

REFLEXIONES SOBRE LA CULTURA POPULAR

A propósito de la Encuesta Folclórica Nacional de 1942*

Renán SILVA*

Grupo de investigaciones en Historia, Cultura y Sociedad

*La cultura popular no existe por fuera del gesto
que la nombra y la constituye
SSCV.*

1.

El tema de las culturas populares resulta ser uno de los temas más difíciles con que un historiador puede enfrentarse, no sólo por la dificultad intrínseca que plantea como problema de investigación sino, tal vez en mayor medida, por tratarse de un *objeto cálido*, de un objeto investido de valoraciones profundas, regularmente inconscientes, valoraciones que operan como verdaderos *obstáculos de conocimiento*, para hacer nuestra la expresión de un apreciado sabio, quien además decía que hay objetos que “en nuestro primer acercamiento nos señalan más que nosotros a él”, de lo que me parece ser ejemplo el objeto “cultura popular”. En el caso concreto que nos ocupa, posiblemente la razón de esta dificultad profunda se encuentre en la propia definición del tema, pues un discurso académico sobre la “cultura popular” es un pronunciamento sobre lo que por principio se considera como *alteridad*. La prueba sencilla de esta afirmación la encontramos en el hecho de que para referirnos a esa “otra cultura”, que no es la nuestra, hemos creado una categoría especial: la *categoría de cultura popular*, categoría que es precisamente una invención del mundo de los académicos, del campo intelectual, pues, por lo menos de manera corriente y en situaciones normales, las gentes de las que se predica esa pertenencia cultural no se interesan excesivamente por tal designación. Simplemente viven la vida de todos los días, con sus alegrías y sufrimientos, y la buena o mala conciencia o las discusiones y a veces divisiones y enojos profundos de quienes han creado el rótulo y discuten sobre sus

* Proyecto de investigación *La Cultura popular en Colombia durante la primera mitad del siglo XX*. Universidad del Valle, Facultad de Ciencias Sociales y Económicas –Centro de Investigaciones, CIDSE-, y Fundación para la investigación de la ciencia y la tecnología del Banco de la República. El proyecto ha contado con la asistencia de investigación de Guillermo Vera. La presente versión completa y amplía el texto presentado como *Lección Inaugural* de la sexta promoción de Maestría en Historia de la Universidad Nacional de Colombia, Sede de Medellín. Las notas de pie de página, que han sido agregadas posteriormente a la presentación leída del texto, sólo quieren ofrecer las referencias precisas de los documentos citados y hacer explícitas algunas de las orientaciones teóricas de este trabajo. El texto será publicado por la Revista *Historia y Sociedad* de la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional (Sede Medellín).

* Sociólogo e historiador, profesor del Departamento de Ciencias Sociales de la Facultad de Ciencias Sociales y Económicas de la Universidad del Valle.

características los tienen más bien sin cuidado. Y si de la antropología se dijo alguna vez que constituía el gran remordimiento de Europa, por relación con su pasado (y a veces su presente) inscrito en procesos de dominación colonial, de los historiadores y sociólogos que ensayamos sobre el tema de la cultura popular otro tanto podría decirse, sencillamente variando la expresión pueblos coloniales por sectores populares, clases subalternas, masas populares, clases explotadas, o cualquiera otra denominación que se prefiera.¹

Me parece que si el tema es en general un tema enrarecido, si nuestra ignorancia es tan grande respecto del problema, si las generalizaciones enfáticas pueden ser aquí más perjudiciales que en terrenos mejor conocidos, lo más conveniente es proponer un acercamiento sencillo y desenvuelto que al mismo tiempo pueda resultar ilustrativo de las dificultades de investigación del problema y productivo en cuanto a los posibles avances futuros de la investigación en este campo. Procederé pues de la siguiente manera: relataré ciertas de mis experiencias de trabajo en este terreno, tomando como ejemplo unas cuantas de las formulaciones y proyectos que acerca de la cultura popular realizaron algunos de los principales intelectuales liberales durante el periodo que convencionalmente se llama en Colombia la *República Liberal* –*grosso modo* entre 1930-1946–, introduciendo por el camino algunas precisiones de teoría y de método, no sin advertir que mis observaciones tienen mucho de particular, no sólo en función del periodo sobre el cual trabajo, sino en función de la propia especificidad con que los liberales colombianos de los años 30 y 40 definieron la “cultura popular”. O de dicho de otra manera, con palabras que son de R. Chartier, pero que creo poder aplicar aquí con justeza, las observaciones que propondré tienen que ver con estudios precisos en marcha y no son “el programa que los habría guiado *a priori* con toda coherencia”.

2.

La idea de conocer el país, de establecer la variedad regional de sus “tipos humanos” -como se decía-, no fue una idea exclusiva de los intelectuales liberales durante la *República Liberal*². A la elaboración de tal idea colaboraron desde los años 20s intelectuales

¹ Cf. Para las orientaciones generales respecto del tema de las culturas populares y de los modelos básicos de inteligibilidad que han dominado este campo de estudios cf. Roger Chartier, “ ‘Cultura popular’: retorno a un concepto historiográfico”, en *Sociedad y escritura en la Edad Moderna*. México, Instituto Mora, 1995, pp. 121-138. R. Chartier escribe: “La cultura popular es una categoría académica. ¿Por qué enunciar al comienzo de este ensayo una proposición tan repentina? Con ella sólo quiero recordar que los debates que han surgido alrededor de la definición misma de cultura popular lo han hecho (y lo hacen) a propósito de un concepto que se propone delimitar, caracterizar, nombrar prácticas que sus autores nunca designan como pertenecientes a la ‘cultura popular’”. Cf. Igualmente Claude Grignon et Jean-Claude Passeron, *Le savant et le populaire. Misérabilisme et populisme en sociologie et en littérature*. Paris, Hautes Études/Gallimard/Le Seuil, 1989. Y para el examen de la relación entre los problemas de la construcción del Estado-nación y la representación de la cultura como folclor, que abordamos más adelante cf. Anne-Marie Thiesse, *La création des identités nationales*. Paris, Seuil, 1999.

² La exposición detallada del problema en R. Silva, *República Liberal y Cultura Popular en Colombia, 1930-1946*. Cali, CIDSE, Documentos de trabajo No 53/2000. Facultad de Ciencias Sociales y Económicas, Universidad del Valle. Cf. igualmente R. Silva, “Ondas nacionales: La política cultural de la *República Liberal* y la Radiodifusora Nacional de Colombia”, en ANÁLISIS POLÍTICO, Bogotá, IEPRI/Universidad

provenientes de los dos partidos políticos tradicionales –liberales y conservadores-, intelectuales pertenecientes a campos distintos del saber, que reunían tanto practicantes de una *sociología espontánea* dominada por los temas del “carácter nacional” y la preponderancia del “factor racial” en la cultura, como personajes venidos del campo de la *medicina*, convertidos en hombres de gobierno y en orientadores de la educación, todos ellos en general dominados por el viejo molde determinista que piensa que los hechos sociales se explican mejor por factores y condiciones “naturales” relacionados con la raza, con el clima y con la geografía, antes que por esa experiencia singular que designamos como “historia”.

Lo que parece ser distintivo de los intelectuales liberales en este punto es, en primer lugar, el haber acentuado los “factores sociales” de las configuraciones culturales y el haber construido una cierta “antropología positiva” del “pueblo colombiano”, el que en enfoques más conservadores y tradicionalistas era visto precisamente como la “causa” del atraso del país y de su propio fracaso histórico, tal como aparecía ante sus ojos después de la Guerra de los Mil Días y la posterior pérdida del Canal de Panamá, una *mutilación del cuerpo del país* que costó trabajo asimilar a las elites dirigentes, a pesar de las frases ingeniosas con las que se la quiso enfrentar (“me han entregado un país y devuelvo dos”, se dice que afirmó el Presidente de la República). En segundo lugar, fue rasgo distintivo de la *invención liberal de la cultura popular*, el haberla pensado sobre la base de una *matriz folclórica*, es decir de un acercamiento a lo “popular” que lo considera al tiempo como típico y como exótico, y sobre todo como encarnación del “alma nacional” y depositario de tradiciones intemporales que son la base de todo futuro posible, en tanto expresión de las raíces de la nacionalidad, imagen construida esencialmente a través de una simplificación idílica de la vida campesina, y todo ello a contracorriente del hecho de que la nueva sociedad en construcción se anunciaba precisamente como una sociedad urbana, moderna, inclinada por el trabajo industrial y por la asimilación del cambio como un elemento de su propia definición.

La construcción de una “antropología positiva” del “pueblo colombiano” por parte de los intelectuales liberales parece haber sido en gran medida el reverso de una nueva actitud optimista y confiada frente a las posibilidades de las clases populares, actitud que llegaba hasta los elogios a veces desmedidos que se encuentran en los discursos del Presidente Alfonso López Pumarejo, por cuya cuenta corrió una revaloración de lo “popular” que era al mismo tiempo una crítica del papel de la dirigencia política tradicional del país en los años anteriores.³ Esa crítica, que aceptaba desde luego el esquema de “elites” y “masas”,

Nacional. N0 41, sep./dic., 2000; R. Silva, *La política de difusión del libro y la cultura en Colombia durante la República Liberal* (1930-1946). Cali, CIDSE/Universidad del Valle, 2001, y R. Silva, *Encuesta Folclórica Nacional de 1942: Presentación de la encuesta y esbozos de un primer análisis*. Cali, CIDSE/Universidad del Valle, 2001.

