

**FOLCLOR, INDIGENISMO Y MESTIZAJE
DURANTE LA REPÚBLICA LIBERAL***

*Folklore, Indigenism and Miscegenation
during the “Liberal Republic”*

ÓSCAR JAVIER BARRERA AGUILERA **

El Colegio de México · México

* Este texto es la versión revisada de un capítulo del trabajo de grado titulado *Tente en el aire, no te entiendo. Ensayo de interpretación de los discursos del mestizaje en Colombia*, presentado en el año 2005 para optar al título de Antropólogo en la Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá.

** ojbarrera@colmex.mx

Artículo de investigación recibido: 7 de septiembre del 2009 · aprobado: 24 de septiembre del 2009

RESUMEN

Este ensayo explora la coexistencia de dos maneras en que algunos intelectuales comprendieron las características poblacionales de Colombia durante la República Liberal (1934-1946): el folclor y el indigenismo. El primero, fue una forma de clasificación y representación poblacional que buscó fundir la cultura y la identidad nacionales. El segundo, una mezcla de política y ciencia social que persiguió la incorporación metódica y humana de la población indígena, así como el aprovechamiento de sus valores positivos en cuanto aspectos autóctonos de la vida nacional. El escrito identifica la preocupación de ambos modelos por el mestizaje y describe sus miradas divergentes al respecto. Por un lado, el folclor —como un componente de la cultura popular— vio en el mestizaje un mecanismo de fusión cultural; por otro, el indigenismo reaccionó al mestizaje, pues lo consideraba como una herramienta de inserción indígena en el campesinado. En este periodo, indigenismo y folclor nutrieron la construcción de un “alma nacional” al definir sus contornos mutuamente: el primero intentó definir la diferencia aceptable para la síntesis de la diversidad poblacional que pretendió el segundo.

Palabras clave: *cultura popular, folclor, indigenismo, mestizaje en Colombia, República Liberal.*

ABSTRACT

This essay explores the coexistence of two different perspectives from which some scholars understood Colombia's populational characteristics during the “Liberal Republic” (1934-1946): folklore and indigenism. The first was a form of populational classification and representation that seeked to spread national culture and identity. The latter, a mixture of politics and social sciences whose purpose was the methodic and human incorporation of the indigenous population, as well as the exploitation of their positive values as autochthonous aspects of national life. The both models' concerns about miscegenation are identified and the diverging views about it are described. On the one hand, folklore —as a component of popular culture— saw miscegenation as a mechanism of cultural fussion; on the other, indigenism reacted to miscegenation, since it considered it as a tool for the insertion of indigenous people into peasantry. In this term, indigenism and folklore nourished the construction of a “national soul” by mutually defining their boundaries: the first tried to define the acceptable difference for the synthesis of populational diversity that was the latter's purpose.

Key words: *popular culture, folklore, indigenism, miscegenation in Colombia, Liberal Republic.*

“Es en el corazón de la gleba donde hay que buscar el sentido de la patria. Es en la masa labriega, en el campesino de todas las categorías, así como en las juventudes que por motivos superiores estudian el fenómeno de la tierra como noción de justicia y como punto de apoyo para los grupos étnicos, donde ha de suscitarse la necesidad de nacionalizarnos, de tomar contacto con la atmósfera y raíces en el suelo, cuya cal y cuyas aguas son los huesos y las lágrimas de nuestros abuelos. Claro es que la obra nacionalista, cuyo capítulo esencial es la rehabilitación del indígena, no puede sino salir hecha de las cámaras legislativas”.

ARMANDO SOLANO,
Paipa, mi pueblo y otros ensayos (1983 [1927])

INTRODUCCIÓN

Esta propuesta articula los discursos del mestizaje con las corrientes indigenistas y el surgimiento de la antropología moderna en Colombia a inicios del siglo xx. Presenta la transición, durante los años treinta, del discurso político eugenésico y pesimista a las construcciones académicas sobre el *folclor* y el *indigenismo*. Ubica estas categorías como fruto de los procesos históricos asociados a la consecución del ideal de progreso perseguido desde mediados del siglo XIX por las élites, que logra cierta concreción hacia 1930 (Rojas, 2001).

El crecimiento de las ciudades, el desarrollo de la industria, los adelantos en los medios de comunicación y la modernización del Estado, entre otros aspectos, apoyaron dicha concreción (cfr. Gouëset, 1998). En las ciudades, junto con las nuevas ideologías, aparecieron sectores medios que rechazaron su pasado rural, generaron organizaciones cuyos objetivos difirieron de aquellos de los campesinos, y vieron cómo podían ascender socialmente de acuerdo con sus actividades económicas (cfr. Archila, 1991). Por su parte, sectores de las élites manifestaron su desprecio y se distanciaron de la plebe asegurando ser descendientes de blancos puros. Apoyados en el darwinismo

social, buscaron justificar unas condiciones privilegiadas para sacar el país adelante. Por ejemplo, juzgaron como lo más oportuno, prohibir el consumo de la chicha y adelantar las más variadas campañas de higiene (cfr. Bagley & Silva, 1989). Con la urbanización, paulatinamente, los caudillos rurales fueron reemplazados por una nueva élite de intelectuales y políticos que actuaban y congregaban a la población en las ciudades; Gaitán, Cano, Mahecha y Torres Giraldo, por mencionar solo algunos, representaban a esa generación que trataba de ponerse a tono con las transformaciones del país (cfr. Palacios, 1997).

Con la influencia de la Guerra Civil Española, la Segunda Guerra Mundial, los medios de comunicación y la modernización del espacio productivo, esta generación modernista volteó el rostro hacia el *populismo* para chocar con los partidos políticos tradicionales. Estas nuevas figuras políticas consideraron al pueblo como “el otro mezclado y desfavorecido” e indagaron sobre sus intereses y necesidades. Además, como las decisiones políticas eran discutidas en la plaza pública, el *pueblo* fue convocado por su “cacique” para romper con ese “país político” a través del convencimiento de la oratoria. Esta “nueva manera de hacer política” contribuyó a la construcción de una modernidad a medias, en la que la idea de ciudadano y la convocatoria popular no significaron un cambio en la concepción del individuo, ya que perpetuaron las relaciones clientelares (cfr. Galvis & Donadio, 2000). A pesar de la aparición de nuevos sectores sociales, la consolidación de ciudades y la intervención de nuevos líderes políticos, se estaba ante proyectos inyectados por las élites que buscaban ejercer control sobre el resto de la población. Sin embargo, con las reformas educativas impulsadas durante la República Liberal, aparecieron otros intelectuales y políticos con discursos más generosos sobre la población; este es el caso del *indigenismo* y el *folclor*, que buscaban construir un “alma nacional”, pretendiendo enaltecer las características poblacionales.

De acuerdo con lo anterior, este ensayo muestra la importancia del debate eugenésico y de los estudios del *folclor* para la historia y el presente de la investigación antropológica. Primero, explora brevemente el discurso racial que sectores de la élite emplearon para caracterizar a la población colombiana y que dudaba del porvenir de esta. Los dos apartados siguientes examinan el *indigenismo* en relación con el *folclor* como respuestas a la anterior caracterización pesimista

de la cultura e historia de las poblaciones. Por último, se analizan las implicaciones del empleo de las categorías *folclor* y *cultura popular* para la construcción de la identidad nacional y el desarrollo de la antropología, y se hace un llamado a la disciplina para retomar el interés en estos asuntos.

EL PESIMISMO: LOS PROBLEMAS DE LA RAZA EN COLOMBIA

En la posguerra, el fervor patriótico de la Generación del Centenario tuvo expresiones culturales nacionales (como el poporo o la olla de barro) que coexistieron con el interés por tendencias europeas y norteamericanas. Dentro de este “resurgimiento cultural”, la españolería, el indigenismo del movimiento Bachué, el cosmopolitismo o el regionalismo de la Escuela de la Sabana, por mencionar solo algunas manifestaciones artísticas e intelectuales, ofrecieron respuestas alternativas a una preocupación común: ¿quiénes son los colombianos? Así, la descripción y clasificación de las “culturas regionales”, que acompañó a la difusión de expresiones culturales nacionales como el bambuco en la radio y el cine, manifestó un despertar académico que vacilaba entre el interés por el *indigenismo*, el *mestizaje*, el *populismo*, el *racismo* y el *regionalismo*. Veamos cómo, en algunas de estas inquietudes intelectuales, el sentir nacional tomó forma, respondiendo a diferentes maneras de relacionar *raza* y *cultura*.

Laureano Gómez, por ejemplo, caracterizó la población colombiana de acuerdo con el territorio habitado por cada grupo y sus componentes “raciales”. Señaló que “si observamos la manera como la raza actúa en el medio, adquiriremos nociones sobre el grado en que nuestra nación se perfecciona y hasta qué punto llena la misión que le es inherente por esencia” (Gómez, 1970: 24). Para este intelectual y político “en la selva amazónica, las razas primitivas que la habitan viven llenas de terror. “Vense aisladas entre un cosmos hostil y los seres fantásticos y tenebrosos que son las divinidades de su ruda mitología” (p. 29). La desconfianza de Gómez en la población colombiana descansa en una visión determinista y fatalista de la historia, en la que las diferentes culturas siguen unas etapas de desarrollo y decadencia según un principio que discrimina entre naciones débiles y poderosas.

Por su parte, en 1934, el doctor Miguel Jiménez López (1948: 38), recordaba a Luis López de Mesa:

[...] todos los elementos de la nacionalidad: la religión de Jesucristo, que es la religión de los colombianos; la tradición; la raza; el suelo patrio; la familia; la autoridad y el orden; todos esos componentes del alma nacional que vos habéis estudiado con tan prolíjo afán, están en vuestras manos para emprender la obra de defensa contra los graves males de nuestra sociedad que he intentado poner ante vuestros ojos.

Sus preocupaciones, pues, enfocan la decadencia del pueblo entendida como la desviación y caída moral asociada a las características negativas de su raza, elementos que, a la vez, definían lo que el doctor consideraba como el “alma nacional”.

En pocas palabras, la antropología decadentista de la posguerra hizo presencia en el pensamiento de estos y otros intelectuales, que vieron en nuestra historia un devenir paulatino hacia la destrucción, como consecuencia de las constantes fusiones poblacionales desiguales (Páramo Bonilla, 2005: 4). Luis López de Mesa (1934: 8) ahondó en esta asociación entre las características físicas de los colombianos y sus aptitudes para vivir en sociedad:

[...] el clima frío de la altiplanicie predispone al recogimiento; verdad es que el ardor del trópico comunica a la sangre precoces apetitos y saca al hombre de su techo y de su yo; que el agro andino exige perseverante amor para rendir sus dones, y que el río y el mar invitan a peregrinar efusivamente. Paréceme, sin embargo, que estas influencias no crean la índole de aquellos grupos raciales, sino que a ellas se añaden para exaltarlas más aún.

En esta intricada configuración del *alma popular*, la decadencia de las “razas” fue considerada el síntoma del malestar cultural nacional. La eugenesia pretendió ser paliativo a este decadentismo que, basado en referentes externos, lamentó los escasos logros de la nación colombiana y los atribuyó a las características deficientes del *pueblo* que la conformaba.

Con el fin de obtener su apoyo político, Jorge Eliécer Gaitán ofreció una esperanza al *pueblo* colombiano cuando relacionó sus características “raciales” a las aptitudes asociadas con el crecimiento de las naciones, insinuando, como veremos, un cambio de actitud en el discurso político

e intelectual. En aquel momento Gaitán (1948: 60) le recordó a su audiencia que

[...] Nos falta lo que a pueblos vigorosos como el mejicano les sobra, o sea el culto hacia los propios recursos raciales, que mucho más representa para el adelanto de un pueblo el nervio robusto del indio que labora, que el degenerado noble que hace su fortuna y mantiene su holganza por virtud del esfuerzo del primero.

En Gaitán aun puede palparse la ambigua identificación, incluso el temor, hacia el *pueblo*, si bien se entrevén algunos cambios. Después de la Gran Depresión¹, el Partido Liberal recogió la presión social de los sectores populares rurales y urbanos institucionalizando su protesta. Al mismo tiempo, los trabajadores empezaron a identificarse como parte del *pueblo* en tanto fuerza transformadora y mayoritaria oprimida, evitando, de paso, el desprecio racista, al abandonar la imagen de pobreza y miseria a través de la valoración del trabajo como productor de riqueza (Archila, 1991).

En buena medida, el cambio de clima que propiciaron la amenaza nacionalsocialista y el *populismo* ubicó las preocupaciones del presidente Alfonso López Pumarejo. A mediados de los años cuarenta pregunta: “¿por qué se desconoció la bondad de una raza mestizada y fuerte como pocas, y sembró el pesimismo sobre nuestras posibilidades para considerar al país un territorio hostil, rebelde a la colonización humana e inadecuado para asimilar la civilización moderna?” (López Pumarejo, 1979: 412). Por supuesto, el cambio de tono fue gradual, pues antes —y dentro de la política del Buen Vecino del presidente Eduardo Santos— la Lista Negra, el espionaje y las bases militares norteamericanas a la vez que habían reflejado el temor por las tendencias derechistas, persiguieron la entrada de los judíos, gente de “dudosa moralidad y sin fortuna” (Galvis & Donadio, 2002: 220).

1 Desde el último cuarto del siglo XIX América Latina había experimentado un crecimiento económico debido a la economía exportadora. Entre las consecuencias que produjo la caída de la bolsa de Nueva York en 1929 estuvo la disminución de la demanda de productos primarios latinoamericanos por parte de los países desarrollados. “En síntesis, la Gran Depresión fue transmitida a América Latina a través del sector externo. La caída en la demanda y en los precios internacionales de bienes primarios comprimió los ingresos de la región y su capacidad de invertir” (Puyana, Romero & Torres, 2008: 160).

Bajo el ropaje del *populismo*, el llamado del presidente Ospina Pérez a favor de la ciencia en lugar del empirismo y de la armonía en lugar de la discordia, reflejó el impulso al conocimiento académico de la población con el fin de conseguir la fraternidad nacional. Veamos cómo el *populismo* creó un sentido de nación que ocultaba la heterogeneidad étnica, cultural y *racial*; y de qué manera los medios educativos y de comunicación transmitieron esta experiencia de nación, en la cual las prácticas tradicionales fueron presentadas como herencia común para la totalidad de los colombianos.

INDIGENISMO Y ACULTURACIÓN EN LA PROFESIONALIZACIÓN DE LA ANTROPOLOGÍA

El proceso de modernización urbana implicó también la emergencia de movimientos sociales e intelectuales que mostraron un cambio de sensibilidad en la caracterización de las poblaciones. Hubo movimientos artísticos de inspiración *indigenista*, como el Americanismo del maestro Luis Alberto Acuña, quien pintó temas *populares* colombianos, como figuras inspiradas en leyendas precolombinas y escenas de costumbres campesinas y de trabajadores urbanos, con marcadas referencias al factor *racial*. Como representante de la Generación de los Nuevos (conformada por artistas, escritores y políticos que marcaron la diferencia frente a los Centenaristas iniciando los años treinta), el maestro Acuña dio al país una mirada hacia los lugares de procedencia, los grupos y los momentos históricos propios. En general, el Bachuismo, como fue denominado, buscó las circunstancias y condiciones que distinguían al colombiano, dando cuenta de las reformas educativas y los movimientos sociales de la época (Gallo, 2004: 6).

Establezcamos ahora la relación entre esta estética de lo *popular*, el *indigenismo* y la antropología académica. Las reformas educativas de la República Liberal se destacaron por el impulso que dieron a la investigación en el área social desde dos aspectos. Por una parte, el Ministerio de Educación Luis López de Mesa ideó, en 1935, la Comisión de Cultura Aldeana como un sistema de información para el Estado que, a través de observadores profesionales, recorría el país —generando la sensación de unidad nacional— mientras describía y elevaba las condiciones de su población. Por otra parte, también como fruto de las inquietudes del gobierno, fue creada la Escuela Normal Superior para

fomentar la educación primaria y secundaria, preparando educadores que retornaban a sus provincias para socializar sus conocimientos y llevar así algo del Estado a las localidades.

Los dos aspectos mencionados no se entienden si no son vinculados al nacimiento del Instituto Etnológico Nacional. Si, por una parte, el determinismo geográfico y racial de Laureano Gómez —quien defendía el privilegio de explotar a las razas que consideraba inferiores— resultaba desalentador, por otra, los movimientos artísticos e intelectuales respondieron positivamente a las consignas de autodeterminación y afianzamiento de la identidad cultural, impulsadas por la Revolución de Octubre y la Revolución Mexicana. En Colombia, estas demandas asociaron la imagen del indio a la del pueblo, y las demandas del socialismo al movimiento indigenista. Las luchas de los indios se articularon a las consignas del Partido Socialista Revolucionario y a los intereses de algunos académicos (Chaves, 1986; Pineda, 1984).

A las influencias políticas que del contexto internacional recibió el cambio de consideración de las poblaciones, se suma el impacto que las teorías de las ciencias sociales modernas tuvieron con la apertura del Instituto Etnológico Nacional. Con Lewis Henry Morgan se señaló que “la inteligencia es una condición humana y por lo mismo no existen razas superiores sino pueblos más o menos desarrollados debido a causas históricas” (cfr. Chaves, 1986: 55). Así mismo, Durkheim y Mauss, Malinowski y Radcliffe-Brown asestaron un golpe al determinismo biológico y los prejuicios raciales con sus investigaciones de fenómenos sociales a través de la cultura. Finalmente, Boas enarboló la bandera contra el imperialismo, el concepto de *degeneración racial* y la superioridad anglosajona. Así, quienes recibieron clases de J. W. Schottelius en el Instituto Etnológico Nacional se empeñaron en probar la falacia del racismo y la inconsistencia del determinismo geográfico con “investigaciones de campo para demostrar que la inteligencia no estaba determinada por el equipo genético del individuo, sino por los estímulos ofrecidos por su entorno natural y sociohistórico” (Arocha, 1984: 51).

Estos estudios también implicaron un retorno a la indianidad y al panindigenismo. Sergio Elías Ortiz, Jorge Zalamea y Gregorio Hernández de Alba, por ejemplo, vieron en la reestructuración de la organización social indígena el método para incorporar al indio al medio nacional. Antonio García, al igual que Gerardo Cabrera, fue

partidario de esta idea a través de la transformación de la parcialidad indígena en cooperativa. Otros, como Clímaco Hernández y Armando Solano, vieron al indígena como componente básico de la nacionalidad. Paul Rivet, sobre todo, con su investigación y enseñanza, ayudó a contrarrestar el pesimismo de algunos colombianos frente al *indio*, al *negro* y al *mestizo*. Empleó la antropología como una herramienta para combatir el racismo y desenmascarar las ideologías segregacionistas.

En síntesis, desde 1941 el Instituto Etnológico Nacional impartió una formación americanista en pro de una nueva cultura y nación valorando el mestizaje. Junto con el Instituto Indigenista de Colombia, revaluó y rectificó la historia del *indio*, lo que condujo a una consideración de la etnología como disciplina subversiva. La suma de los elementos descritos esboza las implicaciones que tiene para la antropología académica el hecho de que, en parte, haya surgido como respuesta a las tendencias fascistas y populistas que rondaban el ambiente político del momento (Chaves, 1986: 102; Pineda, 1984: 232).

La paulatina urbanización e industrialización de la sociedad colombiana también definió las preocupaciones de la temprana antropología académica del país, la cual sintió la necesidad de conservar las sociedades y las manifestaciones tradicionales ante el avance de la modernización. La amenaza de la aculturación fue denunciada por Luis Duque Gómez, para quien “los grupos indígenas [...] van entrando paulatinamente en contacto con otros pueblos, racialmente diferentes, con lo cual estos elementos son absorbidos, y terminan por desaparecer definitivamente privándose así la investigación etnológica americana de preciosos datos, si antes no se lleva a cabo su estudio” (Chaves, 1986: 118). La rápida observación, descripción y clasificación del mayor número de datos de los pueblos, ante aquel peligro, fue emprendida por varios investigadores en diferentes regiones. Este fue el caso de las investigaciones en La Guajira adelantadas por el matrimonio Pineda-Gutiérrez, María de Recasens y Milciades Chaves. Por su parte, Guillermo Hernández Rodríguez vio la historia como resultado de una lucha de clases, en la cual “indios”, “negros” y “mestizos” se habían convertido en proletarios y en donde la aculturación constituía el camino lógico a la revolución (Hernández Rodríguez, 1990: 13). Esta visión marxista “se conjugaba con las inquietudes ideológicas y políticas ligadas a los movimientos populares que irrumpían en el acontecer histórico y

que reclamaban su reconocimiento en la historiografía nacional” (Tovar Zambrano, 1994: 46-47).

Por las razones anteriores, el *indigenismo*, en cuanto enfoque intelectual, obtuvo contornos más claros al ser identificado como un correlato del proceso de aculturación de las sociedades campesinas e indígenas que ocurrió como resultado de la industrialización. Antonio García, inspirado en el marxismo y el Congreso Indigenista de Pátzcuaro (1940), inicia un movimiento por el mejoramiento social y la incorporación política, económica y cultural del indígena a la nacionalidad (García, 1945: 18). Dentro de esta tendencia del momento, Juan Friede (1969: 64) insistió en que:

[...] es evidente que la Colombia actual es el resultado no solo biológico sino también cultural y económico de la convivencia de grandes porciones del pueblo, indios y blancos, que dura ya casi cinco siglos. Las vicisitudes de esta convivencia, es decir, la verdadera patria, no puede ser verídica mientras siga siendo unilateral.

El mismo interés por los diferentes grupos indígenas, a la par con la construcción de la nación, es compartido por otros investigadores como Milciades Chaves, quien no “quiere una comunidad indígena estática, sino dinámica, transitando el camino para convertirse en campesino colombiano con iguales derechos y capacidad para exigirlos” (Chaves, 1986: 138). De igual modo, Gregorio Hernández de Alba señaló que convertir al indio en propietario personal es civilizarlo, es hacerlo parte de nosotros, es considerarlo en conjunto y alejarlo del desarraigo (Hernández de Alba, 1944).

FOLCLOR, INDIGENISMO Y MESTIZAJE EN EL FOMENTO DE LA CULTURA POPULAR

Recordemos que con anterioridad al indigenismo institucionalizado y a la antropología académica propiamente dicha, algunos personajes dieron muestra de la necesidad de un cambio en la concepción de la nacionalidad, de un retorno a la *indianidad* y un realce del panindigenismo. El político liberal Armando Solano señaló en 1927 “que la obra nacionalista, cuyo capítulo esencial es la rehabilitación del indígena, no puede sino salir hecha de las cámaras legislativas” (Solano, 1983: 118). En “La melancolía de la raza indígena” (1983 [1927]),

particularmente, exhibe un “indigenismo mestizo”, en el cual traza las raíces del pueblo colombiano hasta “lo indio”, y ve la posibilidad simultánea del progreso y la tradición, de la inclusión y la diferencia. Tres años más tarde, Juan Clímaco Hernández (1931) alabaría también el alma sensitiva e imaginativa del pueblo “indio”, al cual consideró como una “raza” que con su tenacidad dio origen al proletariado rural. Él se opuso al discurso del mestizaje como blanqueamiento, que despreciaba las mezclas incompletas y buscaba la sangre pura; al igual que Solano, creyó que vivía en cada uno de los colombianos el subconsciente de una raza producto autóctono de la tierra, y consideró que el futuro de “nuestra cultura” debería buscarse en la resurrección de “la cultura indígena”. Pasemos a mirar cómo de estos primeros acercamientos indigenistas se desprende la idea de *folclor del pueblo*.

Refiriéndose a la música colombiana, Luis López de Mesa (1934: 197) consideraba:

[...] alocada testarudez negar la existencia de un ritmo regional mestizo, principalmente notable entre los labriegos boyacenses. Este aire, tan bien estructurado en el bambuco y en el pasillo, es lo que constituye el germen de la música colombiana. Ritmo en el que el alma nacional vierte sus variados sentimientos, principalmente melancólicos, como la raza india que lo impone a través del criollismo que hoy continúa y representa.

En este tipo de consideraciones, que van haciéndose usuales, las manifestaciones culturales del pueblo colombiano se reducen a un solo símbolo en un momento determinado (Páramo Bonilla, 2005: 15):

En síntesis, bambuco equivalía a *raza*, lo que era lo mismo que decir a *cultura* y, por lo tanto, al ámbito del *Volk*, es decir, a aquello que desde tiempos de Herder se había entendido como el *espíritu* de la Nación [...]. No en vano se establecía desde esta época la intrínseca relación entre folclorismo y bambuco.

De este modo, la cultura —como historia nacional, propia y diferente— se funde con la idea de *pueblo* en el concepto de *folclor*.

El maestro Daniel Zamudio es vocero de este *folclor*, que a la vez une y oculta, afirmando que “el creador del bambuco no es anónimo”; “este autor se llama pueblo [...]. El aporte de la música negra no

es tal vez necesario considerarlo como parte del folclor americano” (Zamudio, 1978: 418). Si bien el folclor es una bolsa donde caben cosas variadas, no es cierto que pueda caber todo, pues solo ingresa allí lo que ha pasado primero por el “alma española”, que elimina los rastros de un origen diverso: por ejemplo, durante un tiempo no cupo la cumbia, debido al primitivismo sentimental que le trasmite su origen negro (Zamudio, 1978: 415-417). Por lo tanto, dentro de esta lógica, “lo tradicional” pasado por el tamiz de “la civilización” sí puede ser considerado *folclor*, puesto que representa el sentimiento íntimo del “alma nacional”.

Por otra parte, el mencionado Armando Solano tuvo una concepción distinta del *folclor*, que buscó “fundir en una todas las aspiraciones vagas y divergentes en las regiones distintas y distantes; y eso [...] se conseguiría con el cultivo y el desarrollo de la música criolla” (Solano, 1983: 194). Se inclinó a proponer un “folclor de rescate” del alma indígena o un “indigenismo mestizo” que reuniese *raza* y *cultura* en una misma idea. El maestro Zamudio también comulgaba con la idea de recoger melodías indígenas (Solano, 1983: 418-421), pero con el fin de civilizarlas, separándolas de sus productores y cambiando su autoría para hacerlas de todos. Distintamente, la idea de Solano en *La melancolía de la raza indígena* (1983: 140) es:

[...] rehabilitar al indio, educarlo en escuelas especiales, como lo está haciendo México; reconstruirle un patrimonio, impedir que sea enganchado por el filibustero regional para morir en tierras lejanas, y luchar para que no sea esclavizado en nuestra propia tierra. Antes de que avance el progreso material, tenemos urgencia de robustecer la porción inalterable y firme de la nacionalidad.

En pocas palabras, el *indigenismo*, en tanto persigue incluir la tradición indígena en ese conjunto indiferenciado denominado “lo mestizo”, cobra sentido en relación con el *folclor* dentro del marco más amplio de la construcción de una “cultura popular” durante la República Liberal. Las diferentes alternativas que presentan los políticos e intelectuales a la consideración de lo que debería ser la cultura del pueblo colombiano muestran que “lo mestizo” y “lo popular” —puesto que excluyen el exotismo— no atienden ya a las particularidades de los grupos regionales o locales. Sin embargo, según consideraciones de intelectuales como

Solano, que se interesan por “la cultura e historia de la gente”, no debe juzgarse tanto la desatención al uso que los propios grupos locales — con el fin de reivindicar sus particularidades— puedan tener frente a las manifestaciones culturales que los especialistas en *folclor* han construido, sino que deben evaluarse las propias implicaciones políticas que estos usos podrían conllevar. Esto, en primer lugar, porque seguramente los contenidos del *folclor* o saber popular son más que esos hechos sociales que se presentan en la sociedad del investigador, pero cuyo origen se pierde en el tiempo, como dijera la Comisión Nacional del Folklore en 1943. Y en segundo lugar, porque consideramos que no solo “la función del folklorólogo debe llegar [...] a la raíz misma de la copla, del mito, de la leyenda [...] hasta establecer su conexión con el pasado muchas veces oscuro de los distintos pueblos que han formado una nacionalidad” (Pineda, 1947, citado en Chaves, 1986: 147)²; sino también reconocer la existencia de un pasado vivo y dinámico que permite la renovación de las identidades locales y nacionales.

REFLEXIONES TEÓRICAS Y METODOLÓGICAS

Durante la República Liberal, la *cultura popular* puede percibirse ya como un intento —de parte de jóvenes investigadores— por identificar la población a través de marcos teóricos y metodológicos, o como la descripción espontánea de prácticas y creencias de aquella. En uno u otro caso, la *cultura popular* significó una forma de clasificación y representación social creada por intelectuales de la República Liberal (1934-1946) que funde las culturas en una identidad nacional (Silva, 2000: 51-89). Cabe distinguir entonces entre los contenidos empíricos de la actividad cultural de sectores populares y las clasificaciones y representaciones sociales de aquellos contenidos, es decir, la *cultura popular*. En otras palabras, las expresiones populares antecedieron a esa forma particular de configuración y de designación que tiene raíces en la segunda mitad del siglo XIX y que remite a las costumbres del pueblo³.

² De la Comisión Nacional de Folklore también hacían parte Luis Flórez, Aristóbulo Pardo, Luis Alberto Acuña, Enrique Pérez Arbeláez, Darío Castrillón Arboleda, entre otros.

³ Esta designación tiene que ver con la definición que William J. Thomas diera del término *folklore* en 1846, como lo comprendido por las antigüedades populares o literatura popular, y que, en 1888, la Sociedad Americana de Folklore identificara

En este orden de ideas, Renán Silva (2000: 59) asegura que “la representación folclórica de la cultura [...] ha sido la representación oficial (estatal y social), legítima y legitimada, de la cultura popular”; esta representación se manifiesta en una etapa de civilización de las masas (1934-1940) y en otra de difusión y conocimiento de las culturas populares (1940-1948). Durante estas etapas, se considera que en las masas reposó la conciencia misma de la nacionalidad, pues encarnaron lo mejor de las tradiciones pasadas de una comunidad humana. La *Revista de Indias* sobresalió como canal de divulgación de la cultura, o sea, las reflexiones de los intelectuales y políticos sobre las manifestaciones de las masas. En este sentido, la cultura se definió en oposición al *folclor*, que remite a las expresiones propias de las masas. El *folclor* fue el vehículo empleado por las élites intelectuales para que el *pueblo* alcanzara la cultura, es decir, las formas elaboradas del espíritu.

Durante la etapa de “civilización de las masas”, a través de aires folclóricos se buscó remover del *pueblo* el caudal de emociones y sensaciones consideradas atrasadas. En esta temporada se enardeció la actitud de nacionalismo cultural acompañado de la consideración del *pueblo* como un niño que debe ser instruido por el Estado Mayor de Cultura. Bajo la dirección de López de Mesa, desde los años treinta, el Proyecto de Extensión Cultural, más que civilizar, trató de vulgarizar a la población, pues pretendió fomentar la “alta cultura” y el “arte popular” a través de las escuelas ambulantes, la Radiodifusora Nacional de Colombia, la cinematografía o las reproducciones artísticas de Bolívar y Santander.

En la década siguiente, de la mano del ministro Darío Achury, se dio un vuelco “entendiéndose por cultura nacional, no la adquisición de conocimientos decorativos y vagamente educativos, sino un repertorio de convicciones que rigen realmente la existencia de un pueblo” (Silva, 2000: 75). El proyecto encaminado a la definición del futuro del *pueblo* cambió en función de los retos heredados de la Segunda Guerra Mundial, hecho con el cual surgió la necesidad de conocer el alma del

como los vestigios y las maneras de vivir en trance de desaparición. La erudición del pueblo (*folk-lore*) fue entendida por el arqueólogo Thomas como la investigación de las tradiciones, leyendas y supersticiones populares. Este estudio tiene por objeto acopiar e investigar los conocimientos del pueblo en las diversas ramas de la ciencia, la literatura, los usos y las costumbres, los ritos y las creencias, los espectáculos y las fiestas, los juegos y las técnicas, las locuciones, etc. (cfr. Herskovits, 1952).

pueblo a través de los “estudios de folclor”, que se concretó en la segunda administración de López (1942-1945). En este empeño se procede a «negar y expulsar todos los elementos que no corresponden a una tradición blanca, españolizante y mestiza [...]», todo elemento de lucha y de conflicto que escape a la tradicional idealización de esa supuesta “alma nacional”» (Silva, 2000: 83). Sin embargo, se considera que, por ser el mestizaje un proceso que mezcla y diferencia, los contenidos incluidos en categorías como *folclor*, *alma nacional* o *cultura popular* son abiertos y pueden permitir la configuración de identidades locales e históricas. Desde esta perspectiva, el *folclor* y el *populismo* no solo respondieron a un proyecto estatal, sino también involucraron procesos de apropiación de las prácticas y creencias oficiales por parte de los diferentes grupos sociales. Como apoyo a lo anterior, Herskovits (1952: 458) señala que el *folclor* también nos revela mucho acerca de las aspiraciones, valores y objetivos de la gente, pues crea un mundo en el cual se afirma lo que niega la realidad “y a base de un tipo de fantasía socializada, hombres y mujeres encuentran consuelo de la dureza, las desigualdades, las injusticias de la vida diaria”.

Las implicaciones de este carácter flexible de las categorías y sus procesos de apropiación resultan pertinentes para la comprensión de las nacionalidades en el interior de un Estado. Recordemos que la nación es una construcción histórica de las élites políticas e intelectuales, sujeta a cambios socioeconómicos (Smith, 1993: 71-98). Pilar Riaño (1993: 171) nos recuerda que para los años treinta y cuarenta del siglo xx en América Latina, “los medios, particularmente el cine y la radio, desempeñaron un papel crucial en la formación de una identidad nacional al consolidar una percepción colectiva que integraba la inmensa diversidad cultural y social de aquellos países en un sentimiento de nación unificado”. En esta formación, las ceremonias, danzas y prácticas tradicionales fueron presentadas como herencia común a la totalidad de los colombianos, y así perdieron su sentido particular. El recurso a la conversión de lazos de origen local en un solo sentimiento nacional respondió a la escasa representatividad de los partidos políticos y a la brecha entre élites económicas y clases populares, que no brindaron cohesión social. Así, los medios de comunicación sirvieron a la misión de convertir las masas amorfas en un *pueblo* y a este, en una nación (Riaño, 1993: 170).

Durante estos años, “lo popular” consistió, en parte, en el tratamiento de la “tradición” y “lo mestizo” en términos de la urbanización y el progreso material. En este momento histórico, nuevas voces aparecieron junto con la necesidad de definirlas y conducirlas. Se distingue, con todo, una tendencia *populista*, que persigue la homogeneización de la población, y otra *indigenista*, que resalta la composición heterogénea del país. Estas tendencias confluyeron en la construcción de un *pueblo* que reunió las manifestaciones tradicionales de los sectores sociales bajos y sus potencialidades para el progreso del país. Así, esta categoría de *pueblo* construida por las élites gobernantes, hizo discretas las diferencias de la población y, como consecuencia de considerarla pasiva, omitió sus canales de resistencia, que permitieron la permanencia y renovación de identidades a nivel local. Adicionalmente, desde los años veinte “lo mestizo” transmitió a “lo popular” algunos componentes de su definición bajo ese ideal de nación esencial que, a través de la eugenesia o la propia mezcla racial, achacó la imposibilidad de consecución de unidad nacional a una mayoría poblacional heterogénea. No antes de la década del setenta se vería cómo —de ser una masa sin destino (1930-1940) y una capa media en transición (1950-1960)— el “pueblo colombiano” pasó a considerarse una fuerza contestataria.

Por otra parte, categorías como *pueblo*, *aculturación* y *desarrollo* se cargaron de significado al responder a circunstancias históricas específicas y así ofrecieron variadas connotaciones al relacionarse con otras categorías. Por ejemplo, en el periodo del que se ha ocupado este ensayo, el mestizo fue embebido por la categoría *pueblo* así como el proceso histórico del mestizaje lo fue por el progreso y la modernización. Sin embargo, estos procesos de abarcamiento de una categoría por otra no siempre borran las señales de las circunstancias en que los términos tienen nacimiento, es decir, aquellas marcas del contexto espacial, social e histórico que nos permiten identificar continuidades y rupturas. Así, como resultado de las relaciones desiguales en las que ha estado inmerso el *pueblo* a lo largo de su historia, en América Latina nació una particular manera de entenderlo⁴. En *Culturas híbridas*, García

4 Pilar Riaño (1993) menciona cómo en América Latina lo popular ha sido tratado con una fuerte dosis marxista, atendiendo al contexto histórico y a las desigualdades políticas, económicas y culturales como generadoras de transformaciones. En cambio, en Norteamérica el estudio de lo popular ha

Canclini (1989) asegura que “lo popular” es resultado de un proceso de hibridación que anula las referencias semánticas e históricas y genera relaciones sociales asimétricas. Así, en América Latina la modernidad fue una experiencia cultural para unos pocos, y la modernización, una iniciativa de la industria privada, haciendo que el acceso y la adaptación de los bienes culturales no fueran igualitarios para la población.

Otras investigaciones se han ocupado del proceso histórico que acompaña la formación de la *cultura popular*, por lo tanto, ven la manera como esta ha llegado a ser lo que es. Rowe y Schelling (1993) señalan que la mezcla de los diferentes productos culturales en la actualidad puede llevar a la homogeneización, pero también rompe con viejas formas de dominación y permite imaginar formas de multiplicidad cultural. Ellos reconocen que “lo popular” ha sufrido un proceso histórico en el que una cultura rural amenazada se ha convertido en una cultura de masas y ha llegado a considerarse una manifestación contestataria. En este sentido, el proceso de modernización capitalista en América Latina no llevó a la transformación de las estructuras sociales en su conjunto, sino que la marginación que ha generado en sectores bajos urbanos, y en el campo, mantiene tradiciones afincadas en antiguas relaciones sociales y expresiones culturales (Rowe & Schelling, 1993). Este factor también permite que se den diferentes posiciones políticas frente a un mismo conjunto de relaciones sociales y manifestaciones culturales. Sin embargo, no todas estas posiciones tienen validez en un momento determinado, es decir, en algunas ocasiones es mejor ser considerado “mestizo”, en otras, ser parte del “pueblo”, y hay circunstancias en las cuales ser considerado indígena deja de ser una carga.

Por todo lo anterior, y atendiendo al llamado de Lévi-Strauss, la antropología debería volver a ocuparse del *folclor* y la *cultura popular* en relación con otras manifestaciones socioculturales, además del *indigenismo*. Y ¿por qué debería hacerlo? Precisamente por la ambigüedad que encierra el *folclor*, por abarcar hechos que parecen muy alejados en el tiempo pero cercanos en el espacio, en fin, invitar al estudio de esas manifestaciones de carácter colectivo e inconsciente que tienen lugar en nuestra sociedad (Lévi-Strauss, 1977: 323).

privilegiado lo funcional, viendo la relación entre consumo y medios masivos como articuladora de la sociedad.

Vimos cómo en los años veinte y treinta del siglo xx el *indigenismo* se desarrolló como respuesta al contacto de los indígenas con otros grupos e ideologías. Por ejemplo, la izquierda consideró al “indio como un ser encerrado en su resguardo —y en su cultura anacrónica—, aislado de las contradicciones de clase y que debía ser inscrito en el campesinado y subordinado mediante el mestizaje” (Caviedes, 2002: 240). Esto evidencia que el *indio* ha sido empleado a lo largo de la historia como sello de americanidad o nacionalidad. En los años cuarenta el *indigenismo* buscó la incorporación metódica y humana del indígena, junto con el aprovechamiento de sus valores positivos, para convertirlo en un componente autóctono de la vida nacional.

Para finalizar, el llamado a los estudios sobre el *indigenismo* en relación con el *folclor* se debe a que actualmente es posible percibir el impacto de los proyectos políticos e intelectuales que se fraguaron desde la República Liberal. Es común encontrar en los planes curriculares de educación primaria, e incluso secundaria, reminiscencias de estos planteamientos. En ellos, el *folclor* es entendido como una reunión de rasgos culturales inconexos: costumbres, vestuario o comidas típicas de una región determinada. Así mismo, se produce una identificación de los pueblos colombianos a partir de sus rasgos *folclóricos*: los españoles con sombrero, guitarra y elegancia; los africanos con tambores, movimientos sensuales y costumbres exóticas, y los indígenas con sus vestidos e instrumentos musicales considerados como característicos. En resumen, en esta naturalización de *pueblo* y *raza*, esta última entendida en términos del determinismo biológico, lo tradicional equivale a elementos extraídos sin considerar procesos históricos de cambio, permanencia o adaptación, ni tampoco las relaciones simbólicas y sociales que le dan sentido variado. Por esta razón, la antropología tiene en el *folclor* un rico campo sobre el cual volver a indagar atendiendo a los procesos históricos, las representaciones y las relaciones entre grupos sociales.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Archila, N. M. (1991). *Cultura e identidad obrera. Colombia 1910-1945*. Bogotá: CINEP.
- Arocha, J. (1984). Antropología en la historia de Colombia: una visión. En N. de Friedemann & J. Arocha (eds.), *Un siglo de investigación social: Antropología en Colombia*. Bogotá: Etno.

- Bagley, B. M. & Silva, L. G. (1989). De cómo se ha formado la nación colombiana: una lectura política. *Estudios Sociales*, 4, 9-36.
- Caviedes, M. (2002). Solidarios frente a colaboradores: antropología y movimiento indígena en el Cauca en las décadas de 1970 y 1980. *Revista Colombiana de Antropología*, 38, 237-260.
- Chaves, M. (1986). *Trayectoria de la antropología colombiana. De la Revolución en Marcha al Frente Nacional*. Bogotá: Colciencias, Editora Guadalupe.
- Friede, J. (1969). Los indios y la historia. *América Indígena*, 1(29).
- Gaitán, J. E. (1948). *Delito y pasión*. Bogotá: Publicaciones Crítica Jurídica.
- Gallo, L. (2004, julio 11). Acuña, pintor de la nacionalidad. *El Tiempo*, 6: *Lecturas Dominicanas*.
- Galvis, S. & Donadio, A. (2000 [1986]). *Colombia nazi*. Medellín: Hombre Nuevo Editores.
- Galvis, S. & Donadio, A. (2002 [1986]). *Colombia nazi*. Medellín: Hombre Nuevo Editores.
- García, A. (1945). El indigenismo en Colombia: génesis y evolución. *Boletín de Arqueología*, 1.
- García Canclini, N. (1989). *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo.
- Gómez, L. (1970 [1928]). *Interrogantes sobre el progreso de Colombia. Conferencias dictadas en el Teatro Municipal de Bogotá*. Bogotá: Editorial Revista Colombiana.
- Gouëset, V. (1998). *Bogotá: nacimiento de una metrópoli. La originalidad del proceso de concentración urbana en Colombia en el siglo xx*. Bogotá: Tercer Mundo, Observatorio de Cultura Urbana, CENAC, IFEA, Fedevivienda.
- Hernández, J. C. (1931). *Raza y patria* (conferencias culturales dictadas en el Teatro Municipal de Tunja). Bogotá: Dulima Editores.
- Hernández de Alba, G. (1944, abril 21). Reportaje. *El Tiempo*.
- Hernández Rodríguez, G. (1990 [1949]). *De los Chibchas a la Colonia y la República*. Bogotá: Impresores Asociados.
- Herskovits, M. (1952 [1948]). *El hombre y sus obras: la ciencia de la antropología cultural*. Traducción de M. Hernández Barroso. México: Fondo de Cultura Económica.
- Jiménez, L. M. (1948 [1934]). *La actual desviación de la cultura humana*. Tunja: Imprenta Oficial.
- Lévi-Strauss, C. (1977 [1958]). Antropología y folklore. En *Antropología estructural*. Buenos Aires: EUDEBA.

- López de Mesa, L. (1934). *De cómo se ha formado la nación colombiana*. Bogotá: Librería Colombiana.
- López Pumarejo, A. (1979). *Obras selectas*. Colección Pensadores Políticos Colombianos. Bogotá: Cámara de Representantes.
- Palacios, M. (1997). De la ampliación de la ciudadanía a la dictadura y a la élite plutocrática. En *Entre la legitimidad y la violencia, Colombia 1875-1924*. Bogotá: Norma.
- Páramo Bonilla, C. (2005). Una historia por descubrir: el ideario fascista y los orígenes de la antropología colombiana. Ensayo presentado al seminario Antropología de la Antropología, manuscrito no publicado.
- Pineda, C. R. (1984). La reivindicación del indio en el pensamiento político colombiano. En N. de Friedemann y J. Arocha (eds.), *Un siglo de investigación social: antropología en Colombia*. Bogotá: Etno.
- Puyana, A., Romero, J. & Torres, E. (2008). La inserción de América Latina y el Caribe en la economía mundial. En M. Palacios (dir.), *América Latina desde 1930. Historia general de América Latina: vol. 8*. Madrid: UNESCO, Trotta.
- Riaño, P. (1993). The popular as subject of study: A review of Latin American and North American research traditions. *Maguaré*, 9, 159-191.
- Rojas, C. (2001 [2000]). *Civilización y violencia. La búsqueda de la identidad en la Colombia del siglo XIX (1849-1878)*. Bogotá: Norma.
- Rowe, W. & Schelling, V. (1993 [1991]). *Memoria y modernidad: Cultura popular en América Latina*. Traducción de Hélène Levesque Dion. México: Grijalbo.
- Silva, R. (2000). La República Liberal y la cultura popular. En J. Tocancipá (ed.), *La formación del Estado Nación y las disciplinas sociales en Colombia*. Popayán: Universidad del Cauca.
- Smith, A. (1993). Nationalism and cultural identity. En W. Connor (ed.), *National Identity. Series Ethnonationalism in Comparative Perspective*. Nevada: University of Nevada Press.
- Solano, A. (1983 [1927]). *Paipa, mi pueblo y otros ensayos*. Bogotá: Banco de la República.
- Tovar Zambrano, B. (1994). La historiografía colonial. En B. Tovar Zambrano (comp.), *La historia al final del milenio: ensayos de historiografía colombiana y latinoamericana (1)*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Zamudio, D. (1978 [1936]). El folclore musical en Colombia. En H. Greiff y D. Feferbaum (compas.), *Textos sobre música y folklore. Boletín de programas de la Radiodifusora Nacional de Colombia (1)*. Bogotá: Colcultura.