicalmente la idea de historia unitaria y han puesto de manifiesto cabalmente el carácter ideológico de estas representaciones. Así, Walter Benjamin, en un breve escrito del año 1938, sostenía que la historia concebida como un discurso unitario es una representación del pasado construida por los grupos y las clases sociales dominantes.

¿Qué es, en efecto, lo que se transmite del pasado?

No todo lo que ha acontecido, sino solo lo que parece relevante. “Por ejemplo, en la escuela aprendimos muchas fechas de batallas, tratados de paz, incluso revoluciones; pero nunca nos contaron las transformaciones en el modo de alimentarse, en el modo de vivir la sexualidad o cosas por el estilo. Y así, las cosas de las que habla la historia son las vicisitudes de la gente que cuenta, de los nobles, de los soberanos y de la burguesía cuando llega a ser clase poderosa; en cambio, los pobres e incluso los aspectos de la

vida que se consideraban «bajos» no hacen historia...”(Váttimo 1990)⁵.

La artífice y protagonista de estos cambios fue la burguesía que logró consolidar su filosofía, ideología y economía cuando vence militarmente en las denominadas “revoluciones burguesas” al orden anterior. La revolución inglesa y francesa son las más destacadas, pero nos referimos a los procesos revolucionarios en Europa entre 1789 y 1848.

“La gran revolución de 1789-1848 fue el triunfo no de la «industria» como tal, sino de la industria «capitalista»; no de la libertad y la igualdad en general, sino de la «clase media» o sociedad «bourgeoise» y liberal; no de la «economía moderna», sino de las economías y Estados en una región geográfica particular del mundo (parte de Europa y algunas regiones de Norteamérica), cuyo centro fueron los Estados rivales de Gran Bretaña y Francia. La transformación de 1789-1848 está constituida sobre todo por el tras-torno gemelo iniciado en ambos países y propagado en seguida al mundo entero” (Hobsbawm, 1974).

Este nuevo orden configura al territorio en estados nacionales. Es decir, una división arbitraria que une los contenidos *objetivizados* de un “Estado” (territorio, población y gobierno), con los *subjetivizados* denominados “nación” (idioma, costumbres, prácticas sociales, es decir identidad colectiva)

La división del territorio en estados nacionales y la revolución industrial consolidaron el “orden capitalista”, dando paso también a la expansión colonialista. El positivismo fue la *filosofía oficial de este proceso y marca el inicio de la contemporaneidad*. Un ejemplo claro de este proceso son los preceptos de la antropología clásica y su relación con el colonialismo.

Fue ampliamente debatida la relación entre la antropología clásica y el expansionismo colonial. Inglaterra es el mejor ejemplo, primero era la avanzada militar sobre un territorio y la conquista, y posteriormente ese espacio se convertía en terreno propicio para que misioneros y soldados enviaran los primeros reportes que los primeros teóricos empezaban a interpretar.

Es cierto también que en paralelo a estos procesos surge el *romanticismo*, un movimiento que tiene una relación muy fuerte con el *nacionalismo*.

5 Vattimo, Gianni, (1990) La sociedad transparente. por Francisco Xavier González y Ortiz. Barcelona, México, Paidós.

El romanticismo apela al sentimiento, le otorga un “alma” a ese Estado nación, le da una estética. Todos los estudios sobre el romanticismo afirman la fuerte vinculación entre arte y romanticismo, y es en este marco que se da la construcción política entre conformación del Estado Nación y Folklore, tomado como elemento de construcción identitaria, donde sus expresiones artísticas son un elemento fundamental.

En el arte romántico los artistas se convierten en portavoces de una sociedad que aprecia lo local y lo particular, en otras palabras, una defensa de vinculación incondicional con el territorio propio y entrega a la “Patria”.

Se afianzan las ideas nacionalistas dentro de un territorio determinado. El nacionalismo también puede entenderse como ideología que alienta a una reacción en contra de cualquier intervención (militar, política, económica o cultural) extranjera, lo cual se considera como una amenaza hacia la nación y la identidad nacional. Eric Hobsbawm señaló que, en Europa, “el término nacionalismo apareció a finales del siglo XIX para referirse a grupos de ideólogos de derecha, algunos de ellos, en Francia e Italia, gustaban de (...) agitar la bandera nacional contra los extranjeros, los liberales y los socialistas y (...) se mostraban partidarios de la expansión agresiva de su propio estado, rasgo que había de ser característico de esos movimientos. Dichos grupos tomaron fuerza en Europa entre 1875 y 1914 hasta convertirse en movimientos de masas que optaban por la auto-determinación de sus pueblos y el repudio a los extranjeros. Con los años, dichos sentimientos fueron mezclados con el nacionalismo del Estado, originando que las masas concibieran que la causa del Estado, era su misma causa. Para 1914, muchos de los británicos, alemanes y franceses que se enrolaron en la Primera Guerra Mundial ya tenían ese sentimiento”⁶.

Aquí claramente aparece en contexto el primer registro formal del uso del término que corresponde al arqueólogo inglés Williams Thoms, quien escribe el 22 de agosto del año 1846 en la revista literaria Atheneum una nota titulada “Folklore”, donde aparece por primera vez la palabra haciendo alusión al saber tradicional, el saber del pueblo en pleno proceso de cohesión social alrededor de los valores nacionales en Inglaterra de mediados del siglo XIX.

En esos momentos los intelectuales europeos y principalmente los

6
drid

Hobsbawm, Eric J.(1974), Las revoluciones burguesas, Ed. Guadarrama, Ma-

alemanes tomaban contacto con la cultura popular a la cual denominaron “folklore”. Y que cuidaron o mejor dicho “preservaron” de la transformación generada por la modernidad proto capitalista, mediante las recopilaciones y el registro directo de las expresiones artísticas preindustriales lograron la paradoja de, por un lado considerarlas ajenas al orden naciente, pero por otro tomarlas como esenciales en la de la dimensión simbólica e identitaria de los nuevos Estados nación.

Es decir, como un devenir natural de esta articulación política enlazada por el “romanticismo”, ya desde su origen la palabra folklore y sus posteriores desarrollos estuvieron ligados a conceptualizaciones y movimientos nacionalistas.

Y esta es una de las razones más importantes por la cual en la actualidad la palabra “folklore” no es utilizada de buena manera en gran parte de Europa central.

Se utilizan otras palabras para referirse estas expresiones de la cultura popular.

Por dos causas:

a) hace mención a los primeros abordajes de estudio donde el eje pasado vs presente era fundamental y lo definía, por lo tanto, el “folklore” representa expresiones rígidas del pasado lejano, y/o

b) el folklore tiene un tinte de propaganda de las derechas nacionalistas del siglo XX. Los movimientos nacionalistas que se desarrollaron durante fines del siglo XIX y XX, el nazismo o fascismo, por ejemplo, y también las izquierdas nacionalistas utilizaron las expresiones y contenidos folklóricos como elementos centrales de su construcción identitaria de nacionalismo extremo con contenidos de violento racismo, homofobia y expansionismo territorial. Estos contenidos le imprimen una doctrina y fundamentos de su accionar.

Esta subjetivación es la que construye el “ser nacional” y que sirve

7 “La gran tradición se cultiva en las escuelas o en las iglesias; la pequeña se desarrolla y mantiene en las comunidades aldeanas, entre los iletrados... las dos tradiciones son interdependientes. Una y otra se han influido mutuamente y continúan haciéndolo... Las grandes obras han surgido de los elementos incluidos en las narraciones de un gran número de personas, hasta regresar al campesinado modificando e incorporándose a las culturas locales” (págs. 41-42). (Burke, P. 1991. La cultura popular en la Europa moderna. Madrid: Alianza.)

como elemento de selección social, es decir crea un “nosotros” que discrimina un “los otros”, como todo nacionalismo.

Por eso, a veces el “folklore” aparece claramente relacionado a estos movimientos. Lo mismo podemos observar en la identidad corporativa de los ejércitos latinoamericanos y su contenido de representación y salvaguarda de la identidad nacional, que fue el elemento que justificó todos los golpes cívico militares del siglo XX.

Esta relación folklore-nacionalismo fue ampliamente debatida, tanto desde la antropología como desde las perspectivas teóricas del Folklore.

Desde este abordaje la estatidad no puede desvincularse del proceso de construcción de la Nación. Y el concepto de nación nos lleva a elementos propios de la cultura de un territorio determinado.

¿Quién, quiénes, cómo y con qué criterio se determina qué elementos culturales pasarán a ser parte del folklore nacional?, en otras palabras, el “folklore oficial”.

El proceso de la modernidad que estamos caracterizando toma cuerpo en la Argentina en la conformación del Estado-Nación argentino, y se desarrolla en su dimensión ideológico-discursiva en el período que va entre los años 1880 y 1930.

La formación del Estado nación es un aspecto constitutivo del proceso de construcción social Podemos centrarlo en el análisis del pensamiento de actores fundamentales en la conformación de un pensamiento hegemónico, como ser Domingo Faustino Sarmiento y Juan Bautista Alberdi. Estos ideólogos resultan de interés porque se interpreta de sus obras una influencia nacionalista expresados en ideas racistas que eran imperantes a nivel mundial en la época. Ellos las han *adaptado al contexto local* dando lugar a un corpus original que en gran medida se tradujo en políticas de Estado concretas y efectivas entre estos años.⁸

En “Reflexiones sobre la formación del estado y la construcción de la sociedad argentina” Oscar Oszlak aborda un relato teórico sobre el

8 “De un proceso en el cual se van definiendo los diferentes planos y componentes que estructuran la vida social organizada. En conjunto, estos planos conforman un cierto orden cuya especificidad depende de circunstancias históricas complejas”. Oszlak Oscar (1982) “Reflexiones Sobre la Formación del Estado y la Construcción de la Sociedad Argentina” Desarrollo Económico Revista de Ciencias Sociales, Vol. XXI, Buenos Aires, Argentina

proceso de conformación estatal y su entramado nacional, “dentro de este proceso de construcción social, la formación del estado nacional supone a la vez la conformación de la instancia política que articula la dominación en la sociedad, y la materialización de esa instancia en un conjunto interdependiente de instituciones que permiten su ejercicio. La existencia del estado se verificaría entonces a partir del desarrollo de un conjunto de atributos que definen la “estatidad” – la condición de “ser estado”–, es decir, el surgimiento de una instancia de organización del poder y de ejercicio de la dominación política. El estado es, de este modo, relación social y aparato institucional.”⁹

Como mencionaba anteriormente, este proceso se inició en Europa occidental e intenta trasladarse a todo el planeta como requisito de un orden capitalista. Obviamente, la construcción de los estados nacionales, las formas del estado moderno y su relación con los valores naciones son temas muy estudiados por la teoría política.

A fin de imponer un orden y mantenerlo, el estado en formación recurrió a combinaciones variables de “coerción y consenso”, que se desarrollaron a través de cuatro mecanismos o modalidades de penetración social: la penetración represiva, la penetración cooptativa, la penetración material y la penetración ideológica

“La penetración represiva implicaba la aplicación de la violencia física o de la amenaza de coerción, tendiente a lograr el acatamiento a la voluntad de quien la ejercía y a sofocar toda eventual resistencia a su autoridad”. En el caso argentino, “el instrumento clave empleado por el Estado para imponer este modo de control coactivo fue la creación de un ejército nacional unificado y distribuido territorialmente” (Oszlak, 1982). La penetración cooptativa refería a “la captación de apoyos entre los sectores dominantes locales y gobiernos provinciales, a través de la conformación de alianzas y coaliciones basadas en compromisos y prestaciones recíprocas” orientadas a preservar y consolidar el sistema de dominación impuesto en el orden nacional. Por su parte, la penetración material remitía a las “formas de avance del Estado nacional sobre el interior [...]”, mediante

⁹ Oszlak Oscar (1982) “Reflexiones Sobre la Formación del Estado y la Construcción de la Sociedad Argentina” Desarrollo Económico Revista de Ciencias Sociales, Vol. XXI, Buenos Aires, Argentina

la localización en territorio provincial de obras, servicios y regulaciones [...], destinadas a incorporar las actividades productivas desarrolladas en el territorio nacional al circuito dinámico de la economía pampeana”. Por último, la penetración ideológica consistía en crear y difundir valores, conocimientos y símbolos “a fin de reforzar los sentimientos de pertenencia a la comunidad nacional [...], con el objetivo de legitimar el sistema de dominación establecido”.¹⁰

Por lo tanto, los términos de “dominación” y “hegemonía” son conceptos esenciales de Marx y de Gramsci. Fundamentalmente el concepto de hegemonía cultural que fue ampliamente trabajado por las escuelas gramscianas.

Sin estos conceptos es imposible entender el proceso de conformación de un mundo cultural donde se desarrollan las expresiones culturales.

Gramsci nos da una visión dinámica del proceso de conformación de la hegemonía, dice: “La supremacía de un grupo social se manifiesta de dos modos, como dominación y como dirección intelectual y moral. Un grupo social es dominante de los grupos adversarios, que tiende a liquidar o a someter hasta con la fuerza armada, y es dirigente de los grupos afines y aliados. Un grupo social puede, y también debe ser dirigente ya antes de conquistar el poder gubernamental. Es esta una de las condiciones principales para la propia conquista del poder. Después, cuando ejerce el poder y también lo mantiene firmemente en sus manos se convierte en dominante, pero debe continuar siendo también dirigente”. Aquí junto a la noción de hegemonía viene inmersa la de supremacía. La supremacía es dominio y dirección. Puede decirse que es dominio y hegemonía.”¹¹

Para lograr imponer ese consenso, es necesario que los dominados adopten como propios los intereses y valores de la clase dominante. A ese proceso se lo llama hegemonía.

Hasta aquí hemos tratado temas concernientes a la teoría política, antropología o sociología política, pero en este punto entra lo cultural.

Dentro de la corriente epistemológica de los estudios culturales, tomaré la definición de Raymond Williams quien sostiene que la cultura es

10 Oszlak Oscar (2004b [1997]), “La formación del estado argentino. Orden, progreso y organización nacional” Buenos Aires, Ariel.

11 Antonio Gramsci, Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y el Estado moderno, – 1^a ed. – Buenos Aires: Ediciones Nueva visión, 2003

“un sistema significante por medio del cual un orden social se comunica, experimenta e investiga.”¹²

En este marco, podemos ver que las producciones culturales contribuyen a producir y reproducir la explotación económica capitalista.

Desde el mundo de lo cultural es Bonfil Batalla, quién entiende la cultura como “un fenómeno social, la capacidad de decisión que define al control cultural es también una capacidad social, lo que implica que, aunque las decisiones las tomen individuos, el conjunto social dispone, a su vez, de formas de control sobre ellas... el control cultural no solo implica la capacidad social de usar un determinado elemento cultural, sino lo que es más importante aún la capacidad de producirlo y reproducirlo. Por elementos culturales se entienden todos los recursos de una cultura que resulta necesario poner en juego para formular y realizar un propósito social”. (Bonfil Batalla, 1991)

Respecto Raymond Williams revisa las teorías marxistas, sobre todo las gramscianas de la cultura y toma el principio de que ningún sistema de dominación se sostiene sin la cooperación de los dominados: el poder podrá imponerse por la fuerza, pero se perpetúa por consenso, es decir, por la participación de los dominados en la creencia colectiva de que ciertos principios, que son funcionales a los sectores dominantes, son únicos y autoevidentes (Trigueros, 2014). *Y este es uno de los puntos de anclaje del concepto de “Folklore Nacional”.*

Y es efectivamente esa idea central de un “orden social” y “dirección cultural” del cual emanaron ideas, intereses y conceptos. Y con ellos relatos, valores y estéticas *que dieron forma y contenidos* a ciertos abordajes teóricos, académicos, curriculares y artísticos de las expresiones folklóricas nacionales del siglo XX. Expresiones que al ser consideradas partes del “Folklore Nacional” se legitiman. Y ésta legitimación político-social da lugar a establecer que elementos constituyen un hecho folklórico y/o su expresión artística y cuáles no.

Dicho de otra forma, este corpus expresivo, denominado “Folklore Nacional”, nace bajo la “hegemonía cultural” producida por el naciente Estado Nación y efectivamente se convierte en una de las tantas herramientas para el mantenimiento de un orden social establecido.¹³

12 Williams, Raymond, 1997 “Marxismo y literatura”. Barcelona, Editorial Península.

13 Desde este punto de vista Gramsci distingue entre dominación, expresado en directrices políticas que pueden expresarse en formas coercitivas y hegemonía, entendiendo

Volvamos al primer uso del término folklore (1846, Thoms W), ¿cómo fue en Argentina ese proceso político de construcción territorial y generación de un corpus simbólico de identidad nacional?

El lugar que las potencias mundiales asignaron a la Argentina en la segunda mitad del siglo XIX fue el de ser exportadora de granos y carnes y no un país industrial. Por lo tanto, la zona central del país y la Patagonia se volvieron vitales para las clases terratenientes y algunas familias inglesas.

Al vencer militarmente al federalismo de Juan Manuel de Rosas, José Gervasio Artigas y Justo José de Urquiza, se instaura una forma de gobierno “unitaria”, extremadamente centralista, con dependencia política, cultural y económica de Inglaterra que tomó forma al establecerse el conocido proyecto económico del “Modelo Agroexportador”.¹⁴

La oligarquía terrateniente se apropió de la pampa húmeda, la región más fértil de la Argentina de esas décadas, y organizó el ejército argentino , el cual fue instrumento de control social para la aplicación de

da como una expresión de la dominación, pero desde un “complejo entrecruzamiento de fuerzas políticas, sociales y culturales”. Antonio Gramsci, El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce, Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 2003.

14 El “modelo agroexportador” fue la matriz económica que sustentó la creación y conformación de la República Argentina. Este modelo se basa en la exportación de carnes y granos, producidos a partir de la explotación extensiva de la tierra. Requirió primero de conquistar territorio y apropiarlo. Así sucedió en EEUU con la llamada “Conquista del Oeste” y en la Argentina con la mal llamada “Conquista del Desierto”. De este modo se incorporaron millones de hectáreas tomadas a la fuerza como resultado de las campañas de ocupación de los territorios de pueblos y comunidades indígenas.

Posteriormente se cercaron esas tierras, ingresaron capitales externos para inversiones y se incorporó mano de obra inmigrante. En Argentina esas tierras quedaron en muy pocas manos, los grandes terratenientes y latifundistas de producción amplia pero moderada, asistemática, cuya riqueza se sostén sobre una mano de obra campesina depauperada. Este modelo modernizó el país, pero generó una amplia desigualdad. Es decir, a principios del siglo XX, la Argentina era la séptima potencia del mundo, pero las riquezas estaban en muy pocas manos, con altos índices de pobreza, analfabetismo, falta de derechos laborales, acceso a la salud, educación y desigualdad social.

Este modelo entró en confrontación con el “modelo industrial”. Así se explica la puja entre el modelo industrial y el modelo agro exportador, entre la inclusión y la exclusión que vive la Argentina y lo que dio origen a los diferentes Golpes de Estado que se realizaron en la Argentina durante el siglo XX para instaurar el modelo agroexportador en detrimento del modelo industrial. Ver “Estado y alianzas en la Argentina, 1956-1976”, de Guillermo O’Donnell publicado por la revista Desarrollo Económico a comienzos de 1977 y, ese mismo año, por el Centro Brasileño de Análisis y Pensamiento (CEBRAP) donde O’Donnell reconstruye el ciclo político pendular vivido por Argentina desde la caída del primer peronismo en 1955 hasta el golpe de Estado de 1976.

un modelo económico y apropiación territorial acorde a sus intereses de clase. La apropiación de tierras, el alambrado y la persecución eliminan al gaucho del paisaje argentino.¹⁵

El proceso se produce y termina de consolidarse con la mal llamada “Campaña del Desierto” que extermina a las culturas nativas de la Patagonia. Me refiero a mal llamada porque decir “desierto” es negar la existencia de vida humana, animal y vegetal en un territorio determinado.

A diferencia de EEUU, por ejemplo, esta apropiación no implicó una oferta abierta de tierras a bajo costo para los nuevos colonos. Estos territorios pampeanos y patagónicos apropiados se distribuyeron en enormes extensiones entre los llamados “héroes de la conquista”, los grandes financieros y los especuladores, conformando una estructura de propiedad de la tierra marcadamente latifundista.



“La vuelta del malón” óleo de Ángel Della Valle

(Argentina, Buenos Aires, 1852) Museo Nacional de Bellas Artes (Buenos Aires)¹⁶

15 Ley Riccheri- La Ley N.º 4031 fue aprobada por la cámara de Senadores el 11 de diciembre de 1901. El ministro de Guerra, teniente general Pablo Riccheri, presentó el proyecto según el cual se reclutaba a los varones argentinos de veinte años en las Fuerzas Armadas para cumplir servicio durante dos años. El objetivo del proyecto era difundir la idea de ciudadanía y de igualdad ante la ley y alfabetizar e integrar a los hijos de inmigrantes, además de aumentar el patriotismo en varones provenientes de diversas clases sociales y rincones del país.

16 Sitio web del Museo Nacional de Bellas Artes: <https://www.bellasartes.gob.ar/coleccion/obra/6297/>

Extracto del comentario sobre “La vuelta del malón” de Laura Malosetti Costa:

“La vuelta del malón fue celebrada como la ‘primera obra de arte genuinamente nacional’ desde el momento de su primera exhibición en la vidriera de un negocio de la calle Florida (la ferretería y pinturería de Nocetti y Repetto) en 1892 (...) pintado con el expreso propósito de enviarlo a la exposición universal con que se celebraría en Chicago el cuarto centenario de la llegada de Colón a América (...) La vuelta del malón fue, entonces, la primera imagen que impactó al público de Buenos Aires referida a una cuestión de fuerte valor emotivo e inequívoco significado político e ideológico (...) el cuadro aparece como una síntesis de los tópicos que circularon como justificación de la “campaña del desierto” de Julio A. Roca en 1879, produciendo una inversión simbólica de los términos de la conquista y el despojo. El cuadro aparece no solo como una glorificación de la figura de Roca sino que, en relación con la celebración de 1492, plantea implícitamente la campaña de exterminio como culminación de la conquista de América.

La escena se desarrolla en un amanecer en el que una tormenta comienza a despejarse. El malón aparece equiparado a las fuerzas de la naturaleza desencadenadas (otro tópico de la literatura de frontera) (...) Los jinetes llevan cálices, incensarios y otros elementos de culto que indican que han saqueado una iglesia. Los indios aparecen, así, imbuidos de una connotación impía y demoníaca. El cielo ocupa más de la mitad de la composición, dividida por una línea de horizonte apenas interrumpida por las cabezas de los guerreros y sus lanzas... “

Estas tierras conquistadas debían ocuparse con “mano de obra”, y es cuando las élites gobernantes piensan en convocar inmigración europea.

En este proceso es fundamental el pensamiento de Sarmiento que propone la contraposición entre “Civilización” y “Barbarie” entendiendo que el ingreso al país de inmigración europea iba a terminar con las tradiciones hispánicas y criollas, a las que achacaba las dificultades en la consolidación de la nación como Estado moderno.

Tanto Alberdi como Sarmiento concebían que la inmigración aportaría no solo mano de obra, sino también cultura de “civilización y progreso”. Basta recordar la frase de Alberdi: “en América, gobernar es poblar y poblar es facilitar la inmigración”. Por otro lado, en cuanto al destino de los criollos e indígenas asesinados y desplazados, Sarmiento llegó

a sostener que para lo único que servían era para el abono de las tierras, no así para Alberdi que sostenía que la posibilidad de “civilizarlos”, es decir que renunciaran a su identidad para adoptar los nuevos principios nacionales.

Otro punto importante, es algo que se repetirá tristemente a lo largo de la historia de nuestro país, y es que en este período comienza a haber apropiaciones ilegales de niños y mujeres por parte del ejército para ser distribuidos como mano de obra de las oligarquías terratenientes. “Los niños y en menor medida mujeres indígenas eran solicitados con antelación a las autoridades militares” (Escolar Diego Saldi Leticia, 2018).

“Durante la denominada Campaña o Conquista del Desierto, se produjo la ocupación militar por parte del Estado argentino de los territorios indígenas del área pampeana y patagónica entre fines de la década de 1870 y mediados de la de 1880, donde miles de prisioneros indígenas fueron confinados en reservas, barracones, campos de concentración y presidios, y luego distribuidos en obras, ingenios, estancias o familias.” (Escolar, Saldi, 2018)¹⁷

El ejército se constituye como el garante de estas apropiaciones y herramienta de control social.

La subjetivización de esta relación entre *oligarquía terrateniente* y *ejército* es la constitución de un *ideal de “patria”* conformado por contenidos y estéticas de la pampa húmeda.

En la transmisión de este ideal cumple un rol fundamental la escuela. Al sancionarse la ley 1420 que estableció la escuela primaria pública, gratuita y laica, se garantizó un mecanismo de socialización que permitirá inculcar en el “crisol de razas” en el que se estaba convirtiendo la Argentina, los valores y el discurso dominante en la élite oligárquica para constituir ese ideal de patria, es decir, la “identidad nacional”. Se unifica el discurso y se construye un imaginario común para las nuevas generaciones descendientes de inmigrantes. Esto no deja de lado la importancia que tuvo y tienen las escuelas públicas en el acceso a la educación de la población.

El ideal patrio de la Argentina es conceptualmente el de ser un país “blanco” y “europeo” en contraposición con lo “americano” que es visto como obstáculo al progreso.

Sin embargo, existe un problema que tendrá que ver con la percepción de los que consideramos fenómenos folklóricos, y es que esta “eu-

ropeización” implicó la construcción de una Nación en base a ficciones orientadoras que negaban su pasado, en lugar de construirlo a partir de él. Este proceso toma forma con el ordenamiento jurídico a partir de la sanción de la Constitución Nacional de 1858, la conformación del Estado-Nación y la instauración del modelo “agro exportador” bajo el lema “*Orden y Progreso*”, el cuál fue el lema de la oligarquía terrateniente desde finales del siglo XIX.

“La incomprendión de lo nuestro preexistente como hecho cultural o, mejor dicho, entenderlo como hecho anticultural, llevó al inevitable: todo hecho propio, por serlo, era bárbaro, y todo hecho ajeno, importado, por serlo, era civilizado. Civilizar, pues, consistió en desnacionalizar”, (Jauretche, 1973)¹⁸

Sin embargo, este ideal de “Patria” requiere de simbolismo propios, es un requerimiento para caracterizarse y ser reconocido en el orden mundial, Además de la necesidad natural de identificación que todo grupo humano requiere por naturaleza, por lo tanto, se crean simbolismo a partir de un abstracto que represente esa “unidad” nacional.

Un ejemplo concreto de estas expresiones en Argentina es “el gaucho” que se convirtió en la construcción de un tipo humano abstracto, ya que fue exterminado. El “gaucho” fue un elemento central en la constitución de la “nación”, y más frente a la ola inmigratoria entre 1850 y 1930, cuando el país fue despoblado de las culturas originarias.

“A la par que el gaucho desaparece como actor social, al compás de los cambios, de su mundo circundante, renace como símbolo. El nacionalismo, hace de él un ideal de vida y de conducta, ensalzando sus virtudes hasta elevarlo a la categoría de modelo, y la élite gobernante al promover sus valores justifica su continuidad en el control político”. (Blache, 1992)¹⁹

Los datos poblacionales marcan claramente el incremento de inmigrantes a partir de estas políticas. En el Censo Nacional de 1869 se registró un total de 1.800.000 habitantes, de los cuales 200.000 eran inmigrantes. Ya en el Censo de 1895 sobre una población de 4.000.000 de personas, un 25% eran inmigrantes y en 1914 el total de personas era de 8.000.00 de los

genas capturados en la campaña del desierto: Mendoza, 1878-1889 » Appropriation of the indigenous children captured during the Desert Campaign: Mendoza, 1878-1889. Open Edition Journal

18 Jauretche, A, (1973), “Manual de zonceras argentinas”, Buenos Aires: A. Peña Lillo Editor.

19 Blache, M. (1992), “Folklore y nacionalismo en la Argentina. Su vinculación de origen y su desvinculación actual”. RUNA, Archivo Para Las Ciencias Del Hombre,

cuales un 30% eran inmigrantes. Durante ese período aproximadamente un 65% de la población total del país residía en la región pampeana, centro y parte de la Mesopotamia, lo que aumentaba la proporción de inmigrantes en relación a la población argentina.

De pronto surge el temor a diversidad que plantea el inmigrante y estos sectores ven la necesidad de unificar y articular una identidad nacionalista contemporánea.

Estas construcciones “se plasman en formas simbólicas producidas y aceptadas socialmente —como relatos, mitos, canciones, etc— y ofrecen repertorios, de los cuales los individuos se sirven para construir y presentar una identidad relativamente “constante”, que a su vez garantiza un orden social”. (Figueroa, Silvana K, 2011)

Entonces “la patria” naciente se representa con un campo verde pampeano, el gaucho y las vacas. Ahora bien, el tipo humano argentino es un gaucho blanco, viril, católico que tiene expresiones artísticas heteronormativas.

Estos valores y estéticas van a volcarse a las escuelas, clubes, centros tradicionalistas²⁰ e institutos de arte quienes van a ser la garantía de institucionalización, socialización y reproducción a futuro.

Desde este corpus regional se va a proyectar este valor de patria o “argentinidad” al resto del país.

Las instituciones que se convierten en el alma de estos valores son la Sociedad Rural Argentina, el Ejército y la Iglesia.

Oligarquía terrateniente – ejército nacional – gaucho – pericón nacional

Este es el paisaje que puede verse desde 1878 en cada julio en la Ciudad de Buenos Aires en la “Exposición de Ganadería, Agricultura e Industria Internacional” donde es una clara expresión y performance si se quiere de esta construcción y expresión de poder.

20(1), 69-89.

20 “Estas asociaciones, tratando de repetir las actividades propias de la vida gauchesca, remiten a un pasado histórico que representa solo una versión de ese pasado que se pretende ratificar y reconstruir en el presente.” (BASSA D, 2013) “Patrimonio, identidad y tradición: el caso de las Asociaciones Tradicionalistas”.

Estos sectores se van a apropiar para sí mismos y sus intereses de clase de todos los valores simbólicos de lo que ellos denominan como “patria”.

Se apropian de la idea de república, la historia argentina, el himno nacional y la bandera. Aún hoy puede verse en sus manifestaciones como utilizan estos atributos como propios.

En el caso de nuestro país durante más de un siglo hemos guiado nuestros estudios, nuestras prácticas sociales, educativas y artísticas bajo los preceptos de un concepto de folklore extremadamente rígido.

Es por esto que,

El folklore nacional tiene poco y nada que ver con las expresiones folklóricas

En este punto es de suma importancia redefinir, o mejor dicho, describir qué constituye un fenómeno folklórico en la actualidad e indagar en esa amplitud de campo que lo hace un fenómeno orgánico, es decir dinámico y vivo. Si esta afirmación es correcta cambia diametralmente las formas de concebir el fenómeno folklórico, a diferencia de los conceptos cristalizados que requería el paradigma y modelo de orden social anterior.

FOLKLORE CLÁSICO

Epistemologías de las ciencias sociales y estudios de folklore.

El folklore forma parte de las ciencias sociales, y como en ninguna otra disciplina dentro de estas ciencias desde siempre se debatió, en un círculo muy pequeño e institucionalizado, ¿qué es el folklore?

Esto se debe a que no se saldó la tensión entre dos posicionamientos ideológicos opuestos que se enfrentan en torno a esta definición.

a) Un segmento mayoritario y hegemónico que consciente o inconscientemente está posicionado en un espectro ideológico de derecha que se apoya en un concepto de folklore rígido, de matriz histórica conservadora y que expresa manifestaciones culturales como ser música, danza, atuendos, comidas, etc. que se recopilaron en un periodo de tiempo que va de 1880 a 1950 aproximadamente, posteriormente “cristalizadas” acadé-

micamente y catalogadas como “Folklore Nacional”. Este un movimiento hegemónico. A su vez, estoy describiendo cómo se “creó” el denominado “Folklore Argentino”, desde ¿qué? espectro ideológico y ¿cuál? fue o es el proyecto político que lo sustenta ligado a la construcción del Estado Nación.

Al ser hegemónico se institucionalizó y se desparramó en los ámbitos escolares, académicos y culturales, por lo tanto, el hecho de que sea ubicado en un espectro ideológico conservador y hegemónico implica que no todos los seguidores/as, transmisores y creadores/as sean conscientes de este posicionamiento ideológico.

b) Un segmento minoritario, poco visibilizado que se posiciona en valores ideológicos progresistas los cuáles se apoyan en un concepto de folklore con sentido amplio y orgánico. Al ser orgánicos, estos fenómenos tienen vida, nacen nuevos fenómenos, otros se transforman y otros desaparecen. Este Folklore incluye lo urbano, lo diverso, lo invisibilizado a cuyas expresiones artístico o sociales denominan “cultura popular”, “arte popular” o “folklore”.

Toda ciencia nace y se desarrolla en contextos que la determinan y tiene posicionamientos ideológicos específicos que establecen “qué se ve”, “qué no se ve” y cuáles son sus métodos de producción de conocimiento.

2 - EPISTEMOLOGÍAS DEL FOLKLORE

Haciendo un recorrido desde el nacimiento de las ciencias sociales en la contemporaneidad, en relación a los abordajes de *estudios de la cultura* podemos distinguir cinco movimientos epistemológicos que influyen y en algunos casos determinan los abordajes teóricos de los estudios sociales y el Folklore.

Quiero destacar que estas epistemologías no son solo estructuras epistémicas que dan forma a los estudios de folklore, sino que también determinan concepciones, valores y estéticas de las distintas expresiones artísticas no solo del folklore, sino en general, porque como toda filosofía hegemónica o contra hegemónica nos determina en infinidad de aspectos.

Estos son:

- a) Positivismo
- b) Estudios Culturales
- c) Poscolonialismo
- d) Decolonialismo
- e) Estudios de género

Los puntos centrales de estas epistemologías que atraviesan al Folklore pueden describirse de la siguiente forma.

Positivismo

El positivismo es la epistemología fundante de las ciencias sociales, ya hemos desarrollado a lo largo de este artículo cómo es su ideología y relación con el orden dominante de la modernidad.

Fue hegemónico hasta hace unas décadas y vigente actualmente en algunas instituciones educativas. Al ser hegemónico sus preceptos y conceptos se consideran naturales, “lo normal”, el conocimiento “verdadero” que todavía se enseña en algunas aulas.

A lo descrito anteriormente podemos agregar que el positivismo es objetivista y plantea que debe haber una relación distante y no interactiva

del investigador/a con el objeto de estudio. Una creencia refutable en la actualidad.

En oposición a las escuelas marxistas hay una creencia en la evolución, por lo tanto, la sociedad existe como realidad impermeable a la comprensión de aquellos que evolucionan. Se excluyen automáticamente los valores y se niega cualquier posibilidad de interpretación por considerarla subjetiva como así también otros factores que pueden sesgar y falsear los resultados.

“El positivismo presenta tres características que le son propias: «una ideología de la inmediación», es decir, una creencia en la posibilidad de un contacto directo «con lo real, sin que ninguna interpretación sea hecha, [en segundo lugar] la existencia de una ideología de la universalidad neutra»; esto quiere decir una creencia en una ciencia objetiva y neutra, que, cuando se practica correctamente, sería universal e independiente de todo punto de vista. Y finalmente «una ideología de la verdad, reflejo del mundo real, tal como es». Desde este punto de vista, el positivismo ve la verdad como un enfoque donde lo real existe y se le descubre. Bajo esta concepción todos los fenómenos de investigación serían mensurables y clasificables. Lo anterior deja comprender que el medio ambiente puede ser manipulable. El positivismo tiene varios puntos comunes con el racionalismo que lo precedió, por ejemplo, la objetividad; de esta forma se intenta comprender los fenómenos, las instituciones y los comportamientos para medir las regularidades y explicar la lógica que les caracteriza” (Labra, 2013)²¹

Hecho positivo – objetividad – evolución

Por ejemplo, la idea de progreso o evolución como un hecho positivo en sí mismo o la definición vacía de cultura definida como un conjunto de bienes materiales y espirituales de un grupo social transmitido de generación en generación a fin de orientar las prácticas individuales y colectivas son definiciones de esta epistemología que niegan la relación de dominación inherente a estas expresiones que Marx y las diferentes corrientes influidas por su filosofía han denunciado en estos procesos.

Estudios culturales

La escuela de los “estudios culturales” nace en Gran Bretaña a

²¹ Labra Oscar (2013) “Positivismo y Constructivismo: Un análisis para la investi-

fines de los años 50 (S XX), donde centralmente analizan las prácticas culturales y sus relaciones con el poder. El eje de trabajo es comprender la cultura en toda su complejidad indagando el contexto político y social, es decir el espacio donde se manifiesta la cultura.

Por ejemplo, ¿de qué manera el entorno social, la edad, el género o la identidad étnica afectan la relación que mantienen las personas con la cultura? o ¿los estilos de vida de los jóvenes constituyen unas formas de resistencia? son muestras de los interrogantes de esta escuela que ha renovado el debate tanto académico como social sobre las relaciones entre la cultura y la sociedad.

Rechaza la frontera entre las diferentes disciplinas académicas y focaliza su mirada en el entramado de los medios de comunicación y las vivencias de las clases populares, una mirada rupturista ya que hasta ese momento solo era reservada a la cultura de los sectores sociales altos.

En 1957 Richard Hoggart publica *The Uses of Literacy: Aspects of Working-Class Life with Special References to Publications and Entertainments*. Que fue considerada obra fundadora de los Estudios Culturales. El libro trata sobre la influencia de la cultura difundida en la clase obrera a través de los medios de comunicación modernos.

Remarcamos a Stuart Hall y Raymond Williams como dos grandes referentes de esta escuela.

Volvamos al concepto de cultura de Williams. Para él, a diferencia de los conceptos hegemónicos modernos, la cultura no se reduce al reservorio de lo más excelsa de la “civilización”, ni es exclusivamente el ámbito del arte y las cosas “refinadas”, tal como mencionamos anteriormente, “se trata de un sistema significante por medio del cual un orden social se comunica, experimenta e investiga”.²²

Entonces la jerarquía entre lo “normal y anormal”, “lo bello y lo feo”, “alto” y lo “bajo”, lo “culto” y lo “popular” se explica por el devenir histórico de determinadas luchas de clase y de sensibilidad estética. Podríamos decir que algunos puntos de estos conceptos aparecen en los trabajos de Pierre Bourdieu.

La idea de resistencia al *orden cultural impuesto* es consustancial a la multiplicidad de los objetos de investigación que han caracterizado los dominios explorados desde esta perspectiva. No es imposible abstraer la

gación social” RUMBOS TS, año VII, N° 7.

22 Williams, Raymond, 1997 “Marxismo y literatura”. Barcelona, Editorial Península.

cultura de las relaciones de poder y de las estrategias de cambio social.

Siguiendo con esta línea de análisis, otro punto importante y es que se permite ver la dimensión social de la emotividad: si la cultura es un sistema a través del cual se experimenta un orden social, esa experiencia, esa vivencia, no es enteramente racional.

“Para describir este fenómeno, Willams acuñó el concepto de estructura de sentimiento, que es el grupo de relaciones internas específicas, entrelazadas y en tensión que dan forma a la vivencia y al sentimiento concreto e individual de los valores y significados culturales. Es, en otras palabras, el punto de cruce entre **pensamiento y sentimiento**: cómo sentimos (emotividad) lo que pensamos y cómo pensamos (racionalidad) lo que sentimos. Está en constante tensión porque es un proceso dinámico.” (Gudaitis, 2021)²³

En síntesis la cultura es pensada desde una problemática del poder, (Urteaga Eguzki, 2009) y a partir de ello podemos distinguir cuatro ejes que caracterizan esta perspectiva:

a) Se trabaja con la conceptualización marxista de ideología. Es el pensar los contenidos ideológicos de una cultura, ¿cuáles y cómo son los discursos y símbolos que propician la toma de conciencia de los grupos populares sobre su identidad y cuáles son los que participan en el registro alienante de la aceptación de las ideas dominantes?

b) La ideología conduce al concepto de “hegemonía”, que ya hemos definido anteriormente, pero podemos agregar que fue formulada por el teórico marxista italiano Antonio Gramsci en la década del 30 (S XX). “las ideas dominantes son las ideas de la clase dominante” que se plasman en ideas y creencias. La hegemonía es fundamentalmente una construcción del poder para el asentimiento de los dominados a los valores del orden social y la producción de una voluntad general consensual.

c) Se conceptualiza el término “resistencia” cuestionando la idea de que el poder cultural tiene una especificidad que pueden ejercer las clases populares. Por el contrario, las clases populares generan obstáculos para enfrentarse a la dominación. Es claramente un conflicto social.

23 Gudaitis Bárbara “Los Estudios Culturales” material de trabajo de la Diplomatura en “La metodología de investigación en humanidades” Bs As Facultad de Filosofía y Letras (UBA) y Sholem Bs As, 2021

Poscolonialismo

El poscolonialismo surge como una respuesta y resistencia fundamentalmente de países colonizados por Inglaterra y Francia. La expansión colonial llevó los preceptos imperialistas a muchos países y culturas imponiendo un discurso omnipresente, y por lo tanto, naturalizando una relación entre **cultura e imperialismo** que se constituyen recíprocamente.

El porcolonialismo surgió en las universidades norteamericanas referenciada en intelectuales indios, palestinos y también argelinos, obviamente provenientes de países colonizados como mencionamos anteriormente.

Uno de sus principales referentes es Edward Said, quién de hecho construye el término **poscolonial** para analizar los fenómenos descritos.

En 1978 publica “*Orientalismo*”, donde analiza las “formas” en que escritores, científicos, artistas, periodistas y políticos occidentales representan (y han representado) a Oriente. Trabaja temáticas referidas a la emancipación de la *otredad*, el papel liberador de la subalternidad, la hibridación de las culturas.

“Si la cultura europea se imagina a sí misma como pura y elevada es a través del encuentro con otras culturas, a las que define como salvajes y atrasadas. Sin embargo, la autopercepción eurocéntrica, que se funda en la relación imperial, se ve perturbada por esa misma relación, porque el mero contacto con *el Otro* la modifica. Así, los estudios poscoloniales sostienen que a partir del imperialismo occidental (europeo y estadounidense), todas las culturas manifiestan un **carácter híbrido**. Esta dialéctica está en la base de la condición poscolonial”²⁴.

Frantz Fanon, Edward Said, Albert Memmi y Homi K. Bhabha son algunos de los referentes de esta escuela.

Si a la escuela de los “Estudios Culturales” le preocupaba la hegemonía y resistencia, a la escuela poscolonial le preocupa el problema de la *legitimidad*. Está claro que detrás de cada invasión, guerra y apropiación hay un fin de explotación económica que siempre se esconde y en su lugar se argumenta tal acción con fines nobles como la civilización, la libertad, etc. Afin de esto existe una suerte de “*imperativo categórico*” de la dominación (GUDAITIS, 2021) que sostiene la obligación de “llevar la civilización” a los pueblos “primitivos”. “La pesada carga del hombre blanco.”

24 Gudaitis Bárbara “Poscolonialismo” material de trabajo de la Diplomatura en “La metodología de investigación en humanidades” Bs As Facultad de Filosofía y Letras (UBA) y Sholem Bs As, 2021

Dicho imperativo de dominación se sustenta sobre tres supuestos, a) es que hay un “ellos” que no es igual al “nosotros”, y que los “otros” llevan la marca indeleble de la inferioridad. Esta inferioridad se sustenta en que son diferentes: son inferiores porque no son como “nosotros”, y la prueba de que no son como “nosotros” es que son inferiores. Este argumento espiralado define la identidad en oposición a una **alteridad**. Sobre esta premisa se asienta la b) que es la idea de que existe una “**mismidad**”, un yo o un nosotros que es idéntico a sí mismo de manera constante a través del tiempo.

Y c) que sostiene que el imperialismo entiende el devenir de la historia de la humanidad desde la **teleología**; en otras palabras concibe que el devenir de los acontecimientos se da como “progreso” y “desarrollo” lo que fundamenta la idea de “civilización” como mencionamos anteriormente cuando describimos el positivismo como filosofía oficial de los sectores dominantes en la modernidad.

“La cultura colonizada recibe presiones constantes para asimilarse a la cultura dominante, que exige muestras de adhesión a sus valores una y otra vez. Cualquiera sea la respuesta de los dominados, ambas partes se ven arrojadas a una “**contaminación**” sin remedio con la otra cultura”.²⁵

El poscolonialismo se trasladó a gran parte de América analizando sus expresiones culturales. Se ha desarrollado en la literatura, la sociología, las humanidades, y en la actualidad en los estudios de la cultura visual y en la teoría crítica de la imagen.

Decolonialismo

Sería un error fatal leer en una línea histórica los distintos abordajes teóricos del folklore como si fuese una mera “evolución” histórica del pensamiento o un “aggiornamiento” a los contextos sociales.

No es así. Tanto la Escuela de Estudios Culturales, como el Poscolonialismo y por supuesto el Decolonialismo se contraponen a las bases positivistas clásicas que dieron forma a la teoría del Folklore.

Se contraponen no solo desde el ideario conceptual, sino esencialmente desde su raíz misma que es tanto su concepción del mundo como el proyecto político que esconde detrás de esa concepción.

Para el caso del Decolonialismo es más claro aún, parte de otro paradigma y esa contraposición al positivismo y funcionalismo clásico como

al proyecto político detrás se convierte en militancia.

Los politólogos tomamos la caída del Muro de Berlín como un punto de quiebre, un cambio paradigmático. Giovanni Sartori menciona, “En 1789 se prendió la mecha de la Revolución francesa. Por una extraña coincidencia, en 1989 vuelve a prenderse otra que cierra esta vez el ciclo revolucionario iniciado en París dos siglos antes.”²⁶

200 años de antropocentrismo, y es en este punto donde los principios de la Ilustración y los preceptos del positivismo que proponen pensar la historia como progreso indefinido, objetivizar el conocimiento y utilizarlo como dominación de los cuerpos y del mundo natural, empiezan a cuestionarse.

Lejos de los días pasados

pueblo mío
cuando
lejos de los días pasados
renazca una cabeza bien puesta sobre
tus hombros
reanuda
la palabra

despide a los traidores
y a los amos
recobrarás el pan y la tierra bendita
tierra restituida

cuando
cuando dejes de ser un juguete sombrío
en el carnaval de los otros
o en los campos ajenos
el espantapájaros desecharado

mañana
cuando mañana pueblo mío

26 Sartori Ciovanni (1993) “La Democracia Después del Comunismo”, Alianza Editorial, Madrid – Buenos Aires

la derrota del mercenario
termine en fiesta

la vergüenza de occidente se quedará
en el corazón de la caña

pueblo despierta del mal sueño
pueblo de abismo remotos
pueblo de pesadillas dominantes
pueblo noctámbulo amante del trueno furioso
mañana estarás muy alto muy dulce muy crecido

y a la marejada tormentosa de las tierras
sucederá el arado saludable con otra tempestad

poema de **Aimé Césaire**

<https://circulodepoesia.com/2010/02/cinco-poemas-de-aime-cesaire/>

Nace un nuevo pensamiento que allá por los comienzos del siglo XXI se llamó ingenuamente “posmodernismo”, cuya característica central es el **multiculturalismo**. El cual propone abandonar la relación entre Estado y nación, es decir una sola una etnia para abrirla a la concepción plurinacional, ducho de otro modo pluriétnica del estado nación.

Con el multiculturalismo nace el reconocimiento a la “diversidad”. Entonces la homogeneidad étnica y la idea de un “Folklore Nacional” que se buscó en los procesos de conformación de los estados nacionales poco a poco está siendo desplazada a través de dispositivos sociales como son los activismos que demandan políticas de identidad. Estos activismos sociales han logrado la sanción o, al menos, la instalación de debates sociales de muchos derechos identitarios básicos que históricamente fueron negados. Este proceso se está dando en gran parte del mundo.

En algún punto es un cuestionamiento a la hegemonía de las culturas dominantes. Las desestabiliza, y frente a esta desestabilización y crecimiento de consensos contrahegemónicos, los factores de poder central ofrecen ciertas concesiones a nivel solo simbólico. Por ejemplo, el cambio de denominación de “Día de la raza” sin modificar o poner en debate los esquemas de explotación y ocupación territorial, como así lo expresan el

resurgimiento de conflictos territoriales con los pueblos originarios por la economía extractivista, como por ejemplo el litio, agua, plantaciones de soja, extracción de petróleo y todo tipo de recursos naturales apropiados.

De alguna manera los poderes hegemónicos terminan apropiándose de algunas demandas identitarias para mercantilizarlas. Es decir, se transforma una identidad étnica, sexual o de clase en una mercancía. Y como toda mercancía, se promueve y publicita para su consumo agudizando las diferencias entre consumidores y consumidos. Un ejemplo es la idea de “Turismo cultural” o “Turismo Exótico”. Se promociona para turismo a diferentes etnias desde el marketing promoviendo visitar lugares exóticos con etnias exóticas en las cuales se implantan lujosos hoteles que no hacen otra cosa que agudizar la segregación social.

Según la antropóloga Rita Segato (2007), “... el idioma de la política ha sufrido una transformación: abandonó la crítica del *sistema* de explotación y dominación económica para concentrarse en definiciones prefabricadas de la ‘diversidad’ y reclamar desde allí la inclusión a un mundo cuyas premisas y valores permanecen intactos. Esta transformación ocurrió como correlato del llamado ‘neoliberalismo’ (la desregulación total de la explotación capitalista), y su función primordial es obturar la (re) emergencia de proyectos políticos que opongan alternativas de fondo y modos de estructurar la convivencia humana por fuera de esa lógica de explotación.”²⁷

No podemos evitar observar que gran parte de estos procesos y apropiaciones son aceptados, y en algunos casos acompañados, por las clases que terminan siendo sometidas en estas acciones. Esta es la consecuencia clara de una hegemonía cultural.

El Decolonialismo vio este conflicto hace ya más de tres décadas en algunos casos.

“Colonialidad del poder” es un concepto desarrollado por Aníbal Quijano para describir una de las lógicas con la cual se desarrolla el patrón de poder hegemónico mundial y cuyo origen es colonial. Este patrón tiene historicidad, por lo tanto, perdura en el tiempo.

Ya no es el proceso de modernidad que describí anteriormente, el cual hace alusión a la conformación del sistema capitalista, sino que el colonialismo, o mejor dicho la “colonialidad” hace referencia a un proceso

27 Gudaitis Bárbara “Los Estudios De(s)Coloniales” material de trabajo de la Diplomatura en “La metodología de investigación en humanidades” Bs As Facultad de Filosofía y Letras (UBA) y Sholem Bs As, 2021

mundial por el cual los imperios modernos oprimen a los pueblos colonizados, su síntesis es ser capitalista y eurocéntrico.

“Como patrón global de poder, la colonialidad se sostiene sobre dos ejes. Por un lado, la producción de nuevas identidades geoculturales: ‘indios’, ‘negros’, ‘blancos’, y demás; y en otro sentido, América, Europa, Occidente, Oriente. Por el otro, el control del trabajo a través de las relaciones de producción. **Así, la idea de raza y el complejo ideológico del racismo impregnan todos los ámbitos de existencia social y constituyen la forma más profunda y eficaz de dominación social, material e intersubjetiva.**”²⁸

Aníbal Quijano (2000) y Walter Mignolo (2003) analizan y describen exhaustivamente esta dominación colonial eurocentrista, que es tanto económica como cultural y aún vigente. Quijano describe y explica la “división racial del trabajo”

“Las nuevas identidades históricas producidas sobre la base de la idea de raza, fueron asociadas a la naturaleza de los roles y lugares en la nueva estructura global de control del trabajo. Así, ambos elementos, raza y división del trabajo, quedaron estructuralmente asociados y reforzándose mutuamente, a pesar de que ninguno de los dos era necesariamente dependiente el uno del otro para existir o para cambiar. De ese modo se impuso una sistemática división racial del trabajo”. (Quijano 2000)

Y Mignolo (2003) trabaja sobre el concepto de “diferencia colonial”. Claro está que la hegemonía cultural de los colonizadores termina naturalizando la existencia de una diferencia entre los grupos étnicos. Hay grupos superiores que “clasifican” y grupos inferiores que, desde patrones eurocéntricos, son clasificados según sus “faltas o excesos” y/o se les asigna un rol determinado en la división racial del trabajo. Por ejemplo, en algunas economías el trabajo para obreros de la construcción corresponde a determinados grupos étnicos, lo mismo que el servicio doméstico.

El punto importante es que efectivamente existe un paralelismo entre las corrientes Poscoloniales y las Decoloniales. Lo que interesa a este debate es que el Decolonialismo se planta en las problemáticas específicas de Latinoamérica y el Poscolonialismo denuncia específicamente las relaciones de dominación que el imperio británico estableció con sus excolonias asiáticas y africanas. Esta es una diferencia central ya que el Decolonialismo entiende que Latinoamérica y el Caribe tienen sus proble-

máticas específicos y en algún punto no es claro considerarnos verdaderamente como Occidente.

Por lo tanto, si consideramos que la “Colonialidad del Poder” es un dispositivo de opresión construido desde una hegemonía cultural entonces, muchos y muchas intelectuales y gestores/as culturales latinoamericanos proponen, frente a esto, el paradigma de la “Decolonialidad o Descolonización”.

Por todo lo expuesto está claro que el Decolonialismo no solo es una epistemología que analiza los procesos de hegemonía cultural y económica en Latinoamérica. También es una propuesta de acción: “decolonizar”.

Entonces cuando un pensamiento epistémico y un análisis teórico implican una “praxis” inevitablemente se convierte en militancia.



“América Invertida” dibujo a pluma y tinta creado en 1943 por el artista uruguayo Joaquín Torres García. Se encuentra en el Museo Juan Manuel Blanes de Montevideo.

Decolonizar implica una deconstrucción de las formas de concepción del mundo político, social y cultural, la propuesta es una desoccidentalización entendida en los términos clásicos eurocentrista, sus exponentes académicos como son Quijano, Mignolo, Kusch como así también las expresiones políticas y artísticas decoloniales

como por ejemplo Eduardo Galeano, Aimé Cesaire, José Fernández Retamar, Franz Fanon entre otros y otras. El decolonialismo “re-genera modos de conocer, de relacionarse y de existir arraigados en una historia local, capaces de retomar las tramas históricas que el colonialismo constantemente intenta cortar. La decolonialidad se refiere a los procesos mediante los cuales quienes no aceptan ser dominados y controlados por Europa y los Estados Unidos trabajan para desprenderse de la colonialidad y para construir organizaciones sociales (locales y globales) que queden fuera del control de la matriz colonial.”²⁹

Rodolfo Kusch es una figura fundamental para los estudios de Folklore. Concebir y analizar las prácticas sociales desde el concepto de “Geocultura” otorga una dimensión ineludible.

La “Geocultura” puede entenderse como una unidad irreductible entre:

- a) Geografía: espacio, hábitat, un lugar
- b) Pensamiento: idea, reflexión propia del suelo que se habita

De este modo se genera un circuito simbólico, visto como un sistema triádico es el momento de “síntesis” de lo geográfico con lo cultural donde se genera un lenguaje que se articula en la palabra. Todo lugar, todo espacio geográfico está siempre habitado por el pensamiento de un grupo y éste está condicionado por el lugar en el que habita. Es una relación dialéctica donde geografía y cultura se sintetizan en una unidad geocultural.

“Cultura no es solo el acervo espiritual que el grupo brinda a cada uno y que es aportado por la tradición, sino además el baluarte simbólico en el cual uno se refugia para defender la significación de su existencia. Cultura implica una defensa existencial frente a lo nuevo, porque si careciera uno de ella no tendría elementos para hacer frente a una novedad incomprensible” (Kusch Rodolfo, 1976).³⁰

Para Kusch la cultura americana está definida por una tensión entre las prácticas sociales (básicamente de las clases medias) de las grandes ciudades cosmopolitas versus las prácticas sociales de las pequeñas ciu-

29 Gudaitis Bárbara “Los Estudios De(s)Coloniales” material de trabajo de la Diplomatura en “La metodología de investigación en humanidades” Bs As Facultad de Filosofía y Letras (UBA) y Sholem Bs As, 2021

30 Kusch, R. (1976). Geocultura del hombre americano. Buenos Aires, Argentina: García Cambeiro.

dades o pueblos cuyo sentido de resentimiento los lleva a un folklorismo extremo. (Scherbosky Federica, 2015)³¹, entonces la “geocultura” pasa a ser un lugar constitutivo de identidad donde sentir la seguridad de lo propio y conceder sentido a lo que nos rodea. El “estar” es anterior al “ser”, aunque lo implica en el hecho de “estar siendo”.

En este punto quiero recordar al Prof. Walter Barrios (1963 – 1923), docente del Departamento de Folklore de la Universidad Nacional de las Artes Argentina quién con motivo de celebrarse el centenario del nacimiento de Rodolfo Kusch organizó un homenaje en la universidad. Esta fue su presentación:

Rodolfo Kusch.
Homenaje por el día de su nacimiento.
Junio de 2022, Departamento de Folklore
Universidad Nacional de las Artes

Sobre el suelo los tolares
Sobre los tolares el cielo,
Yo sobre mi caballo,
Y sobre yo mi sombrero.
(copla popular)

“La historia dice que Gunter Rodolfo Kusch nace el 25 de junio de 1922, en la ciudad de Buenos Aires. Filósofo, docente e investigador incansable dedicado a la realidad americana. Cuestionador de los paradigmas eurocéntricos.

Hasta aquí el homenaje formal de una universidad pública como nuestra UNA, que con algo más de dos décadas y en especial de nuestro joven Departamento de Folklore recuerda a una figura destacada de nuestra cultura argentina y americana.

Hasta aquí cumplimos con lo protocolar, pero como somos un espacio dedicado al estudio, análisis y reflexión de los fenómenos de nuestras culturas tradicionales y populares el homenaje virará en otro sentido.

Este escrito no pretende ser una efeméride formal para recordar a un intelectual de vasta trayectoria y prolífica bibliografía, sino que en el día de su nacimiento pretende ser una carta de saludos por su cumpleaños de todos aquellos que desde

31 Scherbosky, Federica (2015) “Geocultura: un aporte de Rodolfo Kusch para pensar la cultura desde una perspectiva intercultural” Conicet – UNCuyo, Argentina

jóvenes o a cualquier edad nos cruzamos con su obra.

Cuando se decide la lectura de la obra de este egresado de la carrera de Filosofía y Letras de la UBA, allá en los años 40 del siglo pasado, marcados por la hegemonía de la filosofía occidental, con orígenes en la tradición griega, la lectura de su primer libro “La Seducción de la Barbarie”, ya el nombre del libro es atractivo, como así también su planteo de contraponer dos tipos de racionalidades como la americana fundada en el ESTAR, el hecho de habitar la tierra, el espacio, sentirse unido a la tierra y no dueño. Estar en la tierra es estar situado, y lo que eso conlleva, estar con sus dioses y sus rituales que lo contienen y lo cuidan, y se cuidan mutuamente.

Por otro lado, la tradición de occidente y su desarrollo del SER con todo el corpus del pensamiento eurocéntrico erigido como único y universal.

Estas primeras herramientas conceptuales nos ofrecieron una mirada alternativa a la mirada hegemónica de la academia en general y de los estudios de nuestro espacio en particular. Abordar el resto de sus obras como ser “América Profunda”, “El pensamiento indígena y popular en América”, “La negación en el pensamiento popular”, y en el imprescindible “Geocultura del Hombre Americano”, nos permitió cambiar el eje de la mirada, pasar de ser un observador externo, sumergirnos en otros mundos desconocidos para nosotros (que por lejanía intelectual) nos resultaban misteriosos, inentendibles, hasta ponernos incómodos hasta enojarnos por sentirnos interpelados por las afirmaciones de sus investigaciones. Su propuesta conceptual y a la vez de compromiso político de un intelectual que pretende entender su entorno, constituye un modo de asumir la realidad de nuestros pueblos americanos, y a la vez es un gran desafío de abandonar la comodidad del escritorio de alguna institución universitaria, para tomar la decisión de “vivir lo americano”, renunciar al “miedo a vivir lo americano”, ese miedo a lo desconocido, que está por fuera de las teorías academicistas, que no dan cuenta de las realidades otras, sino es contada por sus propios protagonistas. Es así que el Gringo Kusch se larga al camino para descubrir nuestra América Profunda de primera mano, sin intermediarios citadinos.

Afirma que la decisión de “estar” en América, será pues estar ligados al suelo, sentirse “arraigado” a él, “pensar situado”, como modo de estar siendo en su mundo. El concepto de Geocultura crea el sentido de pertenencia a un lugar (tanto territorial, como pensamiento) con los individuos que lo habitan, y se relacionan con las distintas relaciones fundantes (relaciones con lo sagrado, con otras comunidades, con su hábitat y consigo mismo), al decir de su compañero el querido Ricardo Santillán Güemes.

Fruto de esta simple reflexión, es que nos animamos a utilizar su concepto de “geocultura” para nuestros abordajes teórico práctico en nuestros trabajos relacionados a la cultura popular tradicional o simplemente Folklore (con c o con k), otro día lo discutimos.

Nos despedimos maestro, celebre su cumple con toda la paisanada que lo cobijó en sus viajes y que lo tuvo de vecino en la bella Maimara y hasta lo salvo de una sucia traición, con sus compañeros de sueños, luchas por la independencia política y cultural de nuestra América Mestiza.

Se lo quiere y se lo extraña compañero, usted es esa “gente necesaria” como dice nuestro poeta Hamlet Lima Quintana”³²

Abrazo.

*Prof. Walter Barrios
(1963 -2023)*

Estudios de Género

Es evidente, a esta altura de este escrito, que la matriz ideológica en la cual nacen las ciencias sociales y a su vez, interpretan los fenómenos sociales son básicamente el positivismo y el orden capitalista industrial que lo sustenta.

Este orden estableció no solo una división del trabajo sino también una división sexual que fue naturalizada producto de esa hegemonía cultural que describí anteriormente.

Hay consenso acerca de que existen cuatro olas feministas a lo largo de la historia moderna de occidente.

La primera ola nace con el movimiento de la Ilustración y la Revolución Francesa donde intelectuales mujeres promueven ideas sobre la naturaleza de la mujer, cuestionando la jerarquía de los sexos y la falta de coherencia en el lema masón que se popularizó en dicha revolución de “Libertad, Igualdad y Fraternidad”. Si bien es claro que a primera vista aparecen como ideales nobles, libertad de los individuos frente al poder tirano de las monarquías absolutas de ese momento, igualdad de condiciones ante la ley y fraternidad, la cual se entiende como el instrumento para lograr un equilibrio institucional entre las otras dos, ya que libradas a su suerte pue-

32 https://folklore.una.edu.ar/noticias/rodolfo-kusch_29620

den cancelarse mutuamente, la incoherencia denunciada por las mujeres de esta ola feminista es que precisamente estos principios empoderaron la lucha de clases pero obviaron totalmente la desigualdad social existente entre varones y mujeres. Exponentes como Olympe de Gouges, Poullain de Barre y quizás una de las referentes más importantes es Mary Wollstonecraft quién escribe el famoso texto *Vindicación de los derechos de la mujer* en 1792, donde cuestiona fuertemente las definiciones de Rousseau acerca de la inferioridad natural de las mujeres, argumento por el cual las relegaba a una ciudadanía de segunda. Woolstonecraft objeta el “biologismo” porque obviamente establece barreras de desigualdad que no se pueden superar. Este cuestionamiento lo hace explicando que la diferencia entre “varones” y “mujeres” es consecuencia de la asimetría en su educación, y no por cuestiones biológicas como producto de una inferioridad inherente al género femenino.

Este planteo es uno de los procedimientos fundantes del **feminismo** porque presenta las bases de esta desigualdad, es decir, o existen diferencias biológicas sino una opresión masculina que es responsable de dichas diferencias. Es decir, un orden construido por la masculinidad que otorga privilegios y posiciones de poder a las **masculinidades hegemónicas** a partir de la opresión de las demás expresiones de género como ser femeninas, no binarias, trans, homosexuales, masculinidades disidentes.

Es un momento de consolidación hegemónica capitalista donde la masculinidad monopoliza cualquier concepción del “ser” y esto es tan así que la palabra y la figura de “hombre” pasó a ser sinónimo de humano, y en algunos casos es aún vigente. Pensemos en el caso de Argentina donde todavía se sigue enseñando en las clases de historia o materias afines en las escuelas que la denominada “Ley Saenz Peña” de 1912 promulgó el voto de carácter “universal, secreto y obligatorio” donde por universal se entendía a toda la población sin distinción de clase social, y sin embargo las mujeres recién votaron por primera vez en 1951 a través de la ley 13.010 sancionada en 1947.

Así puede entenderse el concepto de “patriarcado”, el cual puede definirse como la “política sexual ejercida por el colectivo de los ‘varones’ sobre el de las ‘mujeres’” (VARCÁRCEL, 1991).

Aquí es donde comienza a configurarse la expresión primaria de esa jerarquización que es la división sexual del trabajo que asigna roles muy específicamente. A los varones en la producción de riquezas a través

del “trabajo productivo” y a las mujeres en la regeneración de la fuerza de trabajo, es decir el “trabajo reproductivo”.

Es importante destacar que estas distinciones no son solo en la esfera de la producción, sino que se desparraman a las esfera social y cultural. Ya que cualquier manifestación artística por ejemplo está sometida a estas distinciones paradigmáticas. Basta con ver diferentes obras clásicas y actuales de cualquier tipo de disciplina artística para observar el rol repetitivo que se les asigna a las mujeres.

Se asigna a las mujeres una inclinación natural a la amabilidad y la delicadeza, por lo tanto, como si fuese un orden natural, recaen sobre ellas las tareas de regeneración y cuidado en la nutrición, gestación, cuidado de niños/as, enfermos/as y ancianos/as, limpieza, vestimenta, etc. Esa supuesta inclinación natural es causa de la justificación de una remuneración menor al de los hombres en el mercado laboral.

Hay acuerdo en sostener que el “patriarcado” no existió siempre y que en algún punto las formas que toma en la actualidad son producto de la división sexual del trabajo en el sistema capitalista

La *segunda ola* se desarrolla entre mediados del siglo XIX y mediados del siglo XX donde comienza un proceso de lucha y obtención de derechos que hace que se constituyan colectivos femeninos y tengan acceso a las universidades, la potestad de sus hijos e hijas, y el derecho al voto.

Ya más contemporáneo a nuestras generaciones la *tercera ola* se desarrolla en los años 60. Década caracterizada por fuertes convulsiones sociales y momentos de intensas rupturas culturales desarrolladas en protestas estudiantiles, el “Mayo Francés” y posteriormente el hipismo a principios de los 70. Esta ola feminista trae a debate y acción la expansión de libertades civiles como ser el control de la natalidad. El control de la natalidad significa la opción de decidir sobre la maternidad e impulsó en ese contexto el abandono de las tareas domésticas, el derecho al divorcio civil y generó la posibilidad de planificar e ingresar al mercado laboral en diferentes puestos de trabajo.

Gran parte de los y las analistas sociales coinciden en afirmar que los movimientos feministas de esta segunda década de principios de siglo XXI son claramente los movimientos sociopolíticos más transformadores de esta época. Estamos acudiendo a la *cuarta ola feminista*. Esta ola está caracterizada por un aumento de la conciencia social acerca de las problemáticas de género y un fuerte activismo que pone énfasis en debatir sobre

la necesidad de legislación del aborto voluntario en los países que aún no existe dicha ley y en abolir la violencia de género, que incluye maltrato físico y/o psicológico y feminicidios.

En lo que hace a este trabajo, en relación a los abordajes teóricos y expresivos del Folklore, me interesa remarcar dos factores muy importantes del feminismo:

- a) La consigna política “lo personal es político”, y
- b) El concepto de “interseccionalidad”

a) Lo personal es político

Como mencionara anteriormente, la división del trabajo implicó también una “división sexual del trabajo” que fue establecida bajo un orden político a través de una hegemonía patriarcal donde el “falo” ocupa un lugar central y se define por oposición a lo femenino y se lo cubre de atributos y significados como, por ejemplo, “racionalidad” vs “emocionalidad”, y así podríamos seguir mencionando opuestos donde lo masculino siempre toma un signo positivo, mientras que lo femenino se asocia con la pura negatividad o conflictividad como “fuerza” vs “debilidad”.

A su vez se impone la idea de que estas diferencias son biológicas y se las naturaliza.

“El concepto que ordena estas jerarquías binarias es el **logos**, es decir, la racionalidad intelectual y el cálculo instrumental (lo que *sirve para algo*) como medios que permiten medir, cuantificar, anticipar y controlar los fenómenos del mundo (social o natural). El filósofo Jaques Derrida (1967) denomina **falogocentrismo** (falo + logos) a la producción social de significados que sustentan la dominación masculina. En el ejemplo que Beauvoir denuncia, el ‘varón’ *se relaciona* con el mundo objetivo a través del logos (el razonamiento, la palabra, en suma: la cultura), mientras que la ‘mujer’ *forma parte* del mundo objetivo, de la naturaleza. Y al igual que ésta, es posible y deseable dominar a la ‘mujer’ para hacerla producir, es decir, explotarla. Por ese motivo, Simone de Beauvoir afirma que ‘mujer’ no se nace, se llega a serlo: porque el concepto de ‘mujer’ no se refiere a una anatomía, sino a la traducción violenta de esa anatomía en inferioridad y opresión.”³³

Al ser ésta una directriz política que busca un orden social y por lo tanto instrumentos de control, una característica central del falogocentrismo fue la asignación de géneros a la división moderna entre el “espacio público” y el “espacio privado”.

La palabra “Política” viene de “polis”, es decir del espacio público y abierto. Precisamente “política” es toda actividad que busca modificar el quehacer o el devenir de una comunidad, por lo tanto, el ámbito público es el espacio sociopolítico por naturaleza y lugar que el falogocentrismo delimitó para ser utilizado exclusivamente por la masculinidad, y expulsando de este ámbito a las mujeres para atribuirles el lugar exclusivo de la vida doméstica es decir el “espacio privado”.

Esta situación genera consecuencias gravísimas, ya que les queda a las mujeres la esfera doméstica como espacio de uso legítimo y, por lo tanto, rol “aceptable” en la sociedad. Es claramente una de las características centrales de la configuración del “sujeto social burgués” de la edad contemporánea. Entonces la mujer aceptada socialmente es la que queda aislada en las tareas domésticas la cuál es valorada por la masculinidad que además extrae beneficios complementarios de otros grupos de mujeres entre las que se encuentran las consideradas indecentes, las pobres y las colonizadas. Este aislamiento de las mujeres les priva la posibilidad y capacidad de participar en procesos colectivos que las afectan y, por lo tanto, de apropiarse un lenguaje simbólico que les permita compartir e interpretar experiencias personales de sometimiento para así transformarlas en expresiones colectivas.

Con esto se interpreta el lema moderno de las feministas radicales “lo personal es político”, frase en realidad que fue popularizada por Carol Hanisch en 1969 a través de su trabajo llamado “Lo personal es político”. Si bien es cierto que ella rechaza ser la autora de la frase, lo cierto es que el lema “Lo personal es político” está asociado indiscutiblemente a Kate Millet y su obra “Política Sexual”, ([1970] 1995) donde derriba la diferencia entre lo público y lo privado ubicando las relaciones interpersonales y lo afectivo en el campo político.

Millet define al patriarcado como “política sexual”. Es decir un conjunto de decisiones donde política es para Millet es “el conjunto de estrategias destinadas a mantener un sistema” o “el conjunto de relacio-

en “La metodología de investigación en humanidades” Bs As Facultad de Filosofía y Letras (UBA) y Sholem Bs As, 2021

nes y compromisos estructurados de acuerdo con el poder, en virtud de los cuales un grupo de personas queda bajo el control de otro grupo”.³⁴

Por lo tanto, no existe un “mundo natural”, un mundo objetivo de división de géneros, al contrario, existe una división profundamente ideológica impuesta desde la mirada patriarcal. Es desde aquí que el feminismo instaura una ruptura epistemológica, porque denuncia la falsa objetividad del modo en que se conoce y se experimenta el mundo. Es el nacimiento de epistemología disidente, que redefine la relación entre los individuos y el mundo a partir de una mirada contrahegemónica.

Algunos ejes que pueden mencionarse son: a) reinterpretar positivamente las *tradiciones históricamente silenciadas* o degradadas, como ser el tejido y el bordado como formas de comunicación y expresión socialmente relevantes), b) reclamar el derecho a la auto representación, c) visibilizar la participación de “mujeres” y disidencias en la vida pública y en la historia de sus comunidades y d) señalar y denunciar las representaciones falogocéntricas en el lenguaje y la cultura.

b) El concepto de “*transeccionalidad*”

La interseccionalidad hace alusión a la necesidad de tomar conciencia que la opresión patriarcal atraviesa o cruzan a distintos grupos humanos, concretamente introduce la noción de etnia en la perspectiva de género.

Esto se entiende porque la estructura de poder dominante es tan fuerte que desafiar un solo aspecto del poder estructural como es el de patriarcado capitalista con supremacía blanca es totalmente ineficaz.

“¿Acaso no soy una mujer?” (Jabardo, 2012)³⁵ planteaba la ex esclava abolicionista Sojourner Truth (1798 – 1883). Este cuestionamiento surge porque toda la tradición del feminismo de la primera ola se caracterizó por mujeres de herencia europea que luchaban por salir del lugar de ser “simples mujeres” como planteaba el patriarcado, y por otro lado por la lucha por obtener una ciudadanía plena con derecho al voto. Ahora bien, tenemos que entender que en esta etapa las feministas blancas cuan-

34 Millet, Kate ([1970] 1995) Política sexual. Madrid: Cátedra (Traducción de Ana María Bravo García; revisada por Carmen Martínez Gimeno)

35 Jabardo, Marcela (2012) Feminismos negros. Una antología, Madrid: Traficantes de Sueños, 99-134 (Traducción de Marta García de Lucio)

do hablaban de mujeres lo hacían pensando en otras mujeres blancas, por lo tanto, las “mujeres negras” nunca eran consideradas dentro del universo femenino.

El concepto toma forma con la feminista negra Charlotte Hawkins Brown (1883 – 1961) quien relato que en 1935 cuando viajaba en tren al Congreso Nacional de Mujeres Negras sufrió una doble discriminación: por un lado, racista y por otro machista. En la descripción ella comenta que cuando viajaba en el tren un grupo de hombres blancos la sacaron a la fuerza del vagón y la arrastraron hacia el vagón establecido solo para negros.

La discriminación racista en el tren la llevó a preguntarse ¿qué es lo que les pasaba a las mujeres blancas que se encontraban en el vagón? Ya que ninguna protestó ante los otros hombres blancos. Ahí remarcó que a las mujeres blancas de la época no les parecía importante la doble problemática que sufrían las mujeres negras, por ser negras y por ser mujeres.

Es entonces que surge la necesidad de concebir esa interseccionalidad como una problemática feminista, ya que “las propias mujeres blancas situaban a las mujeres negras en una condición de invisibilidad (sus logros eran minusvalorados por las mujeres blancas), de subordinación (las acciones de las mujeres blancas eran más importantes que las de las mujeres negras) y dominación (las mujeres blancas tenían más autoridad que las mujeres negras). Así se presentó un nuevo modelo de análisis de la problemática de la mujer, modelo de análisis que tiene en cuenta lo que es interseccionalidad.”³⁶

Esta problemática no había sido percibida por la primera ola en las ideas del feminismo liberal ni en la segunda del feminismo radical.



<https://www.educandoenigualdad.com/2020/02/20/interseccionalidad-definicion-historia-y-guia/>

Es un punto donde se unen dos tendencias biólogistas, la de raza y la de género. En el sistema esclavista logró legitimarse la dominación y explotación de los cuerpos colonizados a partir de la idea de raza, donde se impregna al ser humano “blanco” con un atributo de superioridad.

La idea de sostener que es biológica la diferencia de raza genera una dominación a perpetuidad, porque la raza no se puede cambiar, no se puede trascender. Entonces se justifica la dominación por el simple hecho de que es la biología la que determina qué lugar ocupará alguien en una relación de explotación, si es explotador o explotado, raza “blanca”, raza “negra”. La misma lógica funciona con el concepto de “género”

El paradigma antropocentrista de la modernidad estableció que cuando se habla del ser humano en sentido genérico se habla del “varón blanco”, el “Hombre” y su alteridad que funciona de parámetro identitario es el de mujer blanca.

La pregunta es: ¿Qué sucede con las otras identidades?

Y la respuesta es: son degradadas y en algunos casos, además invisibilizadas.

Por ejemplo, la idea de “negro” o “negritud” designa un parámetro de “color” que nos deja inevitablemente entre dos estereotipos complementarios: lo “blanco” que es superior, bello y civilizado, por un lado, y lo “no-blanco” que es lo incivilizado, violento, feo, salvaje, violento y primitivo. Inclusive la masculinidad “negra” es considerada una masculinidad precaria, primitiva.

Este es el cruce entre género y raza. Es antropocentrismo puro donde el “Hombre Blanco” es su centro simbólico y es neutral, civilizado y estético y, a partir de ese centro una gradación de corporalidades diversas que son negadas y que se ubican en un lugar de periferia o marginalidad.

El sistema y su diseño no ofrece ningún lugar para las mujeres negras ni otros tipos de diversidades. No se nombran y por lo tanto no se las reconoce.

Kimberlé Crenshaw (1989) designó con el término interseccionalidad estos cruces que expresan modos de opresión³⁷.

La interseccionalidad de Crenshaw rompe la idea de pensar la raza a expensas del género o viceversa, que es lo que llama “paradigmas de

37 Crenshaw, Kimberle (1989) “Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics,” University of Chicago Legal Forum, N° 1. Disponible en: <http://chicagounl.edu>

identidad moncausales”. Y propone un “paradigma multicausal” que permite visibilizar y explicar las experiencias de las personas afectadas por la interacción de dos o más sistemas de opresión, como pueden ser clase social, geolocalización, colonización, opresión religiosa o cualquier otro tipo de sometimiento.

La interseccionalidad genera la aceptación de la diversidad, y es desde ahí donde se desarrolla el proceso de subjetivación, precisamente en esa interacción.

Por supuesto que hay una puja de poder, ya que la *heteronorma* es un sistema de poder. Esa puja se ha dado en varios campos. Uno de ellos en la distinción entre sexo y género. Mientras que históricamente se ha asociado el “sexo” a una distinción natural (objetiva) y el género a un proceso cultural, Judith Butler ([1993] 2012)³⁸ menciona que no existe sexo natural, no existe sexo biológico ni una construcción cultural de género. El sexo es consecuencia de una relación de poder que se comporta de modo “normativo”, y es precisamente esa norma la que califica los cuerpos en el “campo cultural”, como bien podría decir Bourdieu.

Ahí es donde se genera una hegemonía que naturaliza el binomio heterosexual, y por lo tanto la relación de poder desigual que se genera en ese binomio. Lo que además determina, en términos culturales y políticos, qué personas tienen una existencia que se reconoce.

Esta hegemonía se reproduce a través de las menciones y asignaciones que se hacen a un cuerpo, desde cómo se denomina a la persona al nacer, por ejemplo, “es un varón” o “mujer”, los colores que se les asignan, los roles en la familia, en la escuela, los juguetes con los que debe jugar cada unos/a, etc. Es en este punto donde Judith Butler menciona que el “sexo” es performativo y donde esa asignación está basada por una instancia anterior.

Esta norma heterosexual genera un sometimiento general donde legitima la identificación sexual binaria y repudia de manera fóbica otras identidades dando lugar a una dinámica antinómica entre ambas. Es por esto que la tesis de Judith Butler³⁹ es no fomentar políticas de identidad que generan igualdad de derecho, ya que en este se hace bajo el lenguaje heteronormativo, sino buscar una desidentificación en pos de una demo-

bound.uchicago.edu/uclf/vol1989/iss1/

38 Butler, Judith. (2002) [1993] “Cap. 4: El género en llamas” en Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”. BsAs: Paidós Hall

39 Idem anterior.

cracia radical que no reconozca la norma heterosexual binaria, organizando una existencia no binaria.

La identificación con la heteronorma configura un formato de cuerpo y una estética determinada y nomina lo que está fuera de esa norma como freak, bizarro o anormal. Por ejemplo, el “monstruo” es una forma de denominar aquello que representa la figura que transgrede la forma humana. Entonces romper una hegemonía, es necesariamente entrar en lo desconocido para reconfigurar una nueva forma de existencia y darle un nuevo sentido.

Yo, monstruo mío
de Susy Shock

Yo pobre mortal,
equidistante de todo
yo D.N.I: 20.598.061
yo primer hijo de la madre que después fui
yo vieja alumna
de esta escuela de los suplicios

Amazona de mi deseo
Yo, perra en celo de mi sueño rojo

Yo reivindico mi derecho a ser un monstruo

ni varón ni mujer
ni XXY ni H2O
yo monstruo de mi deseo
carne de cada una de mis pinceladas
lienzo azul de mi cuerpo
pintora de mi andar
no quiero más títulos que cargar
no quiero más cargos ni casilleros a donde encajar
ni el nombre justo que me reserve ninguna Ciencia

Yo mariposa ajena a la modernidad
a la posmodernidad

a la normalidad

Oblicua

Bizca

Silvestre

Artesanal

Poeta de la barbarie

con el humus de mi cantar

con el arco iris de mi cantar

con mi aleteo:

Reivindico mi derecho a ser un monstruo
y que otros sean lo Normal

El Vaticano normal

El Credo en dios y la virgísima Normal

los pastores y los rebaños de lo Normal

el Honorable Congreso de las leyes de lo Normal
el viejo Larrouse de lo Normal

Yo solo llevo las prendas de mis cerillas
el rostro de mi mirar

el tacto de lo escuchado y el gesto avispa del besar
y tendré una tetona obscena de la luna más perra en mi cintura
y el pene erecto de las guarritas alondras
y 7 lunares
77 lunares

qué digo: 777 lunares de mi endiablada señal de Crear

mi bella monstruosidad

mi ejercicio de inventora

de ramera de las torcadas

mi ser yo entre tanto parecido
entre tanto domesticado

entre tanto metido “de los pelos” en algo

otro nuevo título que cargar

baño de ¿Damas? o ¿Caballeros?

o nuevos rincones para inventar

Yo: trans... pirada
mojada nauseabunda germen de la aurora encantada
la que no pide más permiso
y está rabiosa de luces mayas
luces épicas
luces parias
Menstruales Marlenes Sacayanas bizarras
sin Biblias
sin tablas
sin geografías
sin nada
solo mi derecho vital a ser un monstruo
o como me llame
o como me salga
como me puedan el deseo y las fuckin ganas

mi derecho a explorarme
a reinventarme
hacer de mi mutar mi noble ejercicio
a veranearme otoñarme invernarme:
las hormonas
las ideas
las cachas
y todo el alma... amén
Amen

“Yo, monstruo mío” es un poema de la artista y escritora travesti argentina Susy Shock publicado en “Poemario Trans Pirado”⁴⁰.

3 - ESTUDIOS SOCIALES DE FOLKLORE

Sin duda estas epistemologías atraviesan los estudios, las miradas y las prácticas dentro del Folklore.

En el contexto del análisis que estoy desarrollando me parece importante diferenciar dos planos del Folklore:

a) Folklore en su desarrollo de estudios y académico, que puede incluir la transferencia de conocimiento lo que se denominó “Folklore aplicado”, y

b) Folklore como corpus de expresiones, contenidos y estéticas que se aplican como elementos identitarios desde la construcción de los Estado nación.

a) En el primer plano, en tanto ciencia, los orígenes de los estudios de Folklore y su desarrollo disciplinar posterior estuvieron configurados por dos ejes: 1) el “Positivismo”, que le dio forma y status de disciplina científica, y 2) las “Acciones Imperialistas y Políticas Coloniales” que le dieron un posicionamiento ideológico y delineó formas valorativas de aproximación y categorización de los fenómenos relevados o recopilados, tal como mencionara anteriormente. Este período histórico podemos enmarcarlo entre principios del siglo XIX y pasado mediados del siglo XX. Cuando ya a mediados del siglo XX empieza a ser cuestionado el positivismo, por un lado, y las acciones imperialistas por el otro, el Folklore entra en crisis, pierde su rumbo epistemológico.

Entonces se abren las preguntas acerca de ¿qué es el fenómeno folk?, ¿desde dónde abordarlo? Y ¿cuál es el marco disciplinar de esta ciencia?

En Argentina, es en el ámbito de las carreras de Ciencias Antropológicas de la Universidad de Buenos Aires donde se desarrolló está problemática.

Desde la creación de la Licenciatura en Folklore en la UBA, en

1954 bajo el gobierno de Juan Domingo Perón, hasta 1973, año en que se cierra la licenciatura a través de la modificación del plan de estudios de la carrera de Antropología.

Precisamente la creación de la Licenciatura en Folklore en ese momento responde a un contexto de reivindicación de los valores nacionales y populares por parte del Estado (Martín, 2020)⁴¹. Es Augusto Raúl Cortazar quien luego de desempeñarse como jefe del Departamento de Folklore del Museo Etnográfico de la Facultad de Filosofía y Letras y como profesor en la Cátedra de Literatura Argentina, tuvo la iniciativa de crear esta licenciatura que se había incorporado a la carrera de Ciencias Antropológicas en 1958 como especialización, junto con Etnología y Arqueología. Augusto Raúl Cortazar (1910-1974), Susana Chertudi, De Nardi (1925-1977) y Marta Blache (1933-2016) son exponentes de este ámbito.

Tres grandes objetivos guiaron la conformación de la carrera:

- 1 - Constituir y difundir un pensamiento argentino y/o latinoamericano,
- 2 - Promover la investigación y gestión cultural en sus programas e institutos, y
- 3 - Constituir el Folklore como área profesional de investigación a la par que como ciencia aplicada.

Por supuesto, estas preocupaciones responden a un contexto determinado. Naturalmente en los ámbitos académicos se establecen hegemomías y por momentos movimientos contra hegemónicos con debates ideológicos en torno a las ciencias, sus posturas y su aplicación.

Los años 50 y gran parte de los 60 fueron de hegemonía funcionalista. El funcionalismo actúa como un movimiento conservador, sobre todo el estructural funcionalismo que concibe que existen roles sociales, pero no necesariamente proponen cambios sociales para esos roles, donde además existen relaciones de sometimiento. En general los cambios o modificaciones sociales que se proponen están relacionados con ayudas y mejoras “asistencialistas” desde una relación entre una sociedad “civilizatoria” occidental capitalista que asiste a un grupo primitivo.

“En la segunda mitad de los ’60 comenzó a aludirse a la ‘antropología mi-

41 Martín Alicia, (2020) (comp.) “Cultura y patrimonio nacional. Los estudios de Folklore en la Universidad de Buenos Aires”. Buenos Aires: Eudeba.

litante’ como sinónimo de antropología de campo y/o antropología comprometida con el destino de los sujetos de estudio. Pero en todos los casos se vislumbraba una antropología referida al estudio de las poblaciones argentinas contemporáneas, excediendo el estrecho marco impuesto por la etnología de los ‘pueblos etnográficos’ y el folklore de las ‘comunidades folk’. En estos planteos confluían a menudo los alineamientos ideológicos que acompañaban la creciente polarización política argentina con una mayoría popular proscripta, el peronismo, y con los efectos de los movimientos de liberación nacional y de las revoluciones socialistas. (Bartolomé, 2007, p.15). ”⁴²

Esto produjo cambios metodológicos en la ciencia del Folklore, donde se cuestiona la acción meramente clasificatoria y archivística de ese momento y también se lo acusa de su falta de compromiso con los sectores sociales populares a los cuales se los tomaba solo como “objeto de estudio”.

Este cuestionamiento entiende que los criterios de clasificación y análisis de los fenómenos folklóricos están histórica y socialmente influenciados por los contextos sociales y las directrices epistemológicas vigentes.

Este fue un conflicto central a fines de los convulsionados 60 y principios de los 70, en donde se da una puja ideológica radicalizada alrededor de dos posicionamientos muy marcados, un *funcionalismo* que se plantea un desarrollo científico descriptivo y un rol social de aplicación científica a través de servicio y ayuda a los/as necesitados *versus* una *antropología* que se define como “militante” y que plantea un compromiso social que lleve a un cambio en las estructuras de dominación.

Augusto R Cortazar es cuestionado políticamente de la Facultad, algunos escritos mencionan “juicio político” o “incompatibilidad política” que lo lleva a renunciar a todos sus cargos en la Universidad de Buenos Aires. Al ser desplazado de la universidad el plan de estudios de la carrera se modifica y se elimina la Licenciatura en Folklore. De esta manera la antropología se constituye como una disciplina comprometida socialmente y alejada ideológicamente del Folklore.

42 Infantino, J. y Morel, H. (2020) El surgimiento del Folklore Aplicado. Entre la disciplina académica, la profesionalización y la gestión pública. En A. Martín (comp.) Cultura y patrimonio nacional (pp. 85-116). Los estudios de Folklore en la Universidad de Buenos Aires. Buenos Aires: Eudeba. »

El nuevo decano de la Facultad de Antropología de ese momento, Hugo Ratier, menciona sus recuerdos al asumir como Director de la Carrera de Antropología, donde tuvo que tratar como primera cuestión el desplazamiento de Cortázar:

“Asumí el 26 de noviembre del ‘73 (me acuerdo porque ese día nació mi hija). Me tocó la tarea de calmar un poco las aguas. Creo que la idea era normalizar y orientar, de algún modo, la carrera. Una de las primeras cosas que hice fue escribirle a Augusto Raúl Cortázar, que había sido mi profesor y que posteriormente había sido escrachado por las marchas estudiantiles... cosa que, según dicen, lo llevó a una enfermedad y después a la muerte. Le escribí porque él nunca había sido un enemigo de las causas populares; al contrario, era una persona que nos había tratado muy bien, que nos conseguía oportunidades para hacer trabajo de campo, que siguió manteniendo relaciones con nosotros aun cuando nos fuimos de la universidad. Así que, en mi opinión, haberlo atacado había sido realmente demasiado. (Ratier, en: Neufeld, et. Al., 2015, p. 135)”⁴³

Esto llevó a un *aislamiento de los estudios de Folklore dentro de las ciencias sociales*, y en algunos casos a un encasillamiento en términos de qué se considera o no “objeto de estudio” de esta disciplina.

Sin duda, y más allá de los cuestionamientos políticos – epistemológicos Cortázar fue una pieza esencial y fundamental del Folklore argentino y latinoamericano del siglo XX, dando sistematicidad, análisis y teoría a esta disciplina.

b) El segundo plano que considero, es el del folklore como corpus de expresiones, contenidos y estéticas que se aplican como elementos identitarios en la construcción de los Estados Nacionales. Ya desarrollé previamente en este escrito, como estos contenidos se definen y recopilan muy discutiblemente bajo el concepto selectivo de “tradición”, y se imponen.

Susan Reed (1998) menciona que, “la apropiación de las prácticas de la cultura campesina o de las clases bajas urbanas por el Estado es una estrategia extendida en el desarrollo de culturas nacionales en todo el mundo, ya sea como indicadores de la dominación de un grupo étnico o como despliegue de pluralismo cultural”⁴⁴

43 Idem anterior

44 Susan Reed (1998) menciona que “la apropiación de las prácticas de la cultura campesina o de las clases bajas urbanas por el Estado es una estrategia extendida en el

Aquí el folklore es un “corpus”, un simbolismo cristalizado en estéticas institucionalizadas: el “Folklore Nacional”.

En lo personal, siendo muy joven, solía ir a tomar el té a la casa del Professor Antonio Barceló, el creador y primer Director de la Escuela Nacional de Danzas Folklóricas.

Ambos compartíamos ideales políticos. Generalmente me comentaba cómo fue su armado político para que se den las condiciones para la creación de Escuela Nacional, su amistad con el Gral. Ramírez y con el Gral. Perón. Este proceso tomó forma en 1948 cuando se crea, a través del decreto 227.860/48, la Escuela Nacional de Danzas Folklóricas en el marco del Plan Quinquenal de Gobierno de Perón para el estudio y difusión de las tradiciones nacionales.

Ahí comienza a darse clases de Folklore ciencia y a iniciarse el proceso de profesionalización de la transmisión y difusión de las danzas folklóricas en su carácter de “danzas nacionales”, lo que se logró a través de la formación de profesores y profesoras “nacionales de danza”.

“Este proceso suponía el establecimiento de criterios de selección y transformación de aquellas danzas que se consideraran adecuadas para dar materialidad, mediante coreografías, música, vestimenta y eventos, al sentimiento de la nacionalidad. El folklore académico, en pleno proceso de consolidación como disciplina científica, fue también funcional al proyecto nacional, proveyendo los criterios para la creación del repertorio de danzas que sería enseñado en Buenos Aires y transportado luego a las provincias (Hirose, 2010).⁴⁵

La Escuela Nacional de Danzas Folklóricas, y sus posteriores transformaciones institucionales hasta convertirse en universidad⁴⁶, se consolidó

desarrollo de culturas nacionales en todo el mundo, ya sea como indicadores de la dominación de un grupo étnico o como despliegue de pluralismo cultura”

45 Hirose, María Belén (2010) “El movimiento institucionalizado: danzas folklóricas argentinas, la profesionalización de su enseñanza” IDES, Bs As. Revista del Museo de Antropología, (Universidad Nacional de Córdoba).

46 “En 1950 la Escuela de Danzas Folklóricas pasa a ser la Escuela Nacional de Danzas, al agregar la sección Danza Clásica. La Escuela contó desde sus inicios con 20 cursos infantiles descentralizados en las escuelas primarias de Capital Federal, que luego se extendieron a otras provincias y serían el origen de la doble titulación (Bachiller y Maestro Nacional de Danzas Folklóricas Argentinas) de los Centros Polivalentes de Arte, en esta orientación, creados por la Dirección Nacional del Educación Artística en 1974. En los 80 se incorpora la carrera de Técnico Superior en Folklore. En 1988, al separarse de la especificidad de danza clásica, se crea el Instituto Nacional Superior del Profesorado de Folklore. A partir del año 1990 se dio inicio a la realización anual de las Jorna-

como un espacio de formación en danzas y en Folklore ciencia que creía en la formación integral a través de esta conjunción entre “teoría” y “práctica”.

Aquí es donde se da una articulación innecesaria y fallida entre los Estudios del Folklore y las expresiones del “Folklore Nacional”.

Este punto es central. Por un lado, esta articulación es **innecesaria** ya que la ciencia no se desarrolla atada a fenómenos sociales y expresiones cristalizadas, la ciencia requiere de investigación, indagación y análisis no solo de fenómenos pasados, sino de cómo se van desarrollando orgánicamente ciertas transformaciones o nacimientos de fenómenos folklóricos. Y, por otro lado, es **fallida** porque entra en tensión o choca con un corpus de contenidos y expresiones cosificadas y cristalizadas del Folklore Nacional que, al tener como función representar el ideario nacional, no pueden cambiar.

Es una tensión de frenos y neutralizaciones entre la ciencia que tiene impulso cambiante y renovador versus el corpus “Folklore Nacional” que es pétreo y conservador

Presento un cuadro de esta tensión:



das Nacionales y del Congreso Latinoamericanos de Folklore del MERCOSUR. Con la reforma planteada por la Ley Federal de Educación en relación a la Educación Superior, las escuelas e institutos terciarios de arte se integran en la conformación del Instituto Universitario Nacional del Arte. En ese marco se da apertura a las carreras universitarias de la especialidad. En el año 2000, en la entonces Área Transdepartamental de Folklore, se dicta la Licenciatura en Folklore con diversas menciones (investigación, danzas, tango e instrumentos criollos).

En 2014, reconociendo la diversidad disciplinaria que convergía en el IUNA y su crecimiento durante los primeros dieciocho años, el Congreso Nacional cambió por ley su denominación a Universidad Nacional de las Artes.

En el año 2019, luego de una lucha histórica, el Área Transdepartamental de Folklore pasa a ser Departamento de Folklore. Este acontecimiento tuvo lugar el día 24 de octubre de 2019 en el Consejo Superior de la Universidad Nacional de las Artes, siendo votado por unanimidad de los y las presentes.”, Universidad Nacional de las Artes – Departamento de Folklore: https://folklore.una.edu.ar/contenidos/historia_12643

Al neutralizarse mutuamente se produce una inacción. La ciencia no avanza, se convierte en espacio de conocimientos pétreos y conservadores, y su producción pasa a ser archivística y meramente descriptiva.

Este es un núcleo que se transforma en una representación ideológica en términos de posturas conservadoras versus posturas progresistas y que termina manifestándose, como se mencionó anteriormente, en la carrera de Antropología de la UBA a fines de la década del '60.

Si esta tensión se hace consciente, comienza a percibirse el vacío que produce, y entonces nace la pregunta permanente:

¿Qué es el Folklore?

Esta pregunta tiene temporalidad y se da básicamente en pocos espacios institucionales que mantuvieron cristalizados los debates y aproximaciones teóricas del Folklore, en cambio en otros, o bien se lo categorizó con contenidos referidos al pasado o se lo aproximó a la antropología social.

Más concretamente, tiene temporalidad porque tiempo atrás esta pregunta no se hacía.

Por supuesto poniéndolo en contexto de la década del 40 y el fervor de las expresiones nacionalistas cuando se creó la Escuela Nacional de Danzas Folklóricas se implementó una currícula que tenía por objetivo formar profesores/as de Danzas y posteriormente lo que se denominó Folklore ciencia. La idea positivista del profesorado estaba fundada en enseñar contenidos cristalizados y no cuestionados. Por lo tanto, son conocimientos que se fundan en definiciones y conceptos descriptivos que necesitan del concepto y la no indagación y se articulan con los contenidos del Folklore Nacional porque están bajo la misma hegemonía epistemológica positivista.

Esta matriz de profesorado junto con la implementación curricular positivista generó un espacio institucional excesivamente respetuoso, por momentos conformista y poco cuestionador de los abordajes del Folklore positivista, y posteriormente funcionalista, en el cual quedó anclado al menos 5 décadas y que hoy podemos considerar en gran parte anacrónicos.

La transformación de este espacio en universidad implicó un cambio trascendental porque convierte a un ámbito académico que solo busca “*transmitir*” conocimientos en un nuevo ámbito que ahora debe “*producir*” conocimientos.

Y más allá que sigan todavía espacios residuales anclados en un abordaje positivista, el desafío de *producir* conocimientos implica conocer, cuestionar, indagar e investigar acerca de los fenómenos folklóricos.

En un apartado, menciono que el mismo recorrido siguieron las expresiones folklóricas argentinas, tanto en la música, atuendos, comidas, danzas, etc.

En el caso de las danzas folklóricas argentinas que se enseñaban o enseñan en estos espacios, cabe recordar que fue muy importante la creación de una metodología y un repertorio que crearon los primeros profesores, gracias a los cuáles se formaron muchos/as profesores/as que transmitieron dichas danzas.

Ahora bien, el concepto de “danza tipo” genera estereotipos de danzas que se presentan con figuras, métricas y movimientos homogéneos y sin cambios lo que sin duda es importante para transmitir y enseñarlas, pero, por otro lado, las cristaliza.

Lo mismo sucede con el repertorio, ya que se seleccionaron determinadas danzas, inclusive algunas incompletas que se terminaron de rearmar posteriormente y se *dogmatizaron*.

En torno al periodo histórico, todas las documentaciones y recopilaciones de las danzas recorren un período entre 1800 y 1950.⁴⁷

El punto es que aquí aparece una disfunción, porque si categorizamos a determinadas danzas, como: “danzas folklóricas”⁴⁸, es porque son parte de un fenómeno social que tiene vida, nacen, se modifican, desaparecen, y nacen otras expresiones.

Por lo contrario, *el concepto de crear un “catálogo nacional” cristaliza. Es decir, establece el periodo histórico de la construcción del*

⁴⁷ Arico, Héctor, (2022), “Danzas Tradicionales Argentinas”, Ediciones Nuevo Offset, Bs As.

⁴⁸ El Profesor Héctor Aricó acertadamente menciona que para sus trabajos prefiere utilizar el término “Danzas Tradicionales” para explicitar que un grupo social toma afecto por una danza y hace que trascienda, generando tradición, a diferencia del concepto de “danzas folklóricas” que implica una categorización teórica, que pone en cuestión diferentes posturas acerca de lo que es folklore y lo que no. Arico, Héctor, (2022), “Danzas Tradicionales Argentinas”, Ediciones Nuevo Offset, Bs As. Este trabajo analiza precisamente esas categorizaciones teóricas, por eso prefiero utilizar el término “Danzas

Estado nación y legitima determinadas danzas que van a ser consideradas “folklóricas”, negando absolutamente expresiones anteriores a ese registro histórico y a las que son posteriores a ese periodo las excluye y/o las cataloga como “danzas de proyección”, desjerarquizándolas. y por momentos excluyéndolas.

La idea del requisito Cortazariano de anonimato no es, ni puede ser elemento por el cual se produce esta distinción⁴⁹. Existen danzas que bien pueden ser categorizadas de “folklóricas” desde diversas perspectivas teóricas, y aun así no son consideradas como tal, por esta hegemonía. Un ejemplo claro son las murgas, cuartetos, cumbias y otras.

Este paradigma epistemológico conservador genera lo que denominaré “acatamiento discursivo”.

El “acatamiento discursivo” es un mandato que puede presentarse consciente o inconscientemente. Se transmite a través de los preceptos acerca de ¿cómo?, y de ¿qué forma? “deben representarse” los contenidos, símbolos y estéticas del Folklore Nacional.

Es una hegemonía, sustentada epistemológicamente en el positivismo que expresa y “naturaliza” los valores nacionales de la construcción del Estado nación del siglo XIX.

Es “acatamiento” porque se *obedece un mandato*, en forma de relato. Este mandato presenta contenidos cristalizados expresados en relatos históricos, símbolos y estéticas que no pueden ser modificados porque si lo fueran amenazarían los “valores nacionales”, es decir, valores unificadores.

Estos contenidos son legitimados bajo el concepto de “tradición”, que ya hemos discutido. Y se transmiten a través de investigadores/as, educadores/as y artistas los cuales repiten sistemáticamente estos valores que se cristalizan en currículas académicas, contenidos teóricos, formatos coreo-

Folklóricas”, que es además como se entiende en el imaginario social.

49 Es sabido que Augusto Raúl Cortázar menciona al anonimato como una de las características y condiciones de un fenómeno folklórico, con respecto al concepto de “proyección”, él menciona: “Las proyecciones del folklore son legítimas cuando se afianzan en el conocimiento directo y en la documentación veraz de los fenómenos, en la compenetación del autor o del productor con el espíritu característico y con el estilo representativo del complejo folklórico que se trata de reflejar. Dignamente expresadas, prestigian el folklore de un país y contribuyen a que trascienda de su realidad viviente y de su documentación técnica a planos más difundidos y a veces universales, acentuando la personalidad cultural del país. A la inversa, las expresiones chabacanas e irresponsables conspiran contra el patrimonio cultural de la nación.” (Cortázar, 1959)

gráficos, musicales, pictóricos, etc.

Este Folklore establece:

- Que la República Argentina está creada a partir de la región pampeana, centro de civilización desde fines del siglo XIX, cuyos tipos humanos son de raza blanca, gaucho y paisana. Las demás regiones se presentan como periféricas

- Que “el gaucho”, luego de ser perseguido y exterminado, se constituye como la representación simbólica del tipo humano del país.

- Que la Argentina se representa a sí misma y al mundo con imágenes de esta región central del país de producción agrícola ganadera, a saber: “campos verdes”, “ranchos”, “la vaca” y “algunos caballos”

- Que las danzas y las músicas tradicionales argentinas que representan al país con mayor identidad y en esencia son de esta región central.

Obviamente si seguimos el análisis de este escrito, y tal como desarrollé anteriormente, queda claro que esta definición acerca de la región pampeana central, tiene relación con el relato histórico que impuso la oligarquía terrateniente como desarrollé anteriormente.

Entonces todo “discurso” que emana de este mandato es “acatado” y se reproduce en relatos que pueden ser:

a) “acatamiento discursivo lineal”: es la reproducción literal del relato. Una copia que traslada esos contenidos incluidos en el relato “textualmente”.

b) “acatamiento discursivo creativo”: Es el acto creativo a través de la composición, pero cuando esa composición se crea sobre la estructura discursiva que se acata, y que efectivamente se expresa artística o teóricamente como un acto propio de creación.

Es importante volver a mencionar que estos “acatamientos” se presentan de manera consciente en algunos casos, y en la mayoría de manera inconsciente. Cuando se presentan inconscientemente es porque se naturalizan los contenidos y estéticas al considerarlos propios de la nación. Es como decir, “esto es así y siempre fue así”, “son verdaderos, así me los enseñaron”, o “¡somos esto!”.

El otro punto, es que con estas categorías no pretendo cuestionar o quitarle importancia ni validez a la simbología nacional, ésta es necesaria

porque es una herramienta de identificación. La constitución identitaria es parte de la naturaleza humana. Si no estaría ésta simbología sería otra, siempre existe un corpus identitario de una nación.

Lo que sí llevo a debate en este escrito es:

1) por un lado, la idea de que por fuera de este corpus cristalizado casi no hay expresiones folklóricas, y

2) por otro lado, que a través de “acatamientos discursivos creativos” inconscientes se componen obras, sin saber que se está transmitiendo un relato desde un posicionamiento ideológico conservador. Por supuesto al ser inconscientes, estos creadores/as no toman dimensión del efecto transmitido. Exceptúo a quienes *conscientemente* creen y apoyan ideológicamente estos relatos históricos conservadores del período mencionado.

Un ejemplo, son las infinitas y similares composiciones coreográficas de cuadros costumbristas fortineros, por poner un ejemplo, que muestra la vida en un fortín de fines del siglo XIX cuando en ejército del Gral. Roca avanzaba sobre la Patagonia donde siempre se representaba o representa en la escena como los soldados matan a los indios, siempre gana el ejército nacional, nunca es al revés. Siempre el mismo relato. Por poner solo un ejemplo.

Cuantos relatos conservadores, machistas o discriminadores se siguen reproduciendo en las representaciones artísticas o discursivas institucionales disfrazadas de contenidos naturales del “ser nacional” en el “Folklore Nacional”.

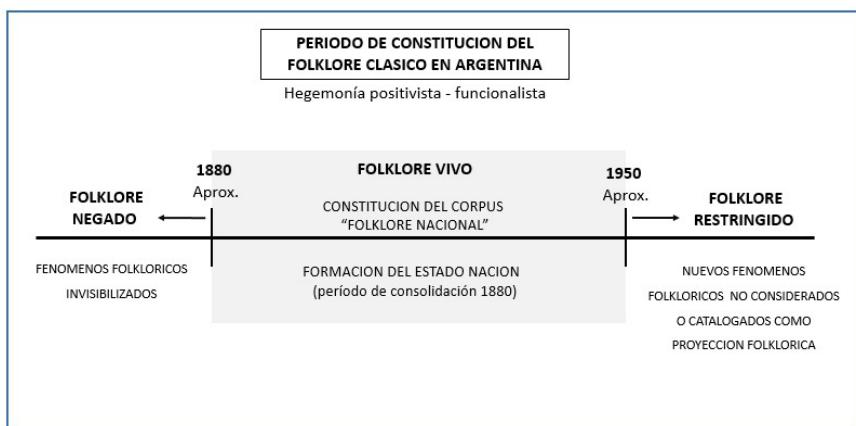
4 - ANÁLISIS DE LOS ESTUDIOS DE FOLKLORE

A lo largo de este escrito ya desarrollé la relación política y epistemológica entre a) la conformación del Estado nación, b) el Folklore Nacional, y c) los abordajes teóricos de los fenómenos folklóricos.

Esta articulación de tres ejes conforma la matriz ideológica de la ciencia del Folklore del siglo XX básicamente. De cómo se lo concibe, se lo aborda, se lo estudia, analiza y representa.

Un ejemplo de esto son las teorizaciones, conceptualizaciones acerca de ¿qué es un fenómeno folklórico?, ¿dónde se encuentran fenómenos folklóricos?, los “acatamientos discursivos”, etc.

Presento un esquema básico de cómo se manifiesta esta matriz.



Folklore clásico

El área resaltada es el período en el cuál nacen y se desarrollan los estudios de Folklore y sus abordajes teóricos en Argentina y a su vez, es cuando se construye el corpus “Folklore Nacional Argentino”. Esta es la

etapa que denomino período del “**Folklore Clásico**”, ya que es cuando se establecen los parámetros teóricos acerca de ¿qué es un fenómeno folklórico?, ¿cómo se constituye?, y en ¿qué período?

Desde que William John Thoms escribe una nota fechada el 22 de agosto del año 1846 titulada “Folklore” para la revista literaria inglesa “Athenaeumque” se da inicio al uso del término y se define el “saber popular” como un valor intangible, acentuando que esos fenómenos se relacionan con las vivencias y la historia de un lugar, de a poco comienza a expandirse por Europa la necesidad de recopilar y analizar estos saberes, junto con el nacimiento y desarrollo de la antropología, etnología y lingüística.

Es importante aquí *no disociar* estas acciones de la influencia positivista, en cuanto a los abordajes científicos metodológicos, y del romanticismo como corriente nacionalista que le da sentido y fin a estas disciplinas.

Con esta tendencia y antecedentes europeos, a mediados de 1880 comienzan, en nuestro país, las investigaciones y estudios desde abordajes etnográficos, lingüísticos y arqueológicos. Samuel Lafone Quevedo (1835-1920) inicia en 1888 su trabajo la “Historia de la Virgen del Valle”, patrona de la ciudad de San Fernando del Valle de Catamarca. A este precursor se suman Adán Quiroga (1863-1904), Eric Boman (1867-1924) y Juan Bautista Ambrosetti (1865-1910) que incursionan en el campo de Folklore.

Este abordaje de los estudios de Folklore invisibiliza muchísimas expresiones del campo popular, niega las expresiones anteriores al período de conformación de Estado nación. Lo denomino “Folklore Negado” donde se aparta de este corpus a toda expresión de nuestras culturas originarias.

Quiero exceptuar de esta configuración a Bernardo Canal Feijóo (1897-1982), quién se concentraba en los contenidos de las leyendas como formas expresivas locales y que contenían una matriz antropológica indígena.

De alguna manera Canal Feijóo redefine el fenómeno folklórico como objeto de investigación, rompiendo el etnocentrismo de la época que, en Argentina y gran parte de Latinoamérica niega el legado indígena.

Otro punto importante son los aportes del psicoanálisis que hace

para analizar estos fenómenos, por ejemplo, en *Mitos perdidos* (1938) se referencia en “Tótem y tabú” de Freud, aplicando sus hipótesis como herramientas de interpretación del contenido inconsciente implícito en algunas leyendas santiagueñas.

Volviendo al tema, en esta etapa *se inicia un proceso de conjunción entre investigación, recopilación y valorización de estos saberes y prácticas y la constitución de un corpus folklórico que será transmitido fundamentalmente en las escuelas como herramienta de socialización y unificación de ideales nacionalistas.*

Esta es una relación importante entre Folklore y educación.

“La Restauración Nacionalista” publicada en 1909 es una obra de Ricardo Rojas distribuida a todas las maestras y maestros del país, donde plantea la importancia del monopolio de la educación estatal como trasmisor de los valores nacionales, frente a la ola de inmigrantes antes descripta. Ve en el la constitución de un Folklore Nacional la posibilidad de recuperar la herencia cultural “nacional criolla”.

Sobre esta base es que el juez Juan Pedro Ramos vocal del entonces Consejo Nacional de Educación presentó el 1º de marzo de 1921 un proyecto para convocar a las maestras y maestros de las escuelas primarias nacionales de todo el país con la finalidad de recolectar, clasificar y reenviar al Consejo Nacional el material folklórico disperso en sus zonas de origen.

Se debían recopilar exclusivamente manifestaciones folklóricas en el lugar donde residían y debían abstenerse de recoger tradiciones de los inmigrantes, por considerarlas trasplantes de reciente incorporación al país.

Se recopilaron 40.000 piezas, especialmente cuentos, leyendas y juegos infantiles. Aún no logrando los resultados previstos, se realizaron dos encuestas más, una en 1939 y otra en 1951.

Juan Pedro Ramos (1921), Ismael Moya (1948) y Félix Coluccio (1965) son exponentes de la aplicación de elementos folklóricos a la enseñanza.

Esta es una época rica en la articulación entre investigación y contenidos de enseñanza. Cómo menciona anteriormente el Profesor Barceló crea la Escuela Nacional de Danzas Folklóricas (1948) donde se da forma

y método a la enseñanza de contenidos folklóricos, tanto teóricos como prácticos y se garantizó la preservación de conceptos, formas y estilos que se transmitieron a distintas esferas educativas, culturales y sociales de todo el país.

También es el momento de una articulación entre la recopilación y clasificación de expresiones del noroeste argentino, por un lado, y la composición y difusión, y por otro, tal es el caso de Andrés Chazarreta (1876–1960) y Manuel Gómez Carrillo (1883-1968).

Desde el punto de vista de la recopilación, análisis y el establecimiento de una metodología son extremadamente valiosos los aportes de Carlos Vega (1898-1966) y su discípula, Isabel Aretz (1909-2005), quienes han aportado una gran cantidad de material trascendente, Vega realizó más de 50 trabajos de campo en nuestro país y algunos en el exterior. Lo mismo que Juan Alfonzo Carrizo (1895-1957).

Este proceso genera la conformación del corpus más importante de cuentos, músicas, danzas y otras especies denominadas tradicionales y categorizadas como “folklóricas” de acuerdo a los abordajes positivistas de ese período. Se ordenan y sistematizan cancioneros y manuales que se constituyen en el gran “catálogo de danzas y músicas folklóricas argentinas” por ponerle un nombre que describa este proceso.

Esta etapa se da bajo la influencia de la antropología clásica, por un lado, y cuando a través Émile Durkheim, ya desde 1930, se consolidan las corrientes funcionalistas desde la sociología, por el otro, y es donde en el ámbito de los estudios de Folklore se establece la idea de *¿qué es? un fenómeno folklórico*. En ese momento se entendían como “aquellas manifestaciones desgajadas del contexto de la modernidad, producidas en un medio rural y que distingúan a un sector del pueblo categorizado como premoderno. Junto con esta operación cognitiva, que emplazaba a los fenómenos folklóricos como expresión residual, anterior a la modernidad, y arraigada a lo telúrico, se desarrollaba un sentimiento de nostalgia por tales manifestaciones que iba a estar asociado al pensamiento de los intelectuales. Nostalgia expresada por la mayor parte de quienes, por ese entonces, se ocupaban del folklore y se concebían a sí mismos como agentes cuya misión era rescatar determinadas expresiones con el objeto de describirlas, clasificarlas y preservarlas ante su supuesta desaparición inminente.” (Blache, Dupey, 2007)⁵⁰

Perspectivas de los abordajes folklóricos

Europa S XIX - Estudios etnográficos y de folklore



Enmarcadas en un contexto socio político, son muy claros los abordajes de estos enfoques que denomino “Folklore clásico” que plantean un corte entre pasado versus presente. Aquí hay dos ejes que se cruzan.

Por un lado, **a)** el impulso político de conquista de territorio que necesitaba etiquetar de “barbarie” el territorio a conquistar para justificar su acción económica, se construye un ideal de “centro” que debía invadir la “periferia”, y **b)** la corriente iluminista que sustenta estas acciones, en la cual se establece un concepto y espacio de “civilización” versus la barbarie. Entonces es el presente que recopila el pasado y es la luz de la razón científico académica que ilumina y da forma a estas recopilaciones y reproducciones. Es en la “civilización”, por lo tanto, en las ciudades donde se construye el conocimiento.

“Resulta interesante la interpretación que hace Claudio Díaz (en Ugarte 2010), respecto del hecho de que mientras los bailarines del conjunto Arte Nativo de Chazarreta vestían ropas típicas en los espectáculos que brindaban, él y sus músicos lo hacían de saco y corbata –lo mismo que sucedió, después, con Atahualpa Yupanqui, Ariel Ramírez y Eduardo Falú, entre otros–. Por lo tanto, estos recopiladores no abandonaban la distancia y el lugar neutral del conocimiento pseudocientífico. Se creó el ballet –palabra francesa– folklórico que, junto con el paulatino ingreso de las danzas tradicionales al sistema educativo, terminaron de homogeneizar las coreografías. También se tradujeron y se reinterpretaron las músicas populares a través de los conjuntos creados por Andrés Chazarreta y por Manuel Gómez Carrillo para tal finalidad.”⁵¹

Argentina” Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología XXXII, Buenos Aires 51 Romé, S, (2003), “Folklore argentino: aspectos introductorios, definiciones y debates”, Revista Arte e Investigación, UNLP



Carlos Vega en la quebrada argentina

<https://www.argentina.gob.ar/noticias/carlos-vega-el-padre-de-la-musicologia>

El funcionalismo tuvo su auge en la teoría de Augusto Raúl Cortazar, a mi criterio el pensador argentino que expuso la única “teoría” en los estudios de Folklore en el país, hablando en términos formales. A partir de sus trabajos logra reconocimiento nacional e internacional ya desde la década del ’50.

Cortazar da forma a su teoría del Folklore ya desde 1942 a través de articularla desde el pensamiento de Bronislaw Malinowski introduciendo una innovación a la mirada del “Folklore Clásico” al poner énfasis en la dimensión antropológico-social de la investigación en Folklore separándola de las orientaciones vinculadas a la lingüística o la historia. En “Bosquejo de una introducción al Folklore” propone las bases del “Método Integral” que completa con “Los fenómenos folklóricos y su contexto humano y cultural” en 1974 y “Ciencia folklórica aplicada” en 1976.

Es muy interesante la caracterización que realiza Cortazar, cuando menciona como primer rasgo caracterizador de los fenómenos folklóricos de que no es nunca privativo de una persona sola, circunscripto a lo personal, sino por el contrario es colectivo, socializado y vigente.

“El origen remoto habrá sido sin duda un acto individual; el impulso generador pudo haber sido una invención o un descubrimiento o la imitación de algo prestigioso en la ciudad o la adopción de una herencia cultural indígena. Lo que interesa no es tanto el origen de los elementos, sino precisamente el haber dejado de ser manifestación personalizada, única, para pasar a ser colectiva, compartida por todos los miembros de la

comunidad”⁵²

De aquí se percibe el segundo rasgo que caracteriza a los fenómenos folklóricos que es el de ser populares.

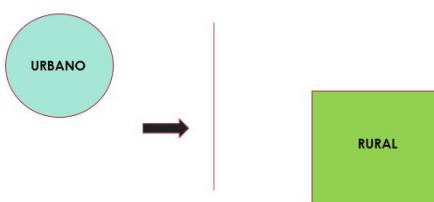
La caracterización sintética de Cortázar es sumamente efectiva ya que los define dentro de un proceso que cumple con los requisitos de ser populares (propios de la cultura tradicional del ‘folk’) colectivizados (socialmente vigentes en la comunidad), empíricos, funcionales, tradicionales, anónimos, regionales (geográficamente localizados) y transmitidos por medios no escritos ni institucionalizados.

Desde este punto de vista el funcionalismo plantea la necesidad de tener en cuenta el contexto social y cultural en el que se generan y desarrollan los fenómenos folklóricos. Es decir, no los toma como un hecho aislado, cosificado. De ahí la importancia del investigador/a en su trabajo de campo, registro e información que genere. Cortázar hará un culto del trabajo de campo al que dedica gran parte de su carrera sobre todo en su rol de docente universitario donde abrió puertas e incentivó el trabajo de campo entre estudiantes promoviendo el otorgamiento de becas por parte del Fondo Nacional de las Artes.

Uno de los tantos cuestionamientos que podemos hacer al funcionalismo, y especialmente al aplicado al Folklore, es que si bien toma al fenómeno desde su contexto social y cultural, el problema es que lo “aísla”, lo separa entendiendo que los fenómenos folklóricos solo se desarrolla en los ámbitos rurales. Generando un clivaje urbano versus vida rural.

Perspectivas de los abordajes folklóricos

Europa – América S XX - Funcionalismo



52
tina

Cortázar, A. (1959), “Esquema del folklore”, Editorial Columba, Bs As . Argentina

Al considerar que el fenómeno folklórico se desarrolla dentro ámbito rural, se hizo necesario definir ¿qué es? Y ¿cómo? se concibe esa sociedad “rural”. Así es que Cortazar toma el concepto de “sociedad folk” de Robert Redfield⁵³, quien la presenta como una comunidad homogénea, pequeña, aislada, autosuficiente, aferrada a tradiciones ancestrales y con tecnología simple y básica.

Entonces, se genera el determinismo típico del funcionalismo, que en este caso es que se determina de antemano quién es portador del folklore de acuerdo con la posición que se ocupa en la estructura social. De este modo es solo en la zona rural que el fenómeno queda delimitado social y físicamente.

Obviamente el desarrollo socioeconómico y cultural en el mundo como la globalización, medios de comunicación y acceso a la tecnología hizo naturalmente obsoleto el planteo del funcionalismo, porque la posibilidad de encontrar una sociedad aislada y homogénea ya no es posible al menos desde hace más de 70 años. Tomando el término de Bourdieu “Clases en Papel” para referirse a la inexistencia actual de las clases sociales en términos de teoría clásica, la “sociedad folk” como la entendía el funcionalismo, hoy día son solo “sociedades folk” en el papel, es decir con validez solo en los textos y solo en quienes aún sostienen dichas teorías.

Siguiendo el eje de análisis de este escrito podemos mencionar que Cortazar aparece como una articulación entre dos etapas del estudio de los fenómenos folklóricos: la que denomino “Folklore Clásico” y la etapa del “Folklore Moderno”

Folklore moderno

Esta etapa de los estudios del Folklore en Argentina comienza con la influencia que genera Hermann Bausinger con su obra “Folk Culture in a World of Technology”⁵⁴ donde asienta la idea de que los fenómenos folklóricos se desarrollan en diferentes ámbitos sociales, y la oralidad es

53 Redfield, R & Rosas Herrera, G, (1942), “La Sociedad Folk”, Revista Mexicana de Sociología, Vol. 4, No. 4 (4th Qtr., 1942), pp. 13-41 (29 pages), Published By: Universidad Nacional Autónoma de México

54 Bausinger, H, [1961] 1990. Folk Culture in a World of Technology. Indiana University Press.

[1980] 1988. Acerca de los contextos. Serie de Folklore 1:17-28. Buenos Aires, OPFYL

una de los canales fundamentales es esa trasmisión sobre todo a través de la radio y en menor medida de la televisión. En términos Folklóricos comienzan a desarrollarse fenómenos híbridos donde lo tradicional. El uso de nuevos materiales para artesanías folklóricas, instrumentos musicales eléctricos en músicas tradicionales, inspiraciones folklóricas en nuevas narrativas, etc., son ejemplos de esta transformación social y de desarrollo de los fenómenos folklóricos.

Estas concepciones toman forma en nuestro país desde fines de los 70 y se consolidan en la década del 80. Su desarrollo es básicamente en torno a los estudios de lingüística. Dichos abordajes hacen hincapié en la acción del habla y como ese “habla” tiene un posicionamiento social en tanto lenguaje. Es un campo del Folklore donde se combinan los abordajes etnográficos y los sociolingüísticos.

Así, se quiebra la idea de concebir las manifestaciones folklóricas como un legado del pasado sostenidas por una directriz tradicional.

Richard Bauman⁵⁵ dará contenido a este campo de estudio acentuando su análisis en el proceso comunicativo, donde el lenguaje es un elemento central y en la concepción de “performance”. Este enfoque abre el camino al estudio de un importante margen de expresiones folklóricas concebidas en manifestaciones artísticas, estéticas y diversas prácticas folklóricas en general.

Estas concepciones abren la posibilidad de estudiar y analizar fenómenos folklóricos en toda la sociedad independientemente de su ubicación urbana o rural, donde no solo se describe la forma en que se expresa y/o modifican los modos expresivos de una comunidad, sino que se analizan los efectos de estos medios.

En cuanto a dónde residen los fenómenos folklóricos, Blache (1983) menciona que las primeras corrientes de estudio entendían al “folk”, como un sector específico del pueblo, ubicado en el pasado y el ámbito rural y lo diferenciaban de “lore”, un concepto que para estas corrientes era el lugar del saber, de lo eruditos que estudiaba al ámbito folk. Lo mismo para las corrientes setentistas, que surgieron entre 20 y 30 años después del funcionalismo desde posicionamientos ideológicos muy diferentes, sostenida por Jorge Martínez Ríos, Celso Lara, Max Melgar Vasquez, y Rita Segato también identificaban a folk “con los grupos ex-

55 Bauman, R, [1977] 1992. *El arte verbal como actuación*. Serie de Folklore 14:3-56. Buenos Aires, OPFYL.

plotados u oprimidos que constituyen los estratos más bajos con muy poca movilidad social (...) consideran al folk como el resultado de una diferenciación social, en donde ciertos grupos quedan en situación de inferioridad respecto a otros en cuanto a posibilidades educacionales y económicas. Lo vinculan a sectores que conservan una actitud anticuada, sobreviviente, al margen del desarrollo general de un país.”⁵⁶

En segunda instancia ubica una tendencia de pensamiento que también escinden el “folk” del “lore”, objetivando el fenómeno y separándolo de quienes lo producen. Dos importantes representantes latinoamericanos como Elena Fortún de Ponce, maestra, historiadora, antropóloga y etnomusicóloga boliviana, con grandes aportes tanto académicos como de gestión cultural, y Efraín Morote Best un destacado intelectual peruano, que desde una orientación marxista realizó innumerables investigaciones y recopilaciones de tradiciones populares el Perú.

Para esta tendencia el fenómeno folklórico puede manifestarse en cualquier comunidad que puede ser originaria, campesina o urbana y en cualquier clase social, nivel de educación o acceso al conocimiento. Es decir, lo “folk” no se manifiesta solo en ámbitos rurales ligados al pasado. Sin embargo, no logran analizar las manifestaciones folklóricas como una unidad porque es muy marcada esa escisión entre el objeto de estudio y quien lo produce.

Contraponiéndose a las dos instancias anteriores Blache se apoya en Manuel Dannemann (1975) para mencionar una tercera corriente que no diferencia “folk” de “lore” considerando que el fenómeno folk debe ser analizado como una unidad compuesta por objeto y quién lo produce. Cualquier persona puede tener prácticas folklóricas tanto quienes protagonizan el “lore” como quienes protagonizan el “folk”. Todo el mundo puede ser parte de una manifestación folklórica, y gran parte se dan a través de los mensajes, las palabras.

Para Blache el fenómeno folklórico es un “hecho social”, obviamente, y por lo tanto concierne a un grupo humano, se desarrolla y manifiesta en torno a una comunidad. Toma vital importancia el comportamiento que genera un mensaje y lógicamente, ese mensaje establece una relación mutua e intragrupal entre quienes forman parte de esa comunidad.

De ahí se desprende que interpretando la teoría de Ferdinand de

56 Blache, M (1983), “El Concepto de Folklore en Hispanoamerica”, Latin American Research Review, Vol. 18, No. 3 (1983), pp. 135-148 (14 pages), Published By: The Latin American Studies Association

Saussure (1857-1913) todo mensaje tiene dos aspectos, el significante y el significado por lo cual se genera una herramienta para analizar no solo una palabra sino también una actitud o un producto. El fenómeno folklórico siempre tiene un significante, es una manifestación percibible a través de los sentidos.

Este proceso es el que genera hacia el interior de cada grupo un “código” generalizado, un *código social*, que permite comprender la significación de un comportamiento. Estos códigos pueden ser institucionalizados, donde se generan metacódigos, y no institucionalizados, que es donde más probablemente se generen las manifestaciones folklóricas. De ahí se generan efectos identificadores de un grupo o comunidad.

Y este es el aspecto principal de esta corriente, que entiende como un elemento vital del fenómeno folklórico la generación de identidad.

Un aspecto importante a destacar es que estas manifestaciones tendrán carácter de folklóricas siempre y cuando tengan un arraigo en el pasado, con lo cual aparece la variable de la “tradición” que a su vez exige reiteración y además vigencia.

Para esta conceptualización cada integrante de un grupo o comunidad puede generar un comportamiento folklórico. Obviamente no todo comportamiento lo es, para que lo sea tienen que constituirse y combinarse tres variables: a) dimensión cuantitativa, b) extensión espacial y c) duración.

Es en la cátedra de Folklore General de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires donde toman forma estos abordajes teóricos, se enseñan y promocionan, como así también las investigaciones que se realizan desde la Sección Folklore del Instituto de Ciencias Antropológicas. De esta forma se consolidan una corriente de estudios del Folklore focalizada en la comunicación. Es importante en esta instancia destacar el valioso aporte de Martha Blache (1933-2016).

Estudios Sociales de Folklore y contemporaneidad S XXI

La primera definición que quiero hacer con respecto al recorrido de los abordajes teóricos del Folklore desde principio del siglo XIX hasta la actualidad es que no hay un desarrollo evolutivo del mismo. No son pensamientos de recopiladores, intelectuales y científicos que se van acumulando armónicamente hasta llegar a una consolidación de la ciencia.

Lo que se dio es una conjunción o cruce de corrientes de pensamiento al principio positivista y que en algún momento crecieron evolutivamente, después aparece el funcionalismo, luego el constructivismo, etc., es decir, distintos posicionamientos ideológicos, algunos ligados a proyectos políticos nacionalistas, otros a proyectos de izquierdas, algunos con más influencias europeas y otros latinoamericanistas. Obviamente siempre es así en muchas disciplinas y es lo que se ve a lo largo de este escrito.

La segunda definición es acerca de ¿cómo concebir? Podemos entender el fenómeno folklórico en la contemporaneidad del siglo XXI.

En el libro I de “Política”, Aristóteles define al ser humano en su condición natural desde una doble afirmación: la primera es “...que la Polis es una realidad natural”, y la segunda, que el ser humano es “por naturaleza un animal político”, (physei hē pólis estí, kaì hōti ánthrōpos physei politikòn zōion).

Esta es una definición importante porque describe la naturaleza humana, lo que nos constituye como seres. Por un lado, y lo que es obviamente claro, es que somos animales. Un punto importante en esta definición es que Aristóteles postula que el ser humano “ánthrōpos”, es decir la totalidad de la especie para ese momento, varón “anér” y mujer “gyné”, algo que para esa época no era tan obvia la inclusión de las mujeres en la concepción del pensamiento y la vida social.

Específicamente somos animales mamíferos, y como tales necesitamos vivir en manada. Esa es una condición natural que nos lleva al primer postulado de la definición de Aristóteles que es que la Polis es natural, y lo es porque vivimos en grupos, somos animales sociales.

De ahí deviene que la ciudad, la Polis, es una comunidad política, es decir una comunidad social que comparte un espacio común, un espacio público. Esto deviene a que la política es entendida como aquella actividad que el ser humano realiza con el objetivo de modificar el quehacer o el devenir de una comunidad. Cualquier acción que tienda a modificar para bien o para mal al grupo social o una parte de él.

Esta es una definición de política en “sentido amplio”, por lo que no es una actividad solo ligada a los ámbitos institucionales y/o partidarios sino una actividad social, comunitaria que se desarrolla en el espacio público, es decir en la Polis.

Ahora bien, la idea de polis no implica solo un agrupamiento de personas. Somos animales, eso es cierto, pero a diferencia de los restantes

grupos de animales y específicamente los mamíferos el ser humano tiene “capacidad simbólica”, lo que para Aristóteles sería estar dotados de “logos”, de capacidad de abstracción por lo tanto de pensar, imaginar y de construir símbolos y representaciones.

A partir de esta condición natural se conforma el artificio del mundo cultural, un mundo compuesto por saberes y prácticas que se adquieren o son impuestas por algún hábito “héxis”, aprendizaje “paideía” o costumbre “nómos”, es decir una invención.

Analizando este párrafo desde un lugar de sensibilidad, no es difícil comprender que el Folklore tiene su campo de análisis, investigación y producción en lo social.

El Folklore es una disciplina que estudia y analiza dos ejes básicos de cualquier grupo humano o sociedad, a saber:

- a) El sistema de creencias, y
- b) El sistema de representación

La capacidad simbólica del ser humano nos da la posibilidad de construir conceptos y representaciones abstractas que ordenadas constituyen un sistema de creencias y también de representación.

Estos sistemas cumplen una función social del mismo modo que los paradigmas, se imponen para cohesionar al colectivo desde un elemento identitario. El sistema de *creencias* puede ser entendido como conjunto de ideas y conceptos que explica la forma de concebir el mundo social en su pasado, presente y futuro, y cumplen la función de cohesionar, establecer un orden, una historia y un sentido ético y estético en una comunidad. Desde ahí nace el “acto comunicativo” que va a ser la herramienta que da forma a la representación.

Ambos sistemas se sintetizan en la construcción del mito.

La imagen fundante de esta fusión la describe y explica Sigmund Freud (1913) en “Tótem y tabú” donde relata el mito de la horda primitiva y explica la base de la psicología de toda sociedad, que es la que sostiene y constituye esa organización social.

Para Freud una sociedad se constituye si y solo si se genera un corte con el orden de la naturaleza entendida como condiciones de vida animal. Desde una inspiración Darwinista describe un mito a través de una

horda primitiva en la que en el antepasado existe un “padre” tirano y celoso que se reserva para sí todas las mujeres de la horda y va expulsando a sus hijos a medida que van creciendo. Estos expulsados finalmente matan a su padre y se devoran su cadáver en un banquete totémico poniendo fin a la horda paterna.

Este es el comienzo de la humanidad para Freud donde sostiene que la comida totémica es la primera fiesta de la humanidad, origen al tótem que es la muerte del padre.

El tabú surgirá después como consecuencia de la ambivalencia entre el amor y odio que genera la imagen paterna, que retorna tras su muerte en forma de remordimiento. Y el modo de resolverlo es la exogamia ya que lo que motivó el asesinato del padre era el acceso de él a las mujeres de la propia familia.

Con este mito Freud explica el origen del sistema totémico, el tabú y la exogamia y en ese punto de unión entre los tres se genera un valor grupal, un *alma colectiva* que se irá transmitiendo de generación en generación y que ocupará el lugar vacante del “padre”, pero ahora será desde un “abstracto” que genera mandatos sociales e identidad, ni más ni menos que una genealogía de la cultura.

Este “abstracto” es el que nos convoca, y es la condición humana, la de buscar y establecer una creencia, expresarnos e identificarnos con esas representaciones.

Este es el principio de toda acción social y el campo de estudio de las disciplinas de las ciencias sociales.

De aquí viene esta segunda definición que quiero hacer,

El Folklore, entendido como ciencia, forma parte del campo de las ciencias sociales.

Por lo tanto, su estructura de análisis y método de investigación es el de las ciencias sociales. Es importante mencionar esta afirmación porque hay corrientes que interpretan que los estudios de Folklore tiene un campo conceptual y de investigación separado, por fuera de las ciencias sociales. como si fuera paralelo a las mismas, y eso no es así.

El Folklore no está escindido de las ciencias sociales, tiene su especificidad tal como en el mismo campo lo tienen la sociología, antropología, historia, economía, ciencia política, comunicación, psicología, etc.,

por eso son disciplinas diferentes, sin embargo, todas se nutren del mismo campo y se complementan compartiendo no solo epistemologías, conceptos y corpus teóricos sino también las técnicas de investigación y objetos de estudio.

Cualquier investigación y análisis de fenómenos folklóricos que no incorporen miradas teóricas y/o análisis conceptuales de estas otras disciplinas resultará incompleto y/o meramente descriptivo-archivístico.

Es por esto que, a casi 200 años del nacimiento de las ciencias sociales, por un lado, de la carta fundacional de William John Thoms, por el otro, y considerando el desarrollo de esta disciplina, no tiene sentido seguir buscando definiciones de *¿qué es el folklore?* y *¿qué es un fenómeno folklórico?*

No me imagino a la sociología, la psicología y otra ciencia social seguir debatiendo *¿qué es la sociología?*, etc. porque sería quedar anclados en una posición pétrea, conservadora, y más cerca de posturas positivistas del pasado.

Esto no quiere decir que no sea necesario realizar un recorte del Folklore y mencionar que requisitos “puede” tener un fenómeno folklórico, sin embargo, desde este enfoque no es necesario tener una definición estricta e inmutable de lo que es un fenómeno folklórico para analizarlo.

Lo importante es definir un “*campo trabajo*” dentro de las ciencias sociales. Y ese campo de trabajo está definido por todo el recorrido que ya hizo el Folklore como disciplina, lo que va delineando una mirada determinada de los hechos sociales y perspectivas teóricas para analizarlo desde los estudios de Folklore, tal como sucede con las particularidades de las demás disciplinas sociales.

Es en la construcción del “*objeto de estudio*” donde se realiza el recorte de lo que es un fenómeno folklórico, el cual se hará de acuerdo al posicionamiento ideológico y al sustento teórico de cada corriente dentro de esta disciplina.

Por lo tanto, ***la tercera definición*** es que ***una mirada del Folklore contemporáneo del siglo XXI debiera tener en cuenta que:***

El fenómeno social es un suceso y la mirada sobre él desde el Folklore en tanto ciencia se hace siempre desde un posicionamiento ideológico, consciente o inconsciente, que está expuesto en alguna perspectiva epistemológica o cruce de ellas que nos hace verlo, recordarlo y analizarlo

de un modo y no de otro.

Entonces al momento de mirar un hecho social, quien tenga una formación desde los estudios del Folklore hará el recorte de ese fenómeno desde las herramientas teóricas que posea y es ahí donde se produce la conceptualización que como se concibe un fenómeno folklórico, entonces,

*La conceptualización se produce al momento de construir
el “objeto de estudio”*

5 - CONCEPTUALIZACIÓN DE LOS FENÓMENOS FOLKLÓRICOS

Vale la pena recordar a Weber cuando define su corriente de sociología comprensiva al decir que quiere promover una ciencia de la realidad de la vida que nos circunda, “queremos comprender por un lado la conexión y significación cultural de sus manifestaciones individuales en su configuración actual y, por otro, las razones por las cuales ha llegado históricamente a ser así y no de otro modo...”⁵⁷

Por lo tanto, antes de pensar en describir ¿cómo? es el fenómeno en sí mismo, es decir el objeto, o ¿cómo? se produce el acto comunicativo o expresivo, es decir el contexto, es necesario indagar y analizar el ¿por qué? o mejor dicho ¿cuáles? son las razones por la cuales un fenómeno folk llegó históricamente a ser así y no de otro modo.

Inclusive es importante analizar ¿cuáles? fueron o son las tensiones y luchas internas y/o externas dentro de ese fenómeno, que es una forma de integrar en un mismo análisis objeto, sujetos y contexto de creencia y representación.

Antes del acto expresivo de construir objetos, o contextual de construir códigos y meta códigos, está la constitución del sujeto humano, la cual se realiza en determinadas condiciones de tensiones o luchas, es decir de condicionamientos sociales y, por lo tanto, esos condicionamientos influyen y moldean dichas expresiones.

Después se establece una relación dialéctica de mutuas influencias entre estructuras constitutivas del sujeto/a y sus formas expresivas, del mismo modo que establece Bourdieu la relación entre campo y habitus.

La construcción de la subjetividad y la interacción social para

⁵⁷ Weber, Max (1922). “Ensayos sobre metodología sociológica”, Amorrortu editores, Buenos Aires, 2006.

Bourdieu (1990)⁵⁸ es una relación dialéctica entre su concepto de “campo” y “habitus”. Los campos son espacios estructurados de posiciones que son ocupados por los distintas personas y grupos, podríamos decir clases sociales, entre quienes siempre se lleva a cabo una lucha. Es el lugar del posicionamiento inicial de clase que tenemos, los campos pueden ser económico, cultural, y social o simbólico⁵⁹.

Sin embargo, es en el habitus donde se conforman los esquemas de pensamiento y percepción con los que aprehendemos la realidad, y a partir de los cuales construimos una visión del mundo determinada, es decir lo que podríamos llamar nuestro *punto de vista*, lo que nos constituye como sujetos, mejor dicho, sujetos sociales. “Las categorías de la percepción del mundo social que son, en lo esencial, el producto de la interiorización de las estructuras objetivas del espacio social...”⁶⁰, es decir aquellas disposiciones a actuar, percibir, valorar, sentir o pensar de una cierta manera más que de otra, que los individuos interiorizaron y las hicieron propias, su forma de ver el mundo, sus costumbres, sus hábitos, etc.

Vamos a “creer”, “comunicar” y “representar” de acuerdo a como vamos formando nuestra subjetividad y cómo se interioriza en cada

58 Para Pierre Bourdieu la sociedad es un sistema relacional de diferencias en el que se dan una serie de campos con sus reglas de juego particulares. De este modo describe así su concepción de las sociedades “... todas las sociedades se presentan como espacios sociales, es decir estructuras de diferencias que solo cabe comprender verdaderamente si se elabora el principio generador que fundamenta estas diferencias en la objetividad. Principio que no es más que la estructura de la distribución de las formas de poder o de las especies de capital eficientes en el universo social considerado —y que por lo tanto varían según los lugares y los momentos... Esta estructura no es inmutable, y la topología que describe un estado de las posiciones sociales permite fundamentar un análisis dinámico de la conservación y de la transformación de la estructura de distribución de las propiedades actuantes y, con ello, del espacio social. Es lo que pretendo transmitir cuando describo el espacio social global como un campo, es decir, a la vez como un campo de fuerzas, cuya necesidad se impone a los agentes que se han adentrado en él, y como un campo de luchas dentro del cual los agentes se enfrentan, con medios y fines diferenciados según su posición en la estructura del campo de fuerzas, contribuyendo de este modo a conservar o a transformar su estructura”.

59 Cuando Bourdieu habla de “campo”, del momento objetivista dentro del análisis social, está diciendo que quien investiga debe analizar las “distintas posiciones relativas y las relaciones objetivas entre estas posiciones”. Los campos son espacios estructurados de posiciones que son ocupados por los distintos agentes entre quienes siempre se lleva a cabo una lucha. En el campo (como si fuese un mapa) vemos lo objetivo, es decir, existen grupos que ocupan posiciones antagónicas y se establecen entre ellos relaciones de dominación y por ende de subordinación.

60 Bourdieu Pierre, “El espacio social y génesis de las clases”, en Sociología y Cultura, Grijalbo, Mexico, 1990

persona los relatos recibidos, las tradiciones escogidas y las luchas sociales encarnadas en cada cuerpo, colectivo o clase social, lo mismo que la “memoria” colectiva.

Tres características relationales a tener en cuenta:

a-Identidad – Comunidad: El hecho folklórico siempre es comunitario y la cohesión grupal se conforma a partir de una identidad que se constituyó desde las tensiones internas o condicionamientos externos a dicha comunidad, y es *desde ese corpus identitario* que se moldea una *determinada* forma de percibir, sentir, pensar y actuar de una manera y no de otra.

Es importante una aclaración conceptual. Cuando utilizo la palabra comunitario o comunidad para referirme a una característica del fenómeno folklórico, lo hago diferenciándolo de social o popular. Weber⁶¹ define que la conformación de una comunidad se da a partir de una acción social afectiva, es decir de un sentimiento subjetivo, en cambio la sociedad se constituye por una acción social racional – legal, es decir por una compensación de intereses. Es por esto que él describe que una sociedad se conforma a través de un acto de asociación, en cambio una comunidad lo hace en un acto de comunión, lo que implica afectividad, identidad y rituales, por lo tanto, elementos más característicos del folklore. Lo social y popular no necesariamente genera identidad, lo comunitario sí.

Es decir, es comunitario porque tiene una identidad colectiva que genera que se compartan ciertas prácticas, que además tienen historicidad.

De la historicidad surge un eje característico importante entre identidad y comunidad, *la tradición*. La tradición es una característica que diferencia claramente a los fenómenos sociales o populares, de los fenómenos folklóricos, lo mismo que decir la diferencia entre arte popular y arte folklórico, por ejemplo.

Todo arte folklórico es arte comunitario (popular) pero no todo arte popular es folklórico. Porque no tiene tradición.

Todo fenómeno folklórico tiene tradición, se transmite a lo largo del tiempo, sin embargo, es importante mencionar que al momento del análisis interpretemos que la tradición no es un elemento que viene del pasado hacia el presente, sino es una lectura que desde una posición ideo-

⁶¹ Weber, M. (1922) Economía y sociedad. Conceptos de la sociología y del “significado” en la acción social. México D.F.: 1984, Fondo de Cultura Económica.

lógica y posicionamiento conceptual – político hacemos desde el presente seleccionando determinados elementos del pasado y no otros.

Es muy claro el concepto de “tradición selectiva” de Williams (1981) que menciona que la tradición siempre es selectiva ya que es una versión del pasado y que elige y acentúa ciertos significados y prácticas y rechaza o excluye otros, de acuerdo a los intereses hegemónicos se activan determinadas conexiones históricas que ratifican aspectos del dominio presente⁶².

Un claro ejemplo es el corpus del “Folklore Nacional” evaluado anteriormente, entonces como diría Said (1993)⁶³, buscamos entonces “arrancar la tradición histórica de las garras de los sectores dominantes” y restaurar el tiempo pasado a la luz del presente que amenaza a los oprimidos.

Volviendo al tema, como mencioné anteriormente ya no tiene sentido definir ¿qué es? un fenómeno folklórico. Lo importante es pensarla desde un campo disciplinar dentro de las ciencias sociales porque esencialmente es un fenómeno social cuyas características deben analizarse teniendo en cuenta que son prácticas y representaciones cohesionadas por una identidad que es fruto de estructuras de dominación hegemónicas o contra-hegemónicas que se hacen cuerpo en hábitos de comportamientos, creencias, formas de sentir, percibir, pensar, actuar y representar.

Estas variables relacionadas que se combinan expresando el fenómeno folklórico podrían graficarse de esta forma:



Al haber identidad hay comunidad, por lo que dichas expresiones

62 Williams, R. (1997) “Marxismo y literatura”. Barcelona, Península.

63 Said, E. (1993) “Culture and Imperialism”, Nueva York: Vintage Books

siempre son representativas de un colectivo que naturalmente las asume como propias arraigándolas y, por lo tanto, demarcándolas en un espacio que se convierte en “territorio”.

b-Identidad – espacio: La segunda característica relacionar es la espacial. Las expresiones identitarias van a tener un asentamiento espacial, de ahí nace el “arraigo”.

La tradición se complementa con el **arraigo** al que concibo como un proceso y efecto a través del cual se establece una relación particular con un territorio, un sentimiento de pertenencia. Decir “arraigo” es “echar raíces”, que es una forma de crear lazos afectivos y duraderos con un lugar, por lo tanto, hay afectividad y lealtad con un espacio. Es importante entender que el arraigo es un fenómeno muy distinto a la identidad socio territorial, la cual es una dimensión de la identidad personal que toma como centro de referencia un territorio físico donde vive un grupo humano. El arraigo genera lazos más fuertes con un espacio, que inclusive puede ser virtual.

Es precisamente ese sentimiento de pertenencia que liga a un espacio con la identidad. Aquí podríamos mencionar la relación descripta por Augé (1993)⁶⁴ de identidad–alteridad, componentes que no pueden ser mencionados unos sin el otro.

La alteridad genera identidad, y se construye a partir de ella. Augé menciona tres niveles en que funciona ese sentimiento de alteridad.

La primera es la alteridad absoluta que proviene de personas extranjeras inclusive pueden ser externas a la frontera de la comunidad y pueden presentar un peligro o algo extraño, la segunda es la alteridad interna que proviene de las diferencias sociales instituidas dentro de la misma de la comunidad, como ser económicas, de sexo, religiosas, etc. y la tercera es la alteridad íntima que se refiere a lo personal, al vínculo entre lo interno y lo externo, entre identidad y el entorno que habita. Es por esto que, para Augé, el cuerpo individual es también un cuerpo habitado por el “entorno”, en el que no dejan de actuar nunca las relaciones entre identidad y alteridad.

En algún punto esto es lo que plasma Anthony Cohen (1982)⁶⁵ en

⁶⁴ Augé, M. (1993), “Espacio y Alteridad”, en Revista de Occidente, ejemplar dedicado a El otro, el extranjero, el extraño.

⁶⁵ Cohen, A (1982), “Belonging: The Experience of Culture”, en Belonging: identity

su concepto de “conciencia cultural” entendida como el sentido de diferencia de personas entre ellas mismas y hacia personas ajena o extrañas a su comunidad. La conciencia cultural será el núcleo de la relación entre espacio e identidad, lo que se expresa en el arraigo como forma de establecer un sentimiento.

Este es un punto importante, entender que el arraigo está anclado en el sentimiento, y es una característica del fenómeno folklórico. Una buena forma de entender y analizar ese sentimiento es el modo que Raymond Williams (1980) describe la estructura de sentimiento en el orden socio cultural, lo entiende como el grupo de relaciones internas específicas, entrelazadas y en tensión que dan forma a la vivencia y al sentimiento concreto, un sentimiento expresado en valores y significados culturales.

Al igual que el concepto de “conciencia cultural” de Cohen, otro elemento que expresa el arraigo como eje de la dimensión identidad-espacio es el concepto de Rubén Pérez Bugallo, (1985), de “conciencia patrimonial asumida”.

“Lo portadores de bienes folklóricos reconocen que ese patrimonio los ha marcado con un sello íntimo que es a la vez diferencial y aglutinativo. Valoran los bienes que, adquiridos generalmente en edad temprana, consideran luego propios de por vida aún, cuando sean luego protagonistas de trasplantes circunstanciales o definitivos. Esta representación es, sin duda, inconsciente, pero en cada caso puede llegar a ser claramente explícitada al investigador si éste indaga suficientemente las profundas motivaciones del informante, con miras a establecer la validez colectiva de un sentimiento que, si bien rara vez es espontáneamente razonado, no deja por ello de ser racional. Por eso decimos que en lo folklórico se da una conciencia de propiedad patrimonial, ...”⁶⁶

Tartagal, Salta

*Afuera el calor pesa
Aquí como en una burbuja
Espero que el tiempo llegue
Y el camino se abra*

and social organization in British rural cultures. Manchester University press.

66 Pérez Bugallo, R.(1985). “El folklore: una teoría de la práctica”. En Sapiens N° 5. Chivilcoy, Museo Arqueológico Municipal

*Laten las longitudes.
Se alargan las longitudes.
Y los puños se cierran
Por la impotencia
A que conducen
La ilimitada codicia ajena
Y la estupidez de los propios*

*Sin monte
Sin las formas que se pierden
En las materias desplazadas
Cuando el río impiadoso se lleva todo
Y condena a buscar
Cada vez más lejos
Cada vez más adentro
La manera en que el hambre muera
Antes de matar*

*El portador se queja en voz baja
EL murmullo se concentra
La rabia sorda
Que cortará las rutas
Cuando el corazón no pueda más.*

*Solo la memoria sostiene
Y el agua amenaza lavarla
Y deseñirla para siempre.*

Héctor Ariel Olmos⁶⁷

c-espacio – comunidad: La tercera característica relacionar se refiere básicamente al lugar de residencia. Podemos leerla como la residencia del grupo humano, pero también podemos leerla como la residencia solo del fenómeno folklórico.

Aquí es importante tratar dos aspectos de esta relación.

El *primero* es que los cambios socioeconómicos y fundamental-

67

“poemas Crepusculares” (2023), Ed. Ciccus

mente los tecnológicos, desde fin del siglo pasado y los desarrollados a principios de este siglo XXI, han modificado sustancialmente las prácticas sociales de tal forma que hoy es inconcebible pensar en un grupo humano homogéneo, lo mismo que el término “clase social” ya no define de ningún modo las conceptualizaciones clásicas del término, es decir, entendida como un colectivo que comparte el mismo nivel socioeconómico, percepciones e intereses sociales.

De tal forma que, una misma persona en la actualidad puede participar de una, dos o más comunidades a la vez en donde establece un sentido de territorialidad y participar o protagonizar un fenómeno folklórico.

Para analizar este punto me parece interesante volver a mencionar a Bourdieu (1988), cuando en su enfoque teórico define la relación dialéctica entre los conceptos de “campo” y “habitus” para conocer la dinámica social y la lógica interna de cada uno de estos elementos. Reiterando el sentido, los campos sociales son espacios que las personas ocupan, donde se desarrolla un sector determinado de la actividad social y por lo tanto se establecen determinadas relaciones sociales, en síntesis son “*espacios de juego históricamente constituidos con sus instituciones específicas y sus leyes de funcionamiento propias*”.⁶⁸

En la teoría de Bourdieu los campos pueden ser económico, cultural, social o simbólico. En cada campo existen subcampos, por ejemplo, en el campo cultural están el del arte y el de la ciencia y dentro de ellos el espacio del teatro, la danza, la pintura, el cine, etc. y así se convierte en una amplia diversidad de subcampos, inclusive algunos nacen y sustituyen a otros subcampos.

Cada grupo o agente social ocupa un lugar de dominio, no dominio o de lucha dentro de estos campos y subcampos, y su posición de poder va a estar definida por el capital que está en juego dentro de cada espacio.

Recordando el concepto de capital, el mismo es definido como un “*conjunto de bienes acumulados que se producen, se distribuyen, se consumen, se invierten y se pierden*”⁶⁹. Entonces las posiciones de los distintos grupos tienen su origen en quien posee capital y quien no, y como menciona Bourdieu el capital no solo es patrimonio o dinero, ya que a cada campo le corresponde un capital específico, el capital puede ser económico, cultural, social o simbólico.

68 Bourdieu P, (1988), “El interés sociológico”, en Cosas Dichas, Buenos Aires, Gedisa, ,cit. En A. Gutierrez, Pierre Bourdieu, las prácticas sociales.

69 Idem anterior

Entonces cambia el sentido a través del tiempo, de pensar en un pasado que una persona solo formaba parte de una comunidad a un presente donde una misma persona ocupa diversos campos a la vez, es decir puede formar parte de varias comunidades y a su vez ocupar roles muy diferenciados, por ejemplo, en un campo es portador de conocimiento, en otros no, en algunos puede ocupar lugares de poder o realiza ciertas prácticas y en otros no, etc.

El segundo aspecto de esta característica relacionar es que en la relación *espacio – comunidad* el espacio no solo es físico, sino que puede ser virtual. Las nuevas tecnologías produjeron cambios importantes de tal modo que hoy consideramos que el “espacio”, entendido como el lugar ocupado por personas donde se desarrollan fenómenos sociales, además de físico también puede ser virtual.

Para este abordaje teórico el hecho de que el espacio donde se desarrolla el fenómeno folk sea físico o virtual es indistinto porque en ambos espacios existe un sentido de “territorialidad”, entendida como un sentimiento de pertenencia, de formar parte y de dominio de lugar, es decir un territorio.

Un ejemplo de esto es el fenómeno del “Netlore” o “folklore digital” el cual se desarrolla en medios digitales como ser WhatsApp, correos electrónicos, blogs, redes sociales, etc. Para poner un caso podemos mencionar la vigencia de las leyendas urbanas, (SANCHEZ, 2018), en los “Creepypastas”⁷⁰.

Se trata de una literatura popular en un espacio digital que genera una comunidad con mucho sentido de pertenencia y que se expresa a través de una escritura colectiva y colaborativa donde se comparten relatos breves de versiones o adaptaciones de leyendas urbanas, y que en Argentina consiste aplicar la creatividad sobre las variantes regionales de diversas historias clásicas, para provocar miedo en los lectores.

70 Sánchez S, (2018), “Folklore digital: la vigencia de las leyendas urbanas en los creepypastas”, “Su nombre es un juego de palabras entre la denominación en inglés de la operación de corte y pegado digital (copy and paste) con creepy (‘escalofriante’). Forman parte de la nueva cultura de la Web, que es su ámbito natural de circulación, lo que constituye una restricción genérica: un relato de terror no puede ser un creepypasta, si no ha nacido y circula en Internet.”

“Estos relatos, en general breves, autorreferenciales, a menudo escritos en primera persona, se centran en experiencias personales de un evento que se repite. Son similares a las leyendas urbanas (muchas son leyendas urbanas adaptadas a la esfera digital, como el motivo de la rata del Ganges), rasgo que las conecta con los mitos (la luz mala) y las leyendas de tradición oral (la dama de la vela); se los asocia también con las historias de terror que se narran en los campamentos o en reuniones de adolescentes, razón por la que ni los *creepypasta*, los *happypasta*, los *trollpasta*, los *tweetcuentos* y sus respectivos cortos audiovisuales constituyen nuevos géneros discursivos, sino que son modificaciones estilísticas. Su tópico recurrente son los miedos universales, atávicos. Al igual que la literatura oral, se pueden recrear, por lo que cada usuario puede intervenirlos mediante las modificaciones que crea pertinentes; esto los transforma en creaciones colectivas y colaborativas, en muchos casos anónimas.”⁷¹

De este modo, podemos concebir cómo se desarrolla un fenómeno folklórico en las primeras décadas del siglo XXI.

Todo fenómeno folklórico es un fenómeno social, sin embargo, no todo fenómeno social es un fenómeno folklórico. Del mismo modo todo arte folklórico es arte popular y no todo arte popular es folklórico.

71 Sánchez S, (2018), “Folklore digital: la vigencia de las leyendas urbanas en los creepypastas” en Revista Heterotopías del Área de Estudios del Discurso de FFyH, Año 1, N° 1. Córdoba, ISSN: En trámite.

EPÍLOGO:

¿Será que nací en el Sur?
¿Será que encendí la luz de tu amor?⁷²
Charly García

A través de este escrito atravesamos un recorrido de casi 200 años de vida del término Folklore, lo que implica también el desarrollo de una disciplina científica.

Es importante resaltar que cuando hablamos de Folklore, en tanto disciplina que estudia los fenómenos folklóricos, hay que concebirla desde dos dimensiones:

a) La política, relacionada con la construcción del “corpus” “Folklore Nacional” que se sustenta en ideales nacionalistas influenciados por el iluminismo y el romanticismo.

b) La epistemológica, que fue atravesada por las corrientes de pensamiento funcionales a la construcción política mencionada en el punto anterior, es decir el positivismo y siguiendo un orden cronológico el funcionalismo. Posteriormente, entrada la década del 60 del siglo pasado comienzan las influencias decolonialistas como punto de ruptura para concebir al fenómeno folklórico en su desarrollo y contradicciones.

Desde este punto de vista epistémico las diferencias entre el Folklore contemporáneo y la Antropología Social, por momentos son solo diferencias institucionales.

Es importante volver a mencionar que los estudios de Folklore tienen su especificidad, y forma parte de las ciencias sociales, se nutre de la sociología, teoría política, psicología, teoría de la comunicación y otras.

Por otro lado, con respecto a los contenidos el tema que nos con-

72 Fragmento de la letra de “Piano Bar”, del álbum “piano Bar” (1984)

voca es el de la cultura nacional, y los fenómenos folklóricos como una de sus manifestaciones.

La construcción identitaria realizada en la conformación del Estado nación del corpus “Folklore Nacional” y sus posteriores desarrollos han invisibilizado innumerables expresiones de la cultura popular - folklórica y han cristalizado otras.

Esta hegemonía ha guiado los estudios, prácticas sociales, educativas y artísticas bajo los preceptos de este concepto de folklore extremadamente rígido, sectorizado y patriarcal.

Por otra parte, la hegemonía positivista y funcionalista, que se extiende intermitentemente hasta el día de hoy, no contribuye a la investigación, análisis, comprensión y visibilización de estos nuevos fenómenos ni de las tensiones que se producen en el campo simbólico del arte popular entre las posturas conservadoras y las expresiones invisibilizadas.

Me refiero a expresiones invisibilizadas a lo largo de la historia y también *nuevas expresiones que nacieron a la luz de los nuevos paradigmas de diversidad y rol estatal en esta definición*.

En los últimos 20 años de la Argentina, por ejemplo, se han producido cambios sociales sustanciales en el reconocimiento de derechos de diversidad que se plasmaron a partir de demandas sociales y un nuevo rol estatal en este sentido.

“Durante el siglo XX la Argentina transitó un camino que no hacía prever las grandes transformaciones legales de los últimos años en materia de género, orientación sexual y sexualidades” (Barrancos D, 2004)

Me refiero a la expresión de demandas y a activismos incentivados por leyes como ser: “Salud Sexual y Reproductiva” (2002), “Educación Sexual Integral” (2006), “Protección Integral para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia contra las Mujeres” (2009), “Matrimonio Igualitario” (2010), “Identidad de Género” (2012), “Interrupción Voluntaria del Embarazo” (2020), “Cupo laboral Travesti – Trans” (2021) y “Reconocimiento de las identidades no binarias por el Estado” (2021).

Estos cambios han incentivado la participación y visibilización de nuevas expresiones del arte popular, por ejemplo de diversidad, que bien podríamos categorizar como folklóricas y que han influido y puesto en jaque la hegemonía cultural del denominado “Folklore Nacional”, provocando una contradicción de sentidos y estéticas, y tensionando las posiciones tradicionalistas, por decir de otro modo, disputando significa-

dos y legitimidades por lo que entran en crisis fuertemente estos valores nacionalistas que llevan 150 años.

Esta lucha en el campo simbólico se da en distintos espacios: los escenarios, las aulas, los espacios culturales y mercados de arte donde se cuestionan formatos heteronormativos, un ejemplo son los nuevos colectivos artísticos feministas o las danzas folklóricas y populares bailadas sin roles de género definido, desde una lógica no binaria. También se aprecia la valorización de nuevas expresiones folklóricas que nacieron en la contemporaneidad y la visibilización y reconocimiento de las prácticas folklóricas de los pueblos originarios.

Es una disputa de sentido.

¿Podemos considerar a estas expresiones parte legítima de nuestra cultura popular, parte de nuestro folklore, o si se quiere parte del “Folklore Nacional”?

Por supuesto que sí, es más, no hay rasgo caracterizador teórico que diga que no son expresiones folklóricas. A pesar de que siempre hay corrientes que tienden a nominar de “no científico” a las nuevas categorías de análisis, descalificando cualquier conocimiento que suponga un cuestionamiento al orden establecido

Este es un principio decolonizador. La idea de deconstruir el concepto de “Folklore Nacional”, quitando de él los rasgos positivistas y funcionalistas y el falso nacionalismo conservador.

El mismo principio es aplicable a la ciencia del Folklore.

Entonces se refuerza la premisa de la que partimos y se construye un nuevo objeto de estudio.

No se puede concebir un pensamiento latinoamericano sin activismo, la decolonización de nuestra cultura, el establecer nuestras propias miradas epistemológicas implica un acto de militancia en el campo popular.

Es necesario deconstruir los criterios con que definimos los fenómenos folkóricos como expresión popular para reivindicar y visibilizar nuestros propios, diversos y vigentes rasgos culturales.

¿A dónde vamos?: A quitar los rasgos positivistas, funcionalistas de las teorías de Folklore para construir nuestros propios sentidos:

- en vez de un “Folklore Nacional”, reconocer un “Folklore Plurinacional”

- en vez de fenómenos folklóricos cristalizados reconocer a los fenómenos folklóricos como orgánicos.

- en vez de una tradición selectiva, reconocer y visibilizar los fenómenos folklóricos con perspectiva de memoria y perspectiva de género.

En síntesis, revalorizar nuestras propias historias y nuestras propias prácticas contemporáneas.

*“Me pasé la vida viendo,
Viendo como hacen el mundo en vez de hacerlo yo.”⁷³*
Fito Paez

73 Fragmento de la letra de “Taquicardía”, del álbum “Giros” (1985)

BIBLIOGRAFÍA:

- Abal Medina, Juan Manuel (2010). “Manual de ciencia política”. - 1a ed. - Buenos Aires Ed. Eudeba
- Abu-Lughod, L. (1990). “Can There Be A Feminist Ethnography?”. *Women & Performance: a journal of feminist theory*, 5(1), 7- 27
- Achilli, E. (2005). “Investigar en antropología Social. Los desafíos de transmitir un oficio”. Rosario: Laborde Libros
- Andrade, M. y Miranda, Ch. (2000). “El concepto de ciudadanía en educación. Análisis semiótico de las representaciones sociales del concepto de ciudadanía en personas mapuches y citadinos de educación general básica en Chile”. Investigación presentada en el 13.º Congreso Mundial de la Educación (AMSE). Descargado en 2015 desde: http://www.vitalibros.cl/catalogo_web/colecciones/300/370/372/ciudadania.pdf
- Althusser, Louis ([1970] 1988). “Ideología y aparatos ideológicos del Estado. Freud y Lacan”. Nueva Visión, Buenos Aires (Traducción de José Sazbón y Alberto J. Pla)
- Archenti, Nélida & Aznar, Luis (1987). “Actualidad del pensamiento socio-político clásico”, Buenos Aires, EUDEBA
- Aricó, Héctor (2022). “Danzas Tradicionales Argentinas”. Ediciones Nuevo Offset, Bs A.
- Aristóteles (1983). “Política”, ed. bilingüe griego-español de María Araujo y Julián Marías, Madrid. Centro de Estudios Constitucionales, 2^a ed
- Augé, M, (1993). “Espacio y Alteridad”, en Revista de Occidente, ejemplar dedicado a El otro, el extranjero, el extraño

- Barbosa Lima, L. (2014). “As políticas culturais como espaço de intervenção crítica dos estudos culturais”. En A. Grimson (Ed), Culturas políticas y políticas culturales (pp. 117-130). CABA, Argentina: Ediciones Böll Cono Sur
- Barrancos, Dora (2005). “La diferencia sexual y el Código de Convivencia en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires. Notas para la historia de la regresión de derechos”. Revista Mora, (11), 202-204
- Barrancos, Dora. (1999). “Moral sexual, sexualidad y mujeres trabajadoras en el periodo de entreguerras. En Devoto, Fernando y Madero, Marta. (Dirs.)”. Historia de la vida privada en la Argentina, Vol. 3. Buenos Aires: Taurus
- Barrancos, Dora. (1990). “Anarquismo, educación y costumbres en la Argentina de principios de siglo”. Buenos Aires: Contrapunto
- Barrancos, Dora. (2004). “Géneros y sexualidades disidentes en la Argentina: de la agencia por derechos a la legislación positiva”. Cuadernos Intercambio sobre Centroamérica y el Caribe Vol. 11, No. 2 Julio-Diciembre, 2014, ISSN: 1659-4940
- Bassa Daniela (2013) “Patrimonio, identidad y tradición: el caso de las Asociaciones Tradicionalistas” VII Jornadas Santiago Wallace de Investigación en Antropología Social. Sección de Antropología Social. Instituto de Ciencias Antropológicas. Facultad de Filosofía y Letras, UBA, Buenos Aires
- Bausinger, H, [1961] 1990. “Folk Culture in a World of Technology. Indiana University Press”
- [1980] 1988. “Acerca de los contextos”. Serie de Folklore 1:17-28. Buenos Aires, OPFYL
- Bauman, R, [1977] 1992. “El arte verbal como actuación”. Serie de Folklore 14:3-56. Buenos Aires, OPFYL
- [1986] 1991. “Actuación y honor en la Islandia del siglo XIII”. Serie de Folklore 11:13-40. Buenos Aires, OPFYL
- Bauman, Richard (1972). “Differential identify and social base of folklore, Toward new perspectives in folklore. Ed. By A. Paredes and R. Bauman, Austin and London: The University of Texas Press, pp.31-41

- Blache, Marta. (1980). “Enunciados fundamentales tentativos para la Definición del Concepto del Folklore”, Santiago del Estero, Congreso Internacional de Folklore Iberoamericano, 22-27 septiembre
- Blache, M y Magariños de Morentin, J. (1980). “Síntesis Crítica de la Teoría del Folklore en Hispanoamérica”, En: Revista Chilena de Antropología N° 4 (en prensa), p. 47
- Blache, M (1983). “El Concepto de Folklore en Hispanoamérica”, Latin American Research Review, Vol. 18, No. 3 (1983), pp. 135-148 (14 pages), Published By: The Latin American Studies Association
- Blache, M. (1992). “Folklore y nacionalismo en la Argentina. Su vinculación de origen y su desvinculación actual”. RUNA, Archivo Para Las Ciencias Del Hombre, 20(1), 69-89. <https://doi.org/10.34096/runa.v20i1.2313>
- Blache, M., Dupey, A.M, (2007). “Itinerarios de los Estudios Folklóricos en la Argentina” Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología XXXII, Buenos Aires
- Beauvoir, Simone de ([1949] 1987). “El segundo sexo”. Tomo I: Los hechos y los mitos, Buenos Aires, Siglo XX
- Butler, Judith. (2002) [1993]. “Cap. 4: El género en llamas” en “Cuerpos que importan”. Sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”. BsAs: Paidós Hall
- Bhabha, Homi K. ([1994] 2002). “El lugar de la cultura”, Buenos Aires: Ediciones Manantial SRL (Traducción de César Aira)
- Blanco, R. (ed.) (2008). “Convivencia democrática, inclusión y cultura de paz: lecciones desde la práctica educativa innovadora en América Latina”. Santiago de Chile: OREALC/ UNESCO. Descargado en 2015 desde: <http://unesdoc.unesco.org/images/0016/001621/162184s.pdf>
- Bonfil Batalla, Guillermo (1991). “Pensar nuestra cultura, ensayos”. México, Alianza Editorial
- Bonfil Batalla, Guillermo (1991). “Lo propio y lo ajeno. Una aproximación al problema del control cultural. En La cultura popular.” Comp. Adolfo Colombres. PREMIA Edit. Puebla

- Bourdieu Pierre, (1990). “Espacio social y génesis de las clases”, Sociología y cultura, Grijalbo, México,
- Bourdieu Pierre, (1999). Cap. “Economía de las prácticas” y Cap. 3, “El habitus y el espacio de los estilos de vida”, La distinción, Taurus, España,.
- Bronislaw Malinowski, (1948). “Una teoría científica de la cultura y otros ensayos”, Bs. As., Sudamericana.
- Carrasco, S. (1999). “Los Sistemas Culturales Locales en la Comunidad Valenciana: Una Aplicación desde el Análisis de Componentes Principales”. Tesis Doctoral. Departamento de Economía Aplicada. Universitat de València.
- Carrasco, S., Rausell, P. (2001). “La provisión de cultura en España desde una perspectiva del análisis regional”. ICE num 792. Junio-Julio 2001. Ministerio de Economía.}
- Carvalho Neto, Paulo de (1969). “Historia del Folklore Iberoamericano”. Editorial Universitaria, S. A. Chile
- Chein Diego y Ricardo Kaliman (2006). “Propuestas conceptuales en el marco de una sociología de la cultura”. San Miguel de Tucumán: Ediciones de la Universidad Nacional de Tucumán
- Citro Silvia et al. (2010). “Cuerpos plurales Antropología de y desde los cuerpos”. Buenos Aires: Biblos.
- Citro, Silvia y Mariana Gómez (2013). “Perspectivismo, fenomenología cultural y etnografías postcoloniales: intervenciones en un diálogo sobre las corporalidades”. Buenos Aires: Repositorio CONICET.
- Cohen, A (1982). “Belonging: The Experience of Culture”, en Belonging: identity and social organization in British rural cultures. Manchester University press
- Colatarci, María Azucena (2003). “Apunte para una historia de las carreras de Folklore en el Instituto Universitario Nacional del Arte”. Buenos Aires: Ed de la autora
- Colombres, Adolfo (1983). “La cultura popular”, México. Premia Editora

- Cortazar A.R. (1954). “Qué es el folklore; planteo y respuesta con especial referencia a lo argentino y americano”, pág. 40, Bs. As. Lajouane
- Cortázar A.R, Ecología Folklórica (1947) en Gaea, “Anales de la Sociedad Argentina de Estudios Geográficos”, T. VIII, pgs. 125-139, Bs. As
- Cortázar A.R (1959). “Esquema del folklore”, Editorial Columba, Buenos Aires
- Dannemann, M (1975). “Teoría folklórica. Planteamientos críticos y proposiciones básicas” en Teorías del Folklore en América Latina (Caracas: INIDEF), pp. 13-43.
- Cortazar, A, (1942). “Bosquejo de una introducción al folklore”, Universidad Nacional de Tucumán-Instituto de Historia, San Miguel de Tucumán.
- Cortazar, A, (1974). “Los fenómenos folklóricos y su contexto humano y cultural” en Teorías del Folklore en América Latina, INIDEF, Caracas, Venezuela Fondo Nacional de las Artes, Bs As, Argentina.
- Cortazar, A, (1976). “Ciencia folklórica aplicada: reseña teórica y experiencia argentina”, Fondo Nacional de las Artes, Bs As, Argentina.
- Freud, S. (1912). “Tótem y tabú”. En S. Freud, Obras completas (pp. 1745-1850), tomo V. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Crenshaw, Kimberle (1989). “Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics,” University of Chicago Legal Forum, Nº 1. Disponible en: <http://chicagounbound.uchicago.edu/uclf/vol1989/iss1/8>
- Crespo, C. y Ondelj, M.(2020). “Folklore, patrimonio cultural y Estado”. Del Instituto de la Tradición al Instituto Nacional de Investigaciones Folklóricas (1943 a 1964) (pp. 117-139). En A. Martín (comp.) Cultura y patrimonio nacional. Los estudios de Folklore en la Universidad de Buenos Aires. Buenos Aires: Eudeba.
- Crivos Marta (2012). “El Estudio de la Narrativa de Casos: Una Propuesta para el abordaje etnográfico de las alternativas médicas”. El

proceso de búsqueda de la salud como objeto antropológico. Buenos Aires: LIEA/UNLP/CONICET.

- Chamosa, O. (2012). “Breve historia del folclor argentino”. Buenos Aires: Edhsa.
- Derrida, Jaques (1967) “La escritura y la diferencia”. Barcelona: Anthropos.
- Davis, Angela ([1981] 2005) “mujeres”, raza y clase, Madrid: Akal.
- Escolar Diego Saldi Leticia (2018). “Apropiación y destino de los niños indígenas capturados en la campaña del desierto: Mendoza, 1878-1889” Appropriation of the indigenous children captured during the Desert Campaign: Mendoza, 1878-1889. Open Edition Journal.
- Fernández Clarisa Inés (2020). “Estado y políticas culturales en Argentina. Un análisis comparativo entre el Kirchnerismo y la Alianza Cambiemos (2007-2017)” Sociohistórica, nº 45, e102, marzo-agosto 2020. ISSN 1852-1606 Universidad Nacional de La Plata.
- Federici, Silvia ([2004] 2010). “Calibán y la bruja: “mujeres”, cuerpo y acumulación originaria”. Buenos Aires: Tinta Limón (Traducción de Verónica Hendel y Leopoldo Sebastián Touza).
- Fernández Latour de Botas, Olga. (1979). “Una propuesta concreta para el aprovechamiento didáctico del Folklore”. En: Congreso Nacional de Folklore. Gob. De la Prov. de Formosa. SEC. Univ. Nac. Del Nordeste. Dpto. Impresiones. Argentina.
- Ferreira, E. (2013). “La construcción de la identidad nacional Orígenes y desafíos actuales”. Buenos Aires, Argentina. Historia del Pensamiento Nacional. Instituto Nacional de Capacitación Política. Cuad. 1, pp.28- 44.
- Figueroa Silvana K. -Dreher, Jochen Dreher, Hans-George Soeffner (2011). “Construcción de identidades en sociedades pluralistas : Procesos de constitución de lo »extraño« y lo »propio« en la Argentina”, Prometeo Libros.
- “Folklore Aplicado” (varios autores) (1979) En: Congreso Nacional de Folklore. Gob. De la Prov. de Formosa. SEC. Univ. Nac. Del Nordeste. Dpto. Impresiones. Argentina.

- Foster, George (1962) “Las culturas tradicionales y los cambios técnicos”. Fondo de Cultura Económica. México, 1992.
- Foucault, Michel ([1976] 2002). “Historia de la Sexualidad. Vol.1. La Voluntad de Saber”. BsAs: Siglo XXI.
- Foucault, Michel (2000). ”Vigilar y castigar”. Madrid: Siglo XXI Editores.
- Galeano, Eduardo (1982). “Literatura y Cultura Popular en América Latina: Diez Errores o Mentiras Frecuentes, en la Cultura Popular”. México: Premia Editora.
- García Canclini, Néstor (1984). “Cultura y sociedad: Una Introducción”. Buenos Aires: Cuadernos de Información y Divulgación para Maestros Bilingües.
- Gramsci, Antonio (1974). “Literatura y Cultura Popular Tomo I Editorial de Cultura Revolucionaria”. Argentina.
- Gramsci, A. “Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y el Estado moderno” – 1^a ed. – Buenos Aires: Ediciones Nueva visión, 2003.
- Gramsci, A. (1978). “Notas sobre Maquiavelo, Sobre Política y sobre el Estado Moderno”. México: Juan Pablos Editor.
- Gramsci, A. ”El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce”, Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 2003.
- Gramsci, A. “Los intelectuales y la organización de la cultura”, Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 2003.
- Guber, Rosana (2001). “La etnografía, método, campo y reflexividad”. Bogotá: Grupo Editorial Norma.
- Gudaitis Barbara “Los Estudios Culturales” material de trabajo de la Diplomatura en “La metodología de investigación en humanidades” Bs As Facultad de Filosofía y Letras (UBA) y Sholem Bs As, 2021.
- Gudaitis Barbara “Poscolonialismo” material de trabajo de la Diplomatura en “La metodología de investigación en humanidades” Bs As Facultad de Filosofía y Letras (UBA) y Sholem Bs As, 2021.
- Gudaitis Barbara “Los Estudios De(s)Coloniales” material de trabajo de la Diplomatura en “La metodología de investigación en humanidades”

dades” Bs As Facultad de Filosofía y Letras (UBA) y Sholem Bs As, 2021.

- Haddad María del Rosario (2018). “Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano 27” (1): 17-31 ISSN impreso: 1852-1002 / Versión en línea: 2422-7749 17 El “rap originario” como práctica cultural entre jóvenes y niños qom” .
- Hall, Stuart y Du Gay, Paul (comps) (2003). “Cuestiones de identidad cultural”. Buenos Aires y Madrid, Amorrutu.
- Halperin Donghi, Tulio (1980). “Proyecto y construcción de una nación (Argentina 1846-1880)”. (Biblioteca Ayacucho, Caracas).
- Hall, Stuart. (2006). “Estudios culturales: dos paradigmas” en Revista Colombiana De Sociología, 27: 233-254..
- Hirose, María Belén (2010). “El movimiento institucionalizado: danzas folklóricas argentinas, la profesionalización de su enseñanza” IDES, Bs As. Revista del Museo de Antropología, (Universidad Nacional de Córdoba).
- Hobsbawm, Eric J.(1974). “Las revoluciones burguesas”, Ed. Guadarrama, Madrid.
- Infantino, J. y Morel, H. (2020). “El surgimiento del Folklore Aplicado. Entre la disciplina académica, la profesionalización y la gestión pública”. En A. Martín (comp.) Cultura y patrimonio nacional (pp. 85-116). Los estudios de Folklore en la Universidad de Buenos Aires. Buenos Aires: Eudeba.
- Jabardo, Marcela (2012). “Feminismos negros. Una antología”, Madrid: Traficantes de Sueños, 99-134 (Traducción de Marta García de Lucio).
- Jameson, Fredric y Zizek, Slavoj. (1998). “Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo”. Paidós.
- Jauretche, A, (1973). “Manual de zonceras argentinas”, Buenos Aires: A. Peña Lillo Editor.
- Klimovsky, G (1994). “Las desventuras del conocimiento científico”. Editorial A-Z, Brasil,

- Kuhn, Thomas: (1971). “La estructura de las revoluciones científicas”. Fondo de Cultura Económico. México.
- Kusch, Rodolfo (1976). ”Geocultura del Hombre Americano”. Buenos Aires, Fernando García Cambeiro.
- Kusch, R. (2007). “Obras Completas”. Buenos Aires: Editorial Fundación Ross.
- Labra Oscar (2013). “Positivismo y Constructivismo: Un análisis para la investigación social” RUMBOS TS, año VII, N° 7.
- Ladner, Edgardo (compilador) (2011). “La Colonialidad del Saber: eurocentrismo y ciencias sociales: Perspectivas Latinoamericanas”. Ediciones CICCUS. Buenos Aires.
- Lévi-Strauss, C. (1979). “Antropología estructural”. México: Siglo XXI.
- Lombardi Satriani, L. M. (1975). “Antropología cultural. Análisis de la cultura subalterna”. Ed. Galerna. Bs.As.
- Martín Alicia, (2020) (comp.). “Cultura y patrimonio nacional. Los estudios de Folklore en la Universidad de Buenos Aires”. Buenos Aires: Eudeba.
- Mignolo, Walter, (2003). “Historias Locales / Diseños Globales: Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo”. Ediciones Akal, Madrid.
- Mignolo, Walter,(2015). “Trayectorias de re-existencia: ensayos en torno a la colonialidad/decolonialidad del saber, el sentir y el creer”. Bogotá: Universidad Distrital Francisco José de Caldas.
- Millet, Kate ([1970] 1995) “Política sexual”. Madrid: Cátedra (Traducción de Ana María Bravo García; revisada por Carmen Martínez Gimeno).
- Ochoa, A. M. (2003). “Músicas locales en tiempos de globalización”. Buenos Aires: Norma.
- Olmos, Héctor. (2023). “Poemas crepusculares”, Ed Ciccus, Bs As Argentina.
- Oszlak Oscar (1982). “Reflexiones sobre la formación del estado y la

construcción de la sociedad argentina” Desarrollo Económico Revista de Ciencias Sociales, Vol. XXI, Buenos Aires, Argentina.

- Oszlak, O. (comp.) (1984): Proceso, crisis y transición democrática (2 vols.), Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.
- (1999): “Quemar las naves (o cómo lograr reformas estatales irreversibles)”, Aportes para el estado y la administración gubernamental, Año 6, N° 14: 73-99. — (2003): “El mito del estado mínimo: una década de reforma estatal en la Argentina”, Desarrollo Económico, vol. 42, N° 168: 519-543.
- (2004a): “Política y gestión pública, Buenos Aires”, Fondo de Cultura Económica.
- (2004b [1997]): “La formación del estado argentino”. Orden, progreso y organización nacional, Buenos Aires, Ariel.
- (2007 [1978]): “Formación histórica del estado en América Latina: elementos teórico-metodológicos para su estudio”, Lecturas sobre el estado y las políticas públicas: retomando el debate de ayer para fortalecer el actual, Buenos Aires, Jefatura de Gabinete de Ministros de la Nación.
- Padua, Jorge (1979). “Técnicas de Investigación Aplicadas a las Ciencias Sociales”. Fondo de Cultura Económica. México.
- Passafari, Clara (1986). “El patrimonio folklórico y su aplicación educativa”. Temas de Folklore Aplicado. En: Folklore Americano. N° 41/42.
- Passafari, Clara (1987). “Reflexiones sobre la Aplicación y Desarrollo de las Culturas Populares en Argentina”. En: Folklore Americano N° 44. Fiv. 1987.
- Pérez Bugallo, R.(1985). “El folklore: una teoría de la práctica”. En Sapiens N° 5. Chivilcoy, Museo Arqueológico Municipal
- Platero, Raquel (Lucas) (2012). “Introducción. La interseccionalidad como herramienta de estudio de la sexualidad” en Platero, R. (L) (ed.) Intersecciones: cuerpos y sexualidades en la encrucijada. Barcelona: ediciones bellaterra.
- Portantiero, Juan Carlos (1999). “La sociedad civil en América Latina:

entre autonomía y centralización” en Revista Escenarios Alternativos. Año 3, Número 6, Buenos Aires, Argentina.

- Prieto, A. (2006). “El discurso criollista en la formación de la argentina moderna. Buenos Aires”: Siglo XXI
- Qujano, Aníbal (2000). “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina” en Lander, Edgardo (comp.) La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas. Buenos Aires: CLACSO.
- Ramiro Fernández, Víctor (2001). “Estrategias de desarrollo y transformación estatal. Buscando al Estado bajo el capitalismo global”. Universidad Nacional del Litoral (eds.). Santa Fe. Argentina.
- Redfield, R & Rosas Herrera, G, (1942). “La Sociedad Folk”, Revista Mexicana de Sociología, Vol. 4, No. 4 (4th Qtr., 1942), pp. 13-41 (29 pages), Published By: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Reed, Susan, (1998). “The Politics and poetics of dance”, Annual Review of anthropology, , Vol 27, 1998. pp. 503-532
- Rich, Adrienne (1985). “Heterosexualidad obligatoria y existencia lesbiana” en Nosotras... que nos queremos tanto. N°3. Madrid: Colectivo de Feministas Lesbianas.
- Rivera Cusicanqui, Silvia (2010). “Ch’ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores”. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Rivera Cusicanqui, Silvia (2011). “Descolonizar el género” en Otra América. De Sur a Norte. Recuperado de <http://otramerica.com/opinion/descolonizar-el-genero/839>.
- Rockwell, E. (2009). “La Experiencia Etnográfica”. Historia y cultura en los procesos educativos. Buenos Aires: Paidós.
- Romé, S, (2003). “Folklore argentino: aspectos introductorios, definiciones y debates”, Revista Arte e Investigación, UNLP.
- Rubin, Gayle ([1975] 1998). “El tráfico de “mujeres”: notas sobre la economía política del sexo” en Navarro M y Stimpson C. (comp) ¿Qué son los estudios de “mujeres”? México: FCE.

- Valcárcel, Amelia (1991). “Cap.VIII” en Sexo y Filosofía. Sobre “mujer” y “poder”. Barcelona: Anthropos.
- Said, E. (1993). “Culture and Imperialism”, Nueva York: Vintage Books.
- Samaja, Juan (2004). “Proceso, Diseño y Proyecto en Investigación Científica. Cómo elaborar un proyecto sin confundirlo con el diseño ni con el proceso”. J. V. E. Ediciones. Bs. As.
- Sánchez S, (2018). “Folklore digital: la vigencia de las leyendas urbanas en los creepypastas” en Revista Heterotopías del Área de Estudios del Discurso de FFyH.
- Sarmiento, D. F. (1845). “Civilización y barbarie. Vida de Juan Facundo Quiroga. Aspectos físicos, costumbres y hábitos de la República Argentina”. Chile: El progreso de Chile.
- Sartori Ciovanni (1993). “La Democracia Después del Comunismo”, Alianza Editorial, Madrid – Buenos Aires.
- Scherbosky, Federica (2015). “Geocultura: un aporte de Rodolfo Kusch para pensar la cultura desde una perspectiva intercultural” Conicet – UNCuyo, Argentina.
- Segato, Rita (2007). “La Nación y sus otros: raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad”. Buenos Aires: Prometeo.
- Standop, Ewald (1980). “Cómo preparar monografías e informes”. Bs. As, Kapelusz. Buenos Aires.
- Shock Susy, (2011). “Poemario Trans Pirado” con Ilustraciones de Enrique Gurpegui, Bs As Ediciones Nuevos Tiempos.
- Trigueros, Álvaro Alonso. (2014). “Antonio Gramsci en los estudios culturales de Raymond Williams” en metodos revista de ciencias sociales.
- Tufró, M. (2010). “Incitar, capturar, censurar, gestionar. Cien años de politización de la música argentina”. En Ugarte, M. (coord.). Sonidos, tensiones y genealogía de la música argentina 1910-2010. Buenos Aires: Ediciones del Centro Cultural de la Cooperación y Fondo Nacional de las Artes.

- Ugarte, M. (2010). “Cien años de música entre la nación, la resistencia y los géneros populares”. En Ugarte, M. (coord.). Sonidos, tensiones y genealogía de la música argentina 1910-2010. Buenos Aires.
- Urteaga Eguzki, (2009). “Orígenes e inicios de los estudios culturales” Origins and beginnings of cultural studies, Departamento de Sociología - Universidad del País Vasco. Vitoria.Gazeta de Antropología, 25 (1), artículo 23.
- Valcárcel, Amelia (1991). “Cap.VIII” en Sexo y Filosofía. Sobre “mujer” y “poder”. Barcelona: Anthropos.
- Vattimo, Gianni, (1990). “La sociedad transparente”. por Francisco Xavier González y Ortiz. Barcelona, México, Paidós.
- Williams, Raymond. (1997). “Marxismo y literatura”. Barcelona, Península.
- Weber, M. (1984). “Economía y sociedad. Conceptos de la sociología y del “significado” en la acción social”. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Weber, Max (1922). “Ensayos sobre metodología sociológica”, Amorrortu editores, Buenos Aires, 2006.
- Williams, R. (1997). “Marxismo y literatura”. Barcelona, Península.
- Wittig, Monique ([1992] 2006). “El pensamiento heterosexual y otros ensayos”. Barcelona y Madrid: Egales (Traducción de Javier Sáez y Paco Vidarte).
- Woolstonecraft, Mary ([1792] s/f) Vindicación de los derechos de las “mujeres” (selección). Disponible en http://jzb.com.es/resources/vindicacion_derechos_mujer_1792.pdf
- <https://www.argentina.gob.ar/noticias/carlos-vega-el-padre-de-la-musicologia>
- Fuentes: Cuadernos de Música Iberoamericana (Universidad Complutense de Madrid), Instituto Nacional de Musicología “Carlos Vega”.

Estudios sociales de teoría política, folklore y cultura nacional Epistemologías del Folklore Contemporáneo SXXI

Daniel Adrián Riesgo

Este estudio analiza la conformación del estado nacional argentino, su relación con los conceptos clásicos y vigentes del cuerpo expresivo denominado “**Folklore Nacional**” y la tensión conceptual e identitaria con las nuevas concepciones del folklore contemporáneo del siglo XXI en relación a las culturas populares. La influencia de las epistemologías del sur y el nuevo paradigma de diversidad que destruye conceptos cristalizados dando lugar a expresiones invisibilizadas y reivindicando nuestros propios, diversos y vigentes rasgos culturales.