³ Desde luego que intelectuales liberales también produjeron análisis pseudo antropológicos -¿o “pre-antropológicos?”- del “pueblo colombiano”, de los cuales se podrían extraer visiones negativas de lo “popular”, como resultan ser, por ejemplo, los casos, bien diferenciados por lo demás, de Armando Solano, con su “teoría” sobre la “melancolía de la raza indígena” y de Francisco Socarrás -un excelente educador, por otra parte-, quien intentaba explicar los fenómenos de la violencia colombiana a partir de las “raíces

podía adquirir a veces tonos extremos, en los cuales se juntaba una dosis de demagogia y de romanticismo, con un deseo sincero por cambiar y modificar las costumbres culturales del país, como una vía regía para transformar su propia situación social y política. Este punto era expresado, por ejemplo, por dirigentes educativos liberales como Gustavo Santos, director de la Sección de Bellas Artes en 1936, quien refiriéndose a la formación del gusto artístico en la sociedad, declaraba que este proceso debería comenzar por el niño y por el pueblo, dejando a un lado “las clases dirigentes, sobre las cuales ya no podremos ejercer ninguna acción purificadora”. Santos pensaba que todos los énfasis y las prioridades en el terreno cultural deberían cambiar, y podemos desde ahora citarlo, pues en sus palabras empieza a concretarse lo que denominamos una *representación folclórica de la cultura*:

*Necesitamos que al pueblo se le haga cantar; que al niño se le haga cantar y dibujar; que a la escuela se lleve la noción de belleza. No nos interesan los productos de los conservatorios y escuelas de bellas artes tal como hoy los concebimos. En cambio nos interesa sobremanera que [en] el último pueblo de Boyacá o en una vereda de Santander, el niño salga de su escuela cantando una canción alegre, y el labriego regrese a su rancho con la visión o el recuerdo de un bello coro oído en el pueblo. Esto último forma un ambiente de arte sano; lo otro, el falso ambiente del arte capitalino, nada representa en una labor de proyecciones nacionales.*⁴

Es indudable que esa “actitud positiva” frente a las posibilidades de los grupos populares y de lo “popular”, traída y llevada continuamente en el discurso político de los liberales, iniciada por López Pumarejo, moderada por la lejana frialdad elitista de Eduardo Santos y exaltada al extremo por el verbalismo eficaz de Jorge Eliécer Gaitán (“el pueblo es superior a sus dirigentes”), por fuera de los dividendos electorales que pudiera ofrecer, se entroncaba con la idea de un *nuevo proyecto nacional*, para cuya construcción era necesario ampliar y transformar las bases sociales de la política en Colombia, bases hasta el presente reducidas a formas de participación que condenaban a las gentes pobres del campo y la ciudad a la posición de clientelas de dos partidos políticos que funcionaban al mismo tiempo como “subculturas ideológicas” y como formas básicas de socialización primaria.

La nueva actitud frente a lo popular por parte de los liberales se expresó en una vertiente

indígenas” (el “espíritu pijao”, por ejemplo), por no mencionar el caso conocido de Luis López de Mesa. Sobre la construcción de lo popular por parte de los intelectuales cf. Geneviève Bollème, *El pueblo por escrito. Significados culturales de lo “popular”* [1986]. México, Grijalbo, 1986.

⁴ Cf. *Memoria del ministro de Educación Nacional al Congreso de la República de 1936*. Anexos II. Bogotá, Imprenta nacional, 1936, p. 18-19. Gustavo Santos agregaba a continuación la propuesta que se desprendía de sus análisis: “La Dirección Nacional de Bellas Artes, pues, se permite proponer a su señoría como resultado de su experiencia y [de] la observación de la llamada ‘realidad colombiana’ en este campo de las bellas artes, la inversión completa de los métodos que hasta ahora se vienen empleando, dejando a un lado, si es que no se reglamentan muy severamente, los institutos creados para la formación de pseudo-artistas, y dedicando todos los esfuerzos a la formación de maestros competentes, dedicados a la enseñanza de la música y el dibujo en las escuelas del pueblo, y a la formación de un ambiente adecuado en el que el arte cumpla su misión de función social”. Idem. Pero la idea de que la ciudad corrompe (“el arte capitalino”) no es muy frecuente en los liberales y pertenece más a la representación conservadora de la migración a la ciudad en los años 40s.

doble. Por un lado la idea de *difundir y extender la cultura*, y por otro lado la idea de *conocer las culturas populares*, a las que se consideraba como la base nueva de la nacionalidad, pues en lo popular se encontraba lo que dieron en llamar el “alma nacional”, especie de “diamante en bruto”, que si bien guardaba y amparaba los mejores recursos de la tradición histórica nacional, permanecía en un estado social y cultural de atraso -a veces descrito como “barbarie”- que impedía su vinculación a una economía moderna, a modalidades distintas de sociabilidad y a nuevas formas de desarrollo de la política.

Conocer la sociedad, y sobre todo conocer la “vida popular” -la “aldea colombiana”-, para transformar sus condiciones sociales y culturales, fue el propósito esencial del Proyecto de *Cultura Aldeana* propuesto en 1935 por el ministro de Educación Luis López de Mesa, como una especie de “expedición” a través de las regiones colombianas, de la cual debería resultar un conjunto de estudios en que apareciera, “como en fototipia, cordialmente interpretado” el país, a través de una serie de informaciones, de datos y estadísticas, que constituyeran “la sustancia prima de un análisis de nuestra nacionalidad”.⁵

El Proyecto de Cultura Aldeana tuvo en realidad pobres resultados, pero la idea de conocer la “cultura popular” se mantuvo, y a principios de los años 40s la vemos reaparecer con toda su fuerza en las “misiones culturales” que recorrían el país en campaña de difusión cultural, llevando a las aldeas el cine, el libro, los espectáculos folclóricos y las conferencias de divulgación, y asimilando como una de sus funciones el estudio y conocimiento de lo “popular”. La idea del conocimiento de las necesidades y condiciones de cada una de las regiones del país se encuentra también en el trabajo de difusión del libro a través de la “Bibliotecas Aldeanas”, que fue acompañado por la realización de un *Censo Cultural*, pero la generalización de las expresiones sinónimas “cultura popular” y “alma nacional” sólo se hará visible después de 1938, momento en que se empieza a concretarse la idea de la descripción “etnográfica” de los medios populares, a través de la recolección sistemática de informaciones sobre la vida material y espiritual del “pueblo”, todo lo cual llevaría finalmente a la idea de la elaboración de una *Encuesta Folclórica Nacional* en 1942.

Así pues, las “misiones culturales” y la “biblioteca rotatoria” que pondrán en marcha los gobiernos liberales, tendrían como una de sus funciones el análisis de esa “realidad espiritual” que constituía el “hombre colombiano”, para lo cual en cada una de sus giras debería anotarse cuidadosamente

por la observación directa, las reacciones emotivas que ellos [las conferencias y

⁵ Cf. *Memoria del ministro de Educación al Congreso de la República de 1935*. Bogotá, Imprenta Nacional, 1935, p. 60. El ministro López de Mesa agregaba: “... ahí el dato sobre la tierra, la raza, la economía, la cultura, las necesidades apremiantes, los recursos utilizables... ahí, en fin, el comienzo de una sociología colombiana de sólido fundamento experimental”, lo que por lo demás muestra los últimos coletazos del viejo positivismo del siglo XIX, que de manera curiosa resultó siendo una vía de acceso a la moderna investigación empírica en ciencias sociales, tal como la desarrollarán los informes que dejó la Comisión de Cultura Aldeana, las Geografías Departamentales elaboradas por la Controlaría General de la República y los estudios pioneros de la naciente antropología colombiana de los años 40s.

*espectáculos organizados] producen en el público, [lo] que habrá de permitir un estudio preciso de nuestro nivel mental y espiritual... lo mismo para la corrección de las deficiencias que se encuentren como para el mejor aprovechamiento y más eficaz estímulo de aquellos factores que permanecen completamente ignorados y que constituyen los verdaderos elementos de nuestra cultura nacional.*⁶

En 1941 Darío Achury Valenzuela, director de los “Servicios de Cultura Popular”, presentando un balance del trabajo de divulgación cultural que se venía realizando, volvía sobre este punto, pero mostrando ya lo que consideraba sus primeros resultados, pues decía que las escuelas ambulantes habían procedido a “un rápido levantamiento del folklore” y que ya se disponía de datos sobre la situación escolar de cada uno de los lugares visitados y sobre los valores intelectuales y artísticos existentes en cada municipio, de manera que

*Así ha podido establecerse la existencia de vastas regiones -Boyacá, Nariño, Santander- en donde existen preciosos elementos del folklore nacional; grandes zonas -Nariño, Cauca, Tolima- en donde se hace indispensable una vasta campaña de higiene y de instrucción pública; regiones en donde se ha progresado considerablemente -como el Valle y Caldas- en diversos aspectos, principalmente desde el punto de vista de la sanidad, etc. Las reacciones colectivas sobre los espectáculos organizados han sido también objeto de análisis detenidos...*⁷

El punto básico por destacar aquí es que las giras de las “escuelas ambulantes” fueron no sólo el lugar de elaboración de algunas observaciones “etnográficas”, más bien dispersas”, sino el *laboratorio de experimentación* de la *Encuesta Folclórica Nacional* en que seguramente debería venir trabajando el Ministerio de Educación, pues la documentación muestra que los informes de los encargados de las “escuelas ambulantes” están ya contruidos sobre *el mismo patrón* que constituirá el formulario “tipo” de la *Encuesta* de 1942. Así pues, lugar geográfico, tradición histórica, vivienda, vestidos regionales, alimentación, “industrias populares” (artesanía), brujería y adivinación, fiestas populares, música y danzas de la región, poesía, leyendas y vocabularios regionales -y otras cuestiones menores que luego desaparecerán en el formulario de 1942-, aparecen allí, como puntos esenciales sobre los cuales debería informarse después de cada gira de las “escuelas ambulantes”.⁸

⁶ Ministerio de Educación Nacional. *La obra educativa del Gobierno. 1940. La Extensión Cultural*. Tomo III. Bogotá, Imprenta Nacional, 1940 p. 65.

⁷ *Informe de la Dirección de Extensión Cultural y Bellas Artes sobre sus labores en el primer semestre de 1941 <agosto>.* -En máquina. Biblioteca Luis Ángel Arango. Ministerios. Varios. p. 39.

⁸ Idem, p. 39. Sobre decir que la matriz folclórica de la cual dependió la construcción del formulario aplicado en 1942 tiene su origen en una tradición de investigación en las ciencias sociales -la “investigación folklórica”- firmemente establecida en Europa desde el siglo XIX en cuanto a sus métodos, pero practicada de manera corriente desde mediados del siglo XVIII. Cf. por ejemplo Charles S. Burne, *Handbook of Folklore*. Appendix B. London, de. Folklore Society, 1914. Esa forma de acercamiento a la “cultura popular” fue puesta a circular en el país por el misionero catalán Marcelino de Castellví -quien cita entre sus fuentes el *Handbook* antes mencionado-, a partir de los trabajos realizados en su Centro de Investigaciones sobre la Amazonia Colombiana, que tenía su sede en Sibundoy. La “investigación folclórica”, como elemento sustantivo y no aditivo -como lo era unos años antes- aparece ya en 1943 en la *Memoria del ministro de Educación al*

De esta manera, en 1941, por la confluencia de varias circunstancias, pero bajo el impulso de la Sección de Cultura popular, el Ministerio de Educación se decide por la realización de una *Encuesta Folklórica Nacional*, cuyo cuestionario debería ser aplicado en sus comunidades a niños, padres de familia y eruditos locales por los maestros de escuela, y que tenía como objetivo el de “recoger metódicamente el folklore nacional”, para poder establecer con precisión los perfiles del “alma nacional”.

La iniciativa del Ministerio de Educación fue recibida con reservas por parte de la intelectualidad en el país, pero elogiada por la prensa y señalada como de gran importancia por el *heraldo* de la intelectualidad liberal más ligada a la política cultural de la República Liberal: la *Revista de las Indias*, en donde comentando la iniciativa y fiel a su esquema de difundir la cultura y lograr una estrecha relación entre “elites intelectuales” y “masas”, se escribía que

La cultura de un país no reside tan sólo en las pacientes obras de los eruditos ni en las obras aquilatadas de los artistas minoritarios. Es en el subsuelo de la sensibilidad colectiva en donde puede hallarse la más auténtica fisonomía de los pueblos. Y es precisamente la riqueza, la densidad y hondura de esa que podemos llamar capa vegetal del espíritu nacional, lo que da la mejor medida del genio de una nación.

El folklore resulta de la lenta y secular acumulación de experiencias artísticas elementales de un pueblo. El él palpita y alienta lo más verdadero e irrevocable de la sensibilidad, y sobre él suelen apoyarse las más altas y duraderas fábricas de la inteligencia...

Esta investigación sobre el folklore que se confía, en buena hora al entusiasmo de los maestros de escuela, es al mismo tiempo una invitación a los artistas para que salten por la ventana y vayan a respirar el viento tónico del pueblo.

Las fábulas, los decires, las coplas, los refranes, las tradiciones rurales, los viejos romances, los balbuceos musicales, las leyendas y cuentos de viejas, que ahora serán compilados y ordenados, formarán un vasto arsenal de temas para uso de los artistas y revelarán toda la riqueza espiritual latente en las entrañas del pueblo colombiano.⁹

El cuestionario se aplicó a partir del segundo semestre de 1942 y en junio de 1943 se informaba que ya se contaba con aproximadamente un millar de respuestas, aunque ignoramos cuántos formularios se distribuyeron, y los promotores destacaban el cuidado y

Congreso de la República. 1943. Tomo II. Bogotá, Imprenta Nacional, 1943, p. 43 y ss, en donde se le menciona como parte integral de las funciones de la Sección de Cultura Popular.

⁹ *Revista de las Indias*. No 41, mayo, 1942. Sección *Notas*. “Folklore Colombiano”, pp. 415-416. La nota aparece firmada con las iniciales E.C, que pueden corresponder a Eduardo Caballero Calderón. Sobre la actitud de los intelectuales nacionales -¿capitalinos?- respecto de la iniciativa de *Encuesta Folklórica Nacional*, la *Nota* agrega: “No está por lo demás señalar aquí la indiferencia con que por lo general han mirado los artistas colombianos ese producto del ingenio y de la emoción popular [el folclore]. El arte del pueblo, estilizado, levantado a puros planos estéticos, constituyó siempre en última instancia, la esencia de las obras fuertemente humanas, es decir clásicas, perdurables”.

buena voluntad con los cuales se había realizado el trabajo, señalando que “En esta vasta documentación hay una enorme riqueza de información folklórica, cuyo aprovechamiento en un futuro no lejano dará oportunidad a quienes se interesen por este aspecto de la cultura popular, para hacer estudios concienzudos y profundos de las diversas manifestaciones del espíritu colombiano”.¹⁰

Con las respuestas ya en su poder, el Ministerio procedió a conformar una Comisión Folclórica Nacional, que empezó a reunirse a partir del primero de junio de 1943, habiéndose ésta dedicado al nombramiento de miembros correspondientes en las capitales del país y en otras ciudades, y subdividiéndose en otras comisiones más, que se dedicarían cada una al análisis de aspectos particulares derivados de la información obtenida: geografía, historia, prehistoria, economía, magia, ideología, religión, juegos, fiestas, lengua, música, danzas, artes plásticas, toponimia indígena, vestidos, alimentación, etc., aspectos multiplicados que, junto con otros factores, terminarían por hacer imposible el análisis del material recolectado.

Según informaban los promotores de la iniciativa, el trabajo se percibía largo y difícil, de tal manera que para poder obtener algún resultado práctico en poco tiempo -lo que apenas resultó cierto-, se decidió la elaboración inmediata de un “Refranero Nacional”, que terminará siendo obra del Maestro Luis Alberto Acuña, uno de los más entusiastas partidarios de la investigación folclórica, mientras se avanzaba en la clasificación inicial del material, abriendo ficheros por cada uno de los municipios y de los temas en que se subdividía el cuestionario.

En 1944 la *Memoria* del Ministerio de Educación Nacional, en el apartado dedicado a las tareas de la “Cultura Popular” volvía a repetir lo que ya se mencionaba el año anterior, pero se reconocía que el análisis comenzaba a sufrir retrasos, aunque se volvía a insistir en la importancia del material recolectado y en las nuevas tareas desarrolladas, las que, no sabemos si por necesidad de complementar los datos de la *Encuesta*, habían llevado a algunos de sus miembros a realizar trabajo de terreno en la región de Vélez, en el departamento de Santander, en donde habían aprovechado las fiestas tradicionales para “grabar directamente en disco algunas canciones típicas, estudiar el vestuario, e investigar en general sobre algunas características folklóricas”.¹¹ Pero la *Memoria* ponía de presente también que, además de las dificultades intrínsecas del trabajo, las labores de la Comisión se hacían difíciles por la falta de un efectivo apoyo oficial:

A la investigación folklórica se le reconoce hoy en día en todo el mundo una importancia excepcional, como que de ella dependen todas las relaciones de la historia, de la sociología y del arte vernáculo. Este despacho ha obtenido ya un

¹⁰ *Memoria del ministro de Educación al Congreso de la República. 1943. Tomo II. Bogotá, Imprenta Nacional, 1943, p. 44.* El Ministerio debió obtener algún apoyo de la empresa privada para la realización del trabajo, o por lo menos para la impresión de los formularios, porque los cuestionarios traían en una de sus caras una propaganda del popular analgésico “Cafiaspirina”.

¹¹ *República de Colombia. Ministerio de Educación Nacional. La Extensión Cultural en 1944. Bogotá, Prensas de la Biblioteca Nacional, 1944, pp. 45-46.*

*valioso acervo de documentación que forma la base de una obra que... habrá de iniciarse con la publicación de un refranero. Pero naturalmente muy poco habrá de adelantarse, mientras no exista partida que facilite el desarrollo de estos trabajos, pues hoy sólo se cuenta con la buena voluntad de algunos folkloristas de probada vocación que se han interesado gratuitamente en esa labor.*¹²

Por su parte la *Revista de las Indias*, que fue, por fuera de la prensa diaria, tal vez la única publicación -dentro de las pocas revistas culturales existentes-, en mostrar interés por la iniciativa, continuó informando sobre los trabajos de la Comisión Nacional de Folklore, sobre la utilidad de sus investigaciones y sobre la amplitud del objeto abordado, el que, según sus palabras, arrancaba desde “el estudio geográfico, climatérico y económico” extendiéndose hasta la lengua regional, las costumbres religiosas, las artes, la música, el vestuario, la alimentación y la poesía, además de insistir en que la meta era la realización de análisis complejos que deberían superar los marcos habituales de las recopilaciones de los folcloristas, pues, por ejemplo, el “Refranero Colombiano” en el que se trabajaba, “no será un simple catálogo de los refranes y dichos más comunes, sino una obra de análisis lingüístico, literario, psicológico, de todas y cada una de las secciones del país”¹³, alta meta que quién sabe si la Comisión Nacional de Folklore podría cumplir a partir de los materiales recolectados y, desde luego, de su poca maestría en tan complejos asuntos.

Los trabajos de la Comisión no llegaron muy lejos, a pesar de cierta perseverancia en sus reuniones, aunque desde luego con modificaciones permanentes de los miembros de esa “comisión *ad honorem*”, y en 1945 se vuelve a mencionar el trabajo en curso de elaboración del Refranero Nacional -que a estas alturas iba apareciendo como su “obra magna”- y había vuelto a realizar, con sus pobres recursos, alguna nueva correría por el interior del país, visitando la región de Guateque, en Boyacá, en donde, con ocasión de las fiestas de San Isidro, “tuvo oportunidad de grabar en discos algunas canciones típicas, tomar directamente de los labios del pueblo una serie de obras de extraordinario valor folklórico y realizar otras investigaciones de importancia...”¹⁴

Las labores de la comisión no debieron marchar del todo, ni por la vía monográfica que separaba arbitrariamente unos aspectos de otros, ni mucho menos por la vía comparativa recién anunciada, que exigía por lo demás la identificación de los elementos por comparar y la determinación de los rasgos que hacían que algo pudiera ser comparable con algo. Lo cierto es que en 1946, ahora con el auspicio del ministro Germán Arciniegas, la Comisión y sus trabajos fueron de nuevo replanteados, y se procedió a anexarla al Instituto Etnológico Nacional -una fuerte competencia que le había surgido, compuesta por jóvenes de excelente formación profesional venidos de la Escuela Normal Superior y que se encontraban en

¹² Idem. Pero la Comisión ya debía ser conciente de la dificultad -¡la sin salida!- a que la condenaba el tipo de análisis emprendido y el propio material recolectado, pues se hablaba ahora de intentar el análisis comparativo “de los elementos folklóricos recogidos, a fin de establecer hasta donde sea posible, su identidad geográfica”. p. 51.

¹³ *Revista de las Indias*, No 54, junio, 1943.

¹⁴ *República de Colombia. Ministerio de Educación Nacional. La Extensión Cultural en 1945*. Bogotá, Prensas de la Biblioteca Nacional, 1945, pp. 50-52.

trance de fundar la moderna antropología colombiana, tan distinta de la investigación folclórica adelantada por entusiastas “amateurs”, sin ninguna formación en las modernas ciencias etnológicas, y trabajando “*ad honorem*”.¹⁵

La Comisión se reorganizó y a ella fue integrado como “responsable técnico” Diego Castrillón Arboleda, un joven venido desde Popayán, con gran interés por el estudio de las ciencias sociales y la historia, quien había hecho su formación como “folclorista” al lado del Padre de Marcelino de Castellví. Sin embargo la descripción de sus “nuevos” trabajos parecería confirmar que tres años después de iniciada la tarea de análisis, la Comisión se encontraba otra vez en su punto de partida, lo cual tal vez permitiría afirmar, a manera de hipótesis, que el problema no se encontraba solamente en los materiales recolectados, en su calidad y en su confiabilidad, sino en el propio punto de partida, que volvía a ser el de organizar y clasificar, sin que nunca se hubieran establecido de manera explícita los criterios a la luz de los cuales se desarrollaban estas dos operaciones básicas de todo proceso de investigación; y sin tener claro mucho menos para qué se organizaba y clasificaba un material del cuál se ignoraba todo acerca de cómo podría ser transformado en análisis.

*La oficina técnica ha iniciado las siguientes tareas preliminares: organización de los ficheros, clasificación bibliográfica, creación y organización de la museología, clasificación del material recogido por los maestros en la encuesta verificada en 1942, preparación de una metodología de cuestionarios especializados...*¹⁶.

La Comisión debió desaparecer en algún momento posterior a 1948, aunque muchos de sus miembros continuaron colocando orgullosos al lado de su firma el título de “Miembro de la Comisión Nacional de Folklore”, y los cuestionarios elaborados por los maestros se fueron poco a poco perdiendo en el olvido, sin que nadie volviera a ocuparse de ellos sistemáticamente.

Aunque no resulta forzosamente explicativo del abandonado del trabajo de análisis de la Encuesta Folklórica Nacional la caída de la República Liberal, pues si alguien estimó en alto grado el folclor en los años 50s en Colombia fueron precisamente los conservadores, la desaparición del régimen liberal sí puede mencionarse entre los elementos que condicionaron el abandono de tal trabajo, pues las nuevas orientaciones “folcloristas” de la cultura acentuarán el elemento de conservación en “burbuja” de la tradición, dejando de lado el núcleo de revalorización de la vida y las costumbres populares que había en el proyecto liberal. Esto es lo que se nota con claridad, por ejemplo, en la *Memoria* del

¹⁵ República de Colombia. *Memoria del ministro de Educación Nacional al Congreso de la República en 1946*. Bogotá, Imprenta Nacional, 1946, pp. 239-240. Pero Arciniegas -entusiasta de los trabajos de investigación folclórica- y sus colaboradores, seguían afirmando la utilidad de ese tipo de investigaciones, para la suerte futura del país: “Con una investigación técnica y sistemática del folklore colombiano, tendría el país una mejor visión de nuestro pueblo y la clave para la adecuada solución de muchos de sus problemas económicos y sociales. Bien conocido es el impulso que en otros países de América del Sur se viene dando en la actualidad a esos estudios...” p. 240.

¹⁶ *Memoria...* 1946, op. cit., p. 240.

Ministerio de Educación en 1951, a cuyo cabeza se encontraba un ideólogo conservador bastante caracterizado, el doctor Rafael Azula Barrera, quien hablaba ahora de una “campana de defensa y conservación de nuestros monumentos nacionales”, de un “renacimiento de industrias típicas desaparecidas” y de la organización de “una labor en pro de nuestra riqueza folklórica”, agregando a continuación:

Se trata de orientar al pueblo, por medio de publicaciones adecuadas, al mejoramiento de su lenguaje, de su romancero, de sus trajes regionales, de sus danzas, de su música autóctona. El Ministerio considera que al cuidar cada uno de estos valores está defendiendo el sentido mismo de la patria... y de las características esenciales de cada una de las secciones de la República. De esta manera los altos institutos de cultura [el Instituto Etnológico Nacional y el Instituto Caro y Cuervo] cumplirán no sólo una labor investigativa, sino que le devolverán a su vez al pueblo, depurado y ennoblecido, lo propio que de él han extraído para sus afanes científicos.¹⁷

Muchas de las palabras son las mismas de la época de los gobiernos liberales, ya que las dos concepciones de la cultura reposaban sobre una matriz común: *la idea folclórica de la cultura popular*, pero en la versión conservadora se anulará del todo la fuerza y el apasionamiento que se encontraba en la valoración que los liberales habían producido de la vida y cultura populares, tal como se expresaba, por ejemplo, en las palabras con que la *Revista de las Indias* mencionaba una reciente celebración del día del idioma:

En nuestra lengua la intervención del pueblo ha sido vigorosa sobremanera. La minoría de los hombres de letras tiende a convertirse en una oligarquía filológica. Aspiran a ser la única fuente de legislación del idioma. Las academias suelen tender a marcar la distinción entre gobernantes y gobernados: legislar y naturalmente, limitar. En este idioma nuestro, que preside como numen Cervantes, el pueblo reivindica su soberanía y ha dejado oír siempre su voz con libertad romántica e irreverente. Es un idioma para la libertad.¹⁸

Se trata desde luego de *tópicos*, y de *tópicos* de gran contenido demagógico y, como en el presente, discutibles cuando el problema se plantea en términos de juicioso análisis histórico y filológico –en este caso el estudio de los focos de innovación y de irradiación de una lengua y de las relaciones de dominantes y dominados en el terreno del “habla”-, pero un *tópico* que también puede tener las virtudes positivas de reunir, de afirmar, de convocar un colectivo, de interpretar, como decía López de Mesa, “cordialmente” un pueblo, actitud que no ha sido muy constante en nuestra historia, en donde los grupos sociales subalternos han sido alternativamente vejados y exaltados al extremo, casi siempre a partir de prejuicios que fundan su representación en el desconocimiento, pues esas clases subalternas siguen siendo *un mundo por conocer*.

¹⁷ *Memoria del ministro de Educación Nacional al Congreso de la República en 1951*. Bogotá, Editorial Iqueima, 1951, p. xxviii.

¹⁸ *Revista de las Indias*, No 16, abril, 1940, p. 463.

3.

Podemos hacernos diversas preguntas acerca de los orígenes de la representación folclórica de la cultura y acerca de la idea de realizar “encuestas folclóricas nacionales”, pero esto puede extraviarnos por el camino fácil de las filiaciones aparentes. De hecho tal interpretación de la cultura y la idea de realizar grandes recolecciones de expresiones de la vida popular es antigua, y desde la segunda mitad del siglo XVIII constituyó, sobre todo en Alemania -en donde se produce uno de los más amplios movimientos de “descubrimiento del pueblo”-, un principio afirmativo de la idea de nación, tal como la concebía el Romanticismo. Pero en realidad la idea pertenece al conjunto de Europa y no ha dejado de estar presente, bajo distintas formas, en todos los procesos de afirmación de las identidades nacionales, de ascenso del nacionalismo y de legitimación de los regímenes comunistas, pues la idea folclórica de la cultura, con su apelación a un pueblo “único”, *sin divisiones*, también formó parte de los gobiernos totalitarios, de inspiración comunista, a pesar de cierta retórica internacionalista que también se utilizó, aunque más para la propaganda externa que para el consumo interno.

Para avanzar rápido digamos que la idea de construir la nación y reforzar los vínculos entre los miembros de la sociedad sobre la base de un conjunto de tradiciones compartidas que tenían su punto esencial de anclaje en la vida popular y campesina atraviesa todo el siglo XIX y que a principios del siglo XX se encuentra viva y actuante, al punto que todas las sociedades europeas de entre las dos guerras mundiales, *independientemente de la clase de régimen político en que se sustenten*, hacen uso de ella, como una vía de afirmación nacionalista y de invención de identidades colectivas. Aun en el caso de Francia, en donde siempre se ha insistido en que, a diferencia del caso alemán, la idea nacional reposaba antes que en cualquier otra realidad en la noción de una comunidad de ciudadanos iguales, la referencia al territorio, a los ancestros, a las tradiciones comunes nunca dejó de operar desde la propia Revolución francesa, pasando por la Tercera República, por el Frente Popular, y desde luego por el régimen de Vichy, gran cultor de las tradiciones folclóricas, y quien aspiraba a una Francia católica y campesina, absorbida en sus viejas e idealizadas tradiciones, al punto que Marc Bloch podía decir que el Mariscal Petain había convertido a Francia en un “vasto museo de antigüedades”.

Particularmente interesante para nosotros -por el papel que tuvieron en el proceso algunos intelectuales que son cabezas mayores de formas historiográficas que hoy siguen siendo determinantes de nuestra cultura histórica-, resulta la mención de la relación que en Francia se estableció en los años 30 entre las concepciones folclóricas y el nuevo impulso a la idea de nación. En 1938 el Ministerio de Educación Nacional francés crea una Comisión de Artes y Tradiciones Populares que, entre otras tareas, tiene la de expandir el gusto y las prácticas de la música, de los cantos y de las danzas y hacer reencontrar la dignidad de las fiestas y espectáculos de tradición popular, muy en la línea de orientación que será la de los liberales colombianos en esos mismos años, cuando buscan imponer en el país al lado de la gimnasia olímpica y la celebración de nuevos días de fiesta cívica como el Primero de mayo, los desfiles populares con trajes típicos y las danzas folclóricas que estiman

representativas de la tradición, al tiempo que intentan renovar a través de múltiples decretos la celebración de las fiestas patrias y tratan de introducir en la escuela toda clase de pequeñas celebraciones nacionalistas que recreen las gestas fundacionales del país y traigan a la memoria la vida y la obra de aquellos que se estiman como los fundadores de la nación colombiana. En el caso francés serán el gran historiador Lucien Febvre y el no menos notable geógrafo Albert Demangeon quienes se encontrarán entre los primeros presidentes de Sección en la nueva Comisión de Artes y Tradiciones Populares, aunque en cargos similares estarán también en otros momentos intelectuales tan destacados, a pesar de la diferencia entre sus obras y enfoques, como Marc Bloch, Georges Dumezil, Henri Focillon y Marcel Mauss, entre otros. Pero el movimiento viene de más atrás y es completamente visible desde los iniciales años 30 en que se vuelve, en la tradición del siglo XIX, a realizar encuestas e investigaciones sobre juegos, artes y canciones populares, esfuerzo destinado a remozar un patrimonio que se piensa en camino de desaparición, pero que se considera básico para la recreación festiva de los trabajadores, ahora que empieza a aparecer el problema del tiempo libre y la diversión de las nuevas clases sociales urbanas producto del capitalismo.

En especial es importante que mencionemos aquí el Congreso Internacional de Folklore, efectuado en París a finales del mes de agosto de 1937, pues uno de sus principales impulsores y presidente del evento fue el eminente hombre de ciencia Paul Rivet, quien poco tiempo después estará entre nosotros acogido por la hospitalidad del Presidente Eduardo Santos. Rivet, quien se mueve entre el enfoque moderno de la antropología y el más tradicionalista del folclor, será en nuestro país el fundador del Instituto Etnológico Nacional y bajo su dirección se formarán algunos de los primeros antropólogos colombianos, quienes, en las fases iniciales de su trabajo, participan en la elaboración de la *Revista Colombiana de Folklor*, antes de dar sus pasos definitivos hacia una concepción de la antropología que se distancia de la investigación propiamente folclórica y de los esquemas folclorizantes de la cultura. Rivet mismo definía el folclor bajo la noción de *supervivencia* y pensaba que su objeto estaba constituido por el estudio de todo eso que sobrevive, en una sociedad evolucionada, de costumbres, de hábitos de vida, de tradiciones, de creencias pertenecientes a un estado anterior de civilización, pero que deben figurar necesariamente como un patrimonio activo en cualquier proyecto de creación de una sociedad y una nación fuertes e integradas.¹⁹

Desde luego que no podemos precisar aquí, por falta de información, cuál fue de manera precisa el papel que pudo haber cumplido Paul Rivet en su corta estadía en Colombia, en el proyecto de la Encuesta Folclórica Nacional –y en general en la definición de una representación folclórica de la cultura–, pero sería un tema interesante de investigar, lo mismo que resultaría importante establecer el papel que en ese mismo terreno cumplió uno de sus amigos discípulo, a quien tiempo atrás había conocido en París, el profesor Gerardo Reichel-Dolmatoff, quien lo reemplazará en el momento de su partida en sus tareas en el Comité Francia Libre y en el liderazgo de la naciente investigación arqueológica y

¹⁹ Cf. Sobre estos puntos Catherine Velay Vallantin, “Le congrès International de Folklore de 1937”, en *ANNALES. Histoire, Sciences Sociales*. No 2, mars-avril, 1999.

antropológica en Colombia, y quien figura también entre los colaboradores iniciales de la Revista Colombiana de Folclor, al lado de un grupo grande de aficionados sin mayor formación científica, partidarios todos de la investigación folclórica más tradicional y de la idea de que en el pueblo reposaba el “alma de la nación” y por lo tanto impulsores de la representación de la cultura popular como folclor.

Este breve recuerdo nos debe servir simplemente para poner de presente dos puntos de importancia. En primer lugar que, más allá del problema de las filiaciones y del escaso o nulo valor científico que la representación de la cultura como folclor puede tener –otra cosa es su significado como matriz ideológica de sistemas de representación-, los liberales no padecían en este terreno ningún anacronismo ni estaban echando mano de una vieja concepción ya borrada por la historia, una especie de fantasma del siglo XVIII ahora resucitado. Por el contrario, participaban de una tradición que el período 1930-1938 no había hecho más que potenciar en Europa, ya que nunca había desaparecido por completo de la escena, cuando de nacionalismo y de nación se trataba.

En segundo lugar esa mención nos sirve para recordar que el folclor no ha representado nunca un acervo cultural que pueda interpretarse en una sola dirección. Como lo proponen algunos analistas, el folclor debe interpretarse siempre como una materia maleable, disponible para los más variados usos, desde aquellos presentes en los regímenes totalitarios y que de manera precisa hicieron gentes como Rudolf Hess en Alemania o más tarde el dictador Chaucescau en Rumania, pasando por los que ensayó Bela Bartok, el gran músico húngaro, quien fue en su época el más grande recolector de cantos populares, pero que al mismo tiempo inscribía su obra musical no sólo en el cosmopolitismo cultural sino en la más modernista estética musical que se pueda imaginar, hasta los usos que intentó la República Francesa en un ambiente de democracia, o el régimen de Vichy en un ambiente de entrega y claudicación, polivalencia de usos que se comprueba aun más cuando se recuerda el intento de acudir a las tradiciones folclóricas que hacía Lucien Febvre, en el momento en que comprendía la inminente ofensiva nazi sobre Francia y sobre Europa. Es que, como lo indica Anne-Marie Thiesse, el folclor y la investigación folclórica son como el sistema de objetos domésticos IKEA, que permite que con sus componentes se armen los más disímiles muebles. De hecho, en su propio uso generalizado de reforzamiento de la idea de nación moderna en el marco de la sociedad capitalista, hay inscrita una paradoja, pues se le intenta traer como ideología de legitimación de una sociedad que se define ante todo por el movimiento y el cambio, cuando el propio folclor es definido por sus defensores como la forma esencial de la tradición, es decir como una forma cultural por esencia conservadora. Es por todo ello que fijar el alcance de la propuesta liberal en los años 40 de echar mano del folclor como elemento de producción o de reforzamiento de una identidad colectiva y de un proyecto de desarrollo nacional no resulte una tarea sencilla, pues el folclor no es nunca un elemento de significado unívoco fácilmente identificable, aunque sobre el gravite siempre como rasgo estructural un cierto espíritu conservador, por la manera sin crítica como enfrenta el pasado.

4.

Nada de lo anterior significa declarar por fuera de la crítica la concepción de la cultura popular de los intelectuales de la República Liberal. Por lo demás fácilmente podemos ponernos de acuerdo en que una concepción de la cultura que busca las raíces perdidas de una nacionalidad que posiblemente ni siquiera se había formado en sus más grandes líneas, que alaba sin crítica ninguna unas tradiciones indiscutidas y más bien inventadas por los propios folcloristas, que olvida que las tradiciones son siempre invenciones y ficciones producidas por relación con el presente aunque hagan uso de materiales pasados —casi nunca tan antiguos como se pretende— y que construye una visión simplista e idílica de lo popular en donde se esconden los hechos reales de la explotación y del dominio de clase bajo expresiones globales del tipo el “pueblo colombiano”, no tiene mucho que decirle a la moderna investigación histórica de la construcción de identidades colectivas y de la formación de la nación.

Sin embargo la concepción que los liberales produjeron de la cultura popular debe seguir siendo interrogada, por lo menos por dos órdenes de razones. La primera razón tiene que ver con su permanencia a lo largo del siglo XX, al punto de que se puede sostener que esa concepción ha sido la concepción dominante, legítima, oficial, reconocida de la cultura popular entre nosotros, sin que se haya modificado a pesar de ciertos cambios recientes de vocabulario, pues se puede afirmar sin exageración ninguna que en la más reciente investigación histórica y antropológica sobre el tema en el país, por debajo de los nuevas palabras tomadas del *culturalismo* en boga, la vieja concepción sigue presente de manera amplia, como lo comprueban los constantes llamados a la búsqueda de la identidad nacional y al encuentro de nuestras verdaderas raíces, a la defensa de la autenticidad nacional amenazada por los fenómenos de la globalización y de la interconexión planetaria, que se encuentran de manera explícita o implícita en buena parte de esa literatura, casi siempre novedosa desde el punto de vista de su vocabulario, pero añeja desde el punto de vista de sus contenidos esenciales.²⁰

La segunda razón por la cual creo que hay aquí un punto importante que debe retener nuestra atención de historiadores tiene que ver, de manera complementaria, con la mención anterior: a veces se olvida la existencia de una producción continua y de gran volumen de

²⁰ Cf. entre muchísimos ejemplos uno de los más reveladores: Gloria Triana, *ALUNA. Imagen y Memoria de las Jornadas Regionales de Cultura Popular*. Bogotá, Presidencia de la República. Plan Nacional de Rehabilitación. COLCULTURA, 1990. Se trata de un ejemplo significativo y que sirve por partida doble para ilustrar nuestras afirmaciones, puesto que no sólo se trataba de elaboraciones de antropólogos y otros especialistas de las ciencias sociales encargados de difundir la concepción folclórica de la cultura, sino de “intelectuales populares comunitarios” que se mueven en la misma perspectiva. Pero se trata sobre todo de un ejemplo que muestra la forma como el propio Estado y Gobierno impulsa, legitima y sacraliza esa forma particular de entender la cultura popular y como la convierte no sólo en un instrumento de difusión de sus políticas, sino en una forma de intervención en lo “social”, puesto que cada jornada “de cultura popular regional” redescubre los problemas básicos de la política y la sociedad en Colombia, es decir los problemas de la pobreza, de la ausencia de democracia y de la exclusión social, sobre los cuales se pretende actuar a través de la promoción cultural y del redescubrimiento de las raíces populares de la nación colombiana.

materiales folclóricos entre nosotros, sea bajo la forma culta y elaborada que a veces realizan los propios antropólogos, sea bajo la forma más popular, de circulación amplia, de elaboración de cancioneros tradicionales, de libros de coplas y poesía, de adivinanzas, de recetas de “medicina popular”, de recreación de mitos y leyendas, etc. Se trata de materiales que, en mi opinión, bien utilizados, pueden ser objeto de análisis para el historiador y no materia desechable, en un campo en que son tan escasas las fuentes documentales de las cuales podemos disponer, siempre que tales fuentes sean tratadas al mismo tiempo con rigor y con imaginación.²¹

Por eso puede resultar prudente que volvamos un momento a la Encuesta Folclórica Nacional de 1942, para preguntarnos qué pudo haber pasado para que la información etnográfica que buscaba describir el “alma nacional” no hubiera sido analizada y hubiera terminada extraviada, sin que se conozca el paradero final de la mayor parte de las mil encuestas que con tanto diligencia habían llenado los maestros de todas las regiones del país, pues esa fue la suerte del material recolectado, como lo recordaba en cierta ocasión don Jaime Jaramillo Uribe cuando escribía que, “esa información permaneció por varios años en algún rincón del Ministerio de Educación y, finalmente, parte de ella fue trasladada al Instituto Colombiano de Antropología. Ignoramos si alguien hizo uso [de esos materiales].”²²

Los elementos externos, por decirlo así, que impidieron el trabajo de análisis del material etnográfico sobre la vida popular recogido a través de la Encuesta Folclórica Nacional de 1942 los hemos señalado: el fin de la República Liberal significó un cambio grande en las orientaciones culturales del país, lo que terminó haciendo imposible el funcionamiento de la Sección de Extensión Cultural del Ministerio de Educación, que era la Sección encargada de las tareas de difusión cultural y de todos los proyectos relacionados con la cultura popular.

Pero además de ese motivo de orden político, hubo razones intrínsecas, razones de orden “interno”, por decirlo así, relacionadas con las propias características del material

²¹ Para el caso español, tan importante para contextualizar y diferenciar lo que los folcloristas colombianos han pensado que constituye una originalidad de la nación colombiana pueden verse los multiplicados estudios de don Julio Caro Baroja, quien fue uno de los primeros estudiosos de la vida popular capaz de tomar en serio los materiales del “folclor” y de intentar colocarlos en una perspectiva antropológica y etnológica, a pesar de lo discutible que hoy puedan parecernos muchos de sus resultados. Cf. entre una producción que puede pasar del centenar de títulos, Julio Caro Baroja, *Estudios sobre la vida tradicional española* [1968]. Barcelona, Península, 1988. Para el caso colombiano ejemplos de trabajos antropológicos recientes que haciendo uso amplio de materiales folclóricos, pero desbordando el marco simplemente “folclorista”, e incluyendo en el análisis dimensiones propiamente históricas –lo que no es siempre una característica del trabajo de los antropólogos–, pueden ser los de Egberto Bermúdez y los de Peter Wade; de este último podemos citar *Music, Race and Nation. Música tropical in Colombia*. The University of Chicago Press, 2000. Y desde luego como antecedente de todos ellos los variados trabajos de Jacques Gilard, muchos de ellos publicados en la revista HUELLAS de la Universidad del Norte en Barranquilla. Cf. al respecto de Gilard y Bermúdez la bibliografía citada en la obra mencionada de Peter Wade.

²² Jaime Jaramillo Uribe, “La historia y las culturas populares”, en P. Mora, y A. Guerrero, Comps., *Historia y culturas populares. Los estudios regionales en Boyacá*. Tunja, 1989.

recolectado, que dificultaban al extremo el análisis, pues las monografías de esta naturaleza son siempre larguísimos inventarios fragmentados, separados de su contexto de uso y de realización, separados del conjunto de relaciones en el cual pueden tomar sentido para el investigador; son, como escribe un comentarista, “hechos sin cuerpo, simples entradas de un fichero, lugares de una clasificación, que no logran remitir al conjunto empírico que se supone deben ordenar”; conjuntos en los cuales el prurito de la exhaustividad termina siendo un simple atentado contra el sentido, al presentar como disyunto y fragmentado el conjunto simbólico que se pretende interrogar²³; por eso su mejor resultado es siempre el de un *inventario*, restituido después bajo la forma de un *catálogo* –de coplas, de poesía llamada popular, de refranes, de adivinanzas, etc.- indefinidamente aumentado y recompuesto, ya que los objetos y las prácticas están aislados de su contexto de elaboración, de su forma de realización. Así por ejemplo, cuando se realiza la recolección de un conjunto de “poesías populares”, de un cuerpo de coplas, luego que tenemos ante nosotros *la copla convertida en texto*, el “performance” realizado por el recitador, la escena nocturna, la velada campesina, el contexto en cual adquiere sentido aquello que se dice desaparece de la información de que disponemos, de tal manera que lo que se encuentra ante nosotros es un texto muerto, que difícilmente nos comunica una escena que es ante todo de intercambio, una escena que se caracteriza por un cierto uso de la poesía, por una forma de apropiación y de participación, único escenario en el cual adquiere sentido la práctica realizada, más allá de lo que el simple texto indica; como tampoco esta “muestra recolectada” nos indica las variaciones permanentes a que la materia recogida es sometida en función de las distintas situaciones.

Es lo que se observa también de manera clara, por ejemplo, en sus numerosas recolecciones de proverbios y refranes. Como se sabe, el refrán y el proverbio, como las citas bíblicas, no tienen sentido más que en función de la situación en la que se emplean, si queremos captar su significado; por fuera de ese contexto el sentido de estas formas, tan habituales en su uso en las culturas campesinas y un objeto tanpreciado de los inventarios folclóricos, no tiene sentido alguno y como material recolectado puede ser objeto de toda y de cualquier interpretación. Es esto lo que indica con toda pertinencia E. P. Thompson, quien en distintas ocasiones ha hecho uso de recopilaciones folclóricas en sus investigaciones sobre la “costumbre” en la sociedad inglesa del siglo XVII, cuando nos recuerda que los folcloristas se interesaban por la forma y por el origen de los usos en el campo, simplemente para clasificarlos en una especie de “botánica humana”; o que los hechos de los folcloristas eran simplemente la recolección de “reliquias” arrancadas de su cultura total y posteriormente, por ello mismo, clasificadas y comparadas luego de un modo indebido.²⁴

Es esa desazón que tantos historiadores han sentido frente a las grandes recopilaciones de

²³ Cf. Jeanne Favret-Saada, *Les mots, la mort, les sorts*. Paris, Gallimard, 1977, quien realiza una crítica virulenta –aunque algo anacrónica- de la obra de Arnold Van Gennep, maestro por excelencia de los folcloristas, y del uso de la encuesta en el análisis de las culturas populares en sociedades rurales. (Debo agradecer al antropólogo Pedro Quintín, quien me ha suministrado esta referencia, además de haber realizado una crítica fuerte, pero amigable e informada, de la primera versión de este texto).

²⁴ Cf. E.P. Thompson, “Folclor, antropología e historia social [1977]”, en *Historia social y antropología*. México, Instituto Mora, 1994, y *Costumbres en Común* [1991]. Barcelona, Crítica, 1995.

los folcloristas del siglo XVIII la que debieron sentir los miembros de la Comisión Nacional de Folclore en los años 40 ante su imposibilidad de clasificar una muestra enorme de material, sin tener la menor idea de qué se podría hacer luego con ese material, si alguna vez el inventario pudiera ser concluido; qué se pudiera hacer que fuera más que un “Refranero Colombiano” –que fue el único producto del trabajo de la Comisión-, es decir un conjunto de refranes y sentencias, con alguna indicación acerca de las regiones en que eran utilizados los ejemplos ahí contenidos, aunque nada importante pudieran decir acerca de la vida social en la que se incrustaba ese uso ni sobre las situaciones precisas en las cuales adquiriría un sentido particular. Es la misma desazón que yo he sentido ante las larguísimas páginas de las pocas Encuestas del año 1942 vueltas a encontrar, páginas en que una y otra vez vuelven a copiarse de manera fragmentada y por fuera de su contexto lo que deberían ser elementos vivos de la vida campesina y popular.

Me gustaría ofrecer un ejemplo más de todo esto, no a partir de mi trabajo, sino a partir del más grande trabajo de recolección de material “folclórico” que haya sido emprendido en el país y que se puede considerar un esfuerzo más o menos exitoso. Se trata del ALEC, el *Atlas Lingüístico y Etnográfico de Colombia*, elaborado por el Instituto Caro y Cuervo. El ejemplo merece ser considerado por varias razones. No sólo por su carácter ejemplar y por sus calidades intrínsecas, sino también porque forma parte de esos grandes trabajos eruditos e interminables que inicia el país y de los cuales, cuando terminan, apenas se sabe propiamente cuál es su utilidad, dicho esto dentro del mayor respeto. Ejemplos de esas obras portentosas y a veces no muy útiles por su propia concepción son, entre otras, para no mencionar sino las principales, las láminas de la Expedición Botánica, comenzadas en el siglo XVIII y que todavía hace poco se encontraban en proceso de publicación, aunque de hecho desde el propio momento de su realización la botánica ya empezaba a caminar por senderos distintos de descripción de los que regían el trabajo de José Celestino Mutis; y en el siglo XIX el *Diccionario de Construcción y Régimen de la Lengua* de Rufino José Cuervo, recientemente terminado, casi cien años después de que la lingüística estructural lo ha hecho más o menos inútil o lo ha dejado en el lugar de una curiosidad que informa sobre el espíritu de los hombres de ciencia en el siglo XIX, aunque el trabajo monumental emprendido por Cuervo en su encierro en París más bien indica que su labor de hombre de ciencia era pensada a la manera de la de un fraile erudito del siglo XIII o XIV. Pero además el ejemplo del ALEC es interesante para nosotros porque representa una prolongación de espíritu de la investigación folclórica proyectada al campo de la lengua y del habla.

Como sabemos el Instituto Caro y Cuervo fue creado en los años 40 con el único propósito, inicialmente, de continuar la obra emprendida por Cuervo, es decir una interminable historia gramatical de las palabras de la lengua castellana en orden alfabético, tarea que hoy pueden sorprendernos y que incluso difícilmente podría ocurrirnos, así fuera sólo por su monumentalidad. Pero en algún momento, a finales de los años 40 el Instituto se decidió por la realización de otra enciclopédica tarea, similar a la que se había adelantado en otros países: un Atlas Lingüístico y Etnográfico que compilara el mayor número de usos del habla popular en las regiones colombianas, dejando de lado en esta ocasión las lenguas indígenas. Así pues, depurado un cuestionario que en principio tenía la increíble cantidad de más de ocho mil preguntas, los directores de la empresa se decidieron por un

cuestionario más moderado de unas 1500 preguntas, que fue aplicado en 262 de los 929 municipios del país, a un total de 2234 informantes, de los cuales se pedía que fueran de origen campesino, mayores de cuarenta años, analfabetos o de poca instrucción y nativos del lugar. El trabajo, que en su realización, por su magnitud y por las dificultades con que tropezó llevó cerca de treinta años, fue finalmente publicado entre 1981 y 1983, siendo su principal resultado seis grandes tomos, *in quarto*, que reúnen 1523 mapas en los cuales se informa acerca de la forma como la gente nombra las cosas básicas de la vida cotidiana, atendiendo a las “variaciones lexicográficas y fonéticas y a las correspondencias entre las diferentes denominaciones de los vocablos españoles empleados en las diferentes regiones de Colombia”. El total asombroso de respuestas que recogió este magno trabajo fue el de 17.872 000, una cantidad que por sí misma tiende a desanimar su uso en procesos reales de investigación, aunque en este caso debe reconocerse que por lo menos la labor tuvo conclusión y resultado.

Respecto de este portentoso esfuerzo, don Luis Flórez, quien fue el director y animador de la obra, reconocía que, como en todo trabajo de recopilación que camina por los cánones folclóricos del inventario exhaustivo, la limitación principal consistía en que el inventario realizado por sí mismo no explicaba nada, que simplemente constataba los hechos, comprobaba su existencia; y al concluir esta fase de su labor de mucho más de treinta años recordaba que ahora había que entrar a analizar y a interpretar, a tratar de descubrir los motivos y las razones de esa distribución de los hechos lingüísticos: Al publicar el Alec, escribía don Luis, nos damos cuenta de que el trabajo no ha terminado ahí; es el momento en que empieza la interpretación de los hechos...”, aunque a su buena fe positivista se le hubiera podido contestar que la interpretación se encontraba presente desde el principio, en la idea de que un inventario clasificatorio que ignora la pertinencia de los principios que lo organizan, es de por sí ya una interpretación que compromete el conjunto.²⁵

Más o menos la misma dificultad es la que se encuentra con el análisis de los ejemplares sobrevivientes de la Encuesta Folclórica Nacional de 1942 que logramos rescatar y sobre los cuales trabajamos en la actualidad, pues ese es el punto débil esencial de todas las recopilaciones de los folcloristas y su principio básico de diferencia con los modernos trabajos de investigación histórica y antropológica, que no son sólo ni principalmente inventarios de hechos sino ante todo construcciones conceptuales que desde el principio se organizan en torno de un problema previamente construido y que parten de que todo hecho se encuentra inmerso en un marco de relaciones en el cual cobra sentido, pues, para decirlo con las palabras de E. P. Thompson, la historia y las ciencias sociales son ante todo ciencias de contexto y de proceso y ningún “hecho cultural” puede ser captado en su significación por fuera del contexto en que adquiere la plenitud de su realización.

²⁵ Cf. Luis Flórez, *Manual del Atlas Lingüístico y Etnográfico de Colombia*. Bogotá. Instituto Caro y Cuervo, 1983, y, para una presentación resumida de la obra, “ALEC: el habla de un país”, en *Boletín Cultural y Bibliográfico*, Vol. XXII, No 4, 1985.

5.

Sin embargo, luego de constatar como atrás lo hicimos, acerca de la proliferación de materiales folclóricos en nuestra sociedad, materiales ya recolectados -y algunos bien recolectados-, dentro de la limitación obvia del enfoque folclórico del inventario, y conociendo acerca de la aparente o real escasez de las fuentes documentales que pueden inspirar un análisis de las culturas populares, sobre todo para el investigador que no trabaja sobre el tiempo presente y que no dispone por ello de un laboratorio de observación “directa”, vale la pena preguntarse si más allá de sus limitaciones intrínsecas el material folclórico existente en una sociedad no puede ser finalmente un buen apoyo de análisis, cuando se sabe utilizar con prudencia y sabiduría. Como se sabe, a favor de esta posibilidad ha argumentado largamente en distintas ocasiones un historiador tan notable como el citado E. P Thompson, y se sabe que grandes historiadores -como Marc Bloch, por ejemplo, en su reconstrucción de la vida rural francesa- no sólo no tuvieron reservas en la utilización de materiales de esta naturaleza sino que sacaron de ellos enormes provechos. Como lo escribe Thompson, “no es necesario seguir presentando argumentos sobre la conveniencia de prestar más atención a los materiales del folclor. No se trata de utilizar este material acriticamente, sino de emplearlo selectivamente en la investigación de cuestiones que los folcloristas anteriores han pasado por alto con frecuencia”.

En particular Thompson piensa que, completados con otras fuentes, insertos en su contexto, contrastados con fuentes que ayudan a vislumbrar no sólo el hecho sino el proceso, los materiales recolectados por los folcloristas pueden ayudarnos a comprender procesos de la vida popular que de otra manera se nos escaparían, y pueden ayudarnos en la tarea de reestablecer funcionamientos prácticos, siempre que abandonemos la idea, presente en los folcloristas, de que se trata simplemente de *reliquias* y de *supervivencias*, siempre que entendamos que el secreto está en la restitución de su contexto -un contexto que se caracteriza por la dinámica y el cambio, así sea el cambio lento-, y evitemos una visión puramente consensual y estática respecto de los hechos del folclore, una visión que nos permita comprender que, como lo escribe Thompson, “una cultura es también un fondo de recursos diversos, en el cual el tráfico tiene lugar entre lo escrito y lo oral, lo superior y lo subordinado, el pueblo y la metrópoli... una palestra de elementos conflictivos...”, y no la expresión global y unitaria de una comunidad *a priori* definida como un pueblo único, liberado de tensiones, de divisiones y de antagonismos.

Son esas limitaciones antes mencionadas, pero también la utilidad de los materiales folclóricos, lo que he podido comprobar en el análisis de cerca de 250 cuestionarios recuperados de la Encuesta Folclórica Nacional de 1942. Me gustaría por ello exponer, con brevedad, algunos preceptos de método que de ahí he derivado para el análisis de las culturas populares, y también algunas conclusiones iniciales que me parece que pueden desprenderse de estos análisis, de los que reconozco su carácter provisional, tanto por la dificultad de la materia investigada como por el tipo de material en que me he apoyado. Desde luego que estos pequeños preceptos de método, como lo dije al comenzar, son ante todo el fruto de una experiencia de trabajo y no una especie de vademécum que fuera

derivado de posiciones teóricas adquiridas por fuera de prácticas de investigación empírica, que sólo vendrían luego de trazado el camino de método. Quisiera también exponer algunas conclusiones breves a las que he llegado, de tal manera que tanto las prescripciones de método como la referencia a mis conclusiones me permita dar un toque de síntesis a mis argumentos.

1. En primer lugar, me parece haber comprobado que resulta conveniente que en nuestro punto de partida en la investigación de las culturas populares no exista, a la manera de un *a priori* indiscutido, una definición general y abstracta de “cultura popular”, no sólo por lo infructuoso que termina mostrándose este proceder, sino principalmente porque la tarea del historiador tiene que ser, no la de tratar de establecer esencias intemporales y proponer definiciones de validez universal, sino la de elaborar nociones particulares, articuladas a tipos de sociedad, pero nociones lo suficientemente plásticas y fluidas para que nos permitan antes que proponer nuestra definición de un objeto –por ejemplo el objeto “cultura popular”- captar la singularidad con que una época, un periodo, una sociedad ha definido ese objeto. En particular en el caso de las culturas populares lo esencial no es el ejercicio un tanto arbitrario de proponer qué entendemos nosotros por tales culturas, sino investigar los *sistemas de representación y de designación* que convierten el universo simbólico y significativo de un conglomerado humano en “cultura popular”, y determinar para cada periodo preciso de esa sociedad cuáles son los grupos de intelectuales y las instituciones que en cada momento realizan la invención de ese conjunto de prácticas y de significados como “cultura popular”, pues, como lo dijimos desde el principio y en el propio epígrafe de este trabajo, “cultura popular” es una forma de designación, es una forma de clasificación inventada en momentos precisos de una sociedad, en función de las propias transformaciones que induce la modernidad en los finales del siglo XVIII, o en siglo XIX ante las urgencias de la construcción del Estado nación en Europa, o en el siglo XX colombiano como parte de un proyecto de desarrollo nacional que tan sólo conoció un corto veranillo de San Martín, aunque en nuestro país la representación creada siga hoy circulando y adquiriendo nuevos significados.

2. La lectura de la Encuesta Folclórica Nacional de 1942 me ha convencido de que esa configuración particular -diversa, difícil de agarrar en su carácter de totalidad y permanentemente recompuesta-, que llamamos “cultura popular”, no constituye para el caso que he investigado –pero creo que en general para ningún caso- una *cultura de clase*, en el sentido en que los marxistas utilizan esta expresión, es decir en el sentido de una configuración cultural que pudiera encontrar de manera unívoca y homogénea un referente empírico que de naturaleza y de necesidad le perteneciera. Desde luego que la vida y la experiencia, las formas de memoria y la tradición de las clases y grupos sociales, en su diferencia y especificidad, produce formas particulares de percepción y de apropiación del mundo. Como lo escribía Max Weber, “toda condición social es al mismo tiempo el lugar y el principio de una organización de la percepción del mundo en un ‘cosmos’ dotado de relaciones de sentido”, pero ello no quiere decir que los materiales con que se construye esa cierta visión del mundo se encuentren limitados al uso de una clase o grupo determinado, *pues en una sociedad como la nuestra hay más patrimonio compartido del que habitualmente se piensa*, y las construcciones culturales para formarse echan mano de los

más disímiles materiales, de las más diversas tradiciones. Mucho menos se puede argumentar que tal configuración cultural, la cultura popular, posea por *naturaleza* una “orientación de clase”, no sólo porque los materiales a partir de los cuales se forma son diversos, traspasados por el pluriclasismo y por las herencias compartidas, sino porque esa proposición constituye un absurdo sociológico al imaginar que pueden definirse “intereses objetivos” que podrían ser pensados por fuera o al margen de la construcción social que los sujetos realizan de su entorno, en tanto lo dotan de significado. Desde luego que pueden existir apropiaciones de clase y utilidades clasistas de una cierta configuración cultural, pero ello no es un hecho de naturaleza, un *a priori* social anterior a toda construcción, es antes bien el producto posible o imposible de las relaciones políticas, de las formas diferenciales de vivir y de interiorizar la dominación, de las maneras como en una sociedad se tramita y negocia la legitimidad social de las clases dominantes.

3. En la misma dirección, debemos argumentar que la configuración cultural que hemos interrogado bajo el término equívoco y fluctuante de “popular” no puede ser comprendida sobre la base de cierto “franciscanismo sociológico” que postula la existencia de relaciones de homología entre *grupos sociales y niveles culturales*, produciendo atributos sociales y culturales a partir del siguiente razonamiento (a veces determinístico, a veces probabilístico, poco importa): dada cierta definición socio profesional de un grupo social particular, a ese grupo le correspondería tal cultura y tales “niveles culturales”. En realidad lo que sorprende en la investigación es la manera tan frecuente como ese postulado resulta refutado por la realidad, el hecho de que esa pretendida correspondencia no exista ni siquiera en el caso de la simple cultura intelectual o escolar, como lo prueba la permanente disposición encontrada en ciertas sociedades por parte de los grupos subalternos a luchar por educación o a cultivar altísimas especializaciones en oficios materiales, o a mantener una actitud de abierta disposición hacia la lectura, una tradición reconocida en ciertos grupos artesanales. Pero ante todo la idea esencial respecto de la cual argumentamos en este punto es la siguiente: los elementos sociales de definición de los grupos no serían elementos básicos preexistentes que determinarían sin lugar a equívocos las formas de identidad cultural, como se piensa dentro del esquema simplista que define las clases sociales por su relación con el proceso productivo, considerado en su variante economicista. Diremos por el contrario que una cierta configuración cultural, producto de la experiencia histórica (singular conjunción de necesidad y azar), es uno de los elementos básicos de la definición de los sujetos y de los grupos en relación con sus identidades sociales, una proposición que tiene un doble significado: primero para el análisis cultural, pues nos impide deducir las formas culturales de las simples pertenencias de clase. Y segundo para el análisis sociológico, pues nos recuerda que la definición de la identidad social de un grupo incluye como uno de sus términos su experiencia cultural, que funciona todo menos que como una “superestructura”, para decirlo en lenguaje convencional.

4. Finalmente, parece ser que el trabajo empírico impone lo que una cierta visión teórica no podía desde el principio dejar de considerar, esto es, que las culturas y las configuraciones culturales de los grupos deben ser tratadas como verdaderos *rizomas*, que lo que se impone en el análisis cultural antes que fenómenos de *dominación total*, global, o fenómenos de *autonomía completa* y de autoencierro cultural, son las más variadas formas de mestizaje y

de intercambio cultural, de apropiaciones diferenciales y de usos inventivos, y que por tanto el analista debe buscar ante que las barreras y las clausuras, las direcciones conectivas, los pasos de frontera, los usos intercambiados, las líneas de demarcación y de separación, que no dejan de ser también puntos de encuentro, de redistribución de sentidos, de dispersión y de apropiaciones discontinuas. De tal manera que en el análisis de las culturas populares, y en general en el análisis de la cultura en una sociedad con grupos sociales constituidos como clases opuestas, no sólo hay que tratar de describir las formas que singularizan a este o aquel grupo, sino que hay que prestar atención al mismo tiempo a los fenómenos de préstamo, de vulgarización, de circularidad de las prácticas y modelos culturales, prácticas que son al tiempo procesos de apropiación diferencial cuyas lógicas secretas no pueden ser descritas sino en su particularidad concreta. En este punto el análisis cultural sólo saca las consecuencias de aquello que el análisis de las clases sociales ya había postulado, es decir que las culturas, como las clases, no se pueden conocer sino en el marco de sus relaciones y que por tanto un análisis de la cultura popular que no sea al mismo tiempo un análisis de las relaciones entre culturas diversas tiene todas las condiciones para extraviarse y perderse en lo irrisorio.

6.

Permítanme ahora presentar de manera breve algunas observaciones conclusivas sobre lo que he encontrado en una primera lectura de la parte rescatada de la Encuesta Folclórica Nacional de 1942, y que me parece que pueden ser extendidas al conjunto de la sociedad colombiana en los años anteriores al periodo que en Colombia se denomina como la Violencia. Son conclusiones parciales y breves, pero me parece que pueden tener cierto interés para el análisis cultural e incluso para el análisis político, pero observaciones que además pueden mostrar la pertinencia de la Encuesta Folclórica Nacional de 1942 para avanzar en un cuadro histórico modificado de la sociedad colombiana de los años 40, sobre la cual no es demasiado lo que se conozca, aunque esa sociedad constituya el marco social básico comprensivo de uno de los periodos más difíciles de la historia contemporánea del país. Presentaré estas observaciones de manera general y descriptiva, y debe tenerse siempre en cuenta que ellas se derivan no de un análisis de la (escasa) literatura histórica sobre el periodo, sino de la propia Encuesta Folclórica Nacional, en la medida en que sus informaciones permiten trazar algún cuadro global de la sociedad colombiana.

1. Me parece haber comprobado –desde luego que me puedo equivocar- que la sociedad colombiana a pesar de que en ella existan definidas oposiciones de clase y una clara percepción de la existencia de las clases y de sus oposiciones, y a pesar de las enormes desigualdades de propiedad y de riqueza que cualquier observador debe reconocer, es una sociedad de relativa *homogeneidad cultural*. Como se sabe, lo homogéneo no existe sino en grados, como la diversidad social y cultural no existe sino bajo formas graduadas. No hay absolutos en ninguno de estos campos, y aunque en años pasados en Colombia un sector de intelectuales académicos ha llevado hasta el paroxismo la idea de la diversidad nacional –tema que se ha convertido en una verdadera ideología-, a mi me parece, al tenor de la Encuesta de 1942, que el viejo trabajo del mestizaje había dado sus frutos, y que a pesar de

las diversidades regionales y la desigualdad marcada de los desarrollos entre unas y otras partes del país, la sociedad colombiana es una sociedad de relativa homogeneidad cultural, lo que me parece que resulta ser básico en las perspectivas de una nación que intente persistir en un proyecto de vida colectiva, bajo un territorio unificado, problema que me parece que en los próximos años, o aun meses, el conflicto y la guerra van a imponer brutalmente como punto de discusión en nuestro país.

Debo advertir desde luego que para poder comprender lo que llamo “relativa homogeneidad cultural”, y que valoro en términos positivos, hay que tener presente, en la comparación, realidades como las que muestran algunas sociedades africanas y el conjunto de pueblos que conforman la Europa oriental. Aquí entendemos como homogeneidad cultural la existencia de elementos básicos unificadores que, como producto de la historia, se encuentran presentes en una sociedad. Básicamente aquellos referidos a la existencia de una lengua común y de una tradición cultural unificadora, que en el caso de la sociedad colombiana se encuentra ilustrada por la presencia dominante de la religión católica, aunque puedan desde luego suponerse variadas formas de práctica del catolicismo, dependiendo de los contextos urbanos o rurales, de las pertenencias de grupo social, de las tradiciones regionales y, de hecho, de las adscripciones políticas, elemento este último que constituía en los años cuarenta tanto un elemento de diferenciación y de división –ser liberal o conservador constituía hasta hace poco en Colombia una modalidad de subcultura y un principio de división social-, como un principio de unificación, desde el punto de vista de la forma particular en la que la política y lo “político” eran vividos, pues el gran principio de constitución en sujetos políticos pasaba por los partidos, antes que por el Estado, y las relaciones políticas pasaban en su vivencia inmediata por lo que Daniel Pécaut ha llamado la *dialéctica amigo-enemigo*, un principio que divide y separa, pero sobre la base de una característica cultural común, compartido por liberales y conservadores: el *sectarismo y la visión del otro como enemigo*. Se trata de un rasgo paradójico, en el sentido preciso de la palabra, *pues es un rasgo compartido de división*.

Este es un punto constantemente presente en la Encuesta Folclórica Nacional, que no se ocupó de manera directa de la política, ero que terminó recreando la vivencia nacional de la política a través de las innumerables coplas políticas que recopiló, las cuales tienen todas un solo motivo de “inspiración”: las relaciones entre conservadores y liberales, los prejuicios de cada agrupación frente a la otra, el aspecto de *rivalidad absoluta* como bajo el cual esas relaciones eran vividas en las localidades municipales y en las pequeñas comunidades veredales. Parecería ser por lo demás, que la República Liberal había exacerbado el antagonismo de vieja data existente, particularmente en el campo de los liberales, o más sencillamente y de manera lógica, que los liberales eran la “voz cantante” de la política durante esos años, estando los conservadores condenando a principios de los años cuarenta al silencio y en muchos casos al ostracismo, como por otras fuentes se puede establecer. Por lo demás la Encuesta de 1942 contiene multiplicadas manifestaciones explícitas que muestran la pertenencia liberal de los maestros y directores de escuela, quienes aprovechan los formularios para saludar al Ministro Germán Arciniegas y manifestar su acuerdo con la política educativa liberal, en los puntos relacionados con los restaurantes escolares, el nuevo impulso dado a la higiene pública y personal, a la

modificación de las relaciones de servidumbre en el campo, a las campañas de alfabetización y a los elementos pedagógicos nuevos que incluía lo que se llamó desde los años treinta la “escuela nueva”.

Curiosamente, desde el punto de vista estricto de la lengua hablada, a esta misma conclusión de *homogeneidad cultural* llegaban los autores del ALEC en su examen del castellano hablado en Colombia, cuando reconocían la extraordinaria variedad, el polimorfismo de los usos de la lengua –aunque más en el léxico, que en la fonética y en la gramática-, sin dejar de reconocer una relativa homogeneidad de los hablantes que, como se sabe, fácilmente se entienden entre ellos, y sin que para ninguna de las regiones que conforman el país, con la excepción de San Andrés (y las lenguas indígenas que no fueron investigadas y son de hecho otras lenguas), pudiera hablarse de manera estricta de una “fisonomía dialectal”, como la que podemos encontrar, por ejemplo, en la sociedad italiana, de tal manera que, se concluía, “Se trata de una modalidad regional del español de América”. Se trata además de una característica que nos integra en un marco más general, el del conjunto de la región, y nos integra aun en un marco hispanoamericano, produciendo por esta vía la realidad de una comunidad de lengua con una sociedad europea, lo que muestra uno de los más rasgos culturales de larga duración de la región, producto mismo del fenómeno de la conquista y la colonización.

2. La sociedad colombiana de los años 40, según permiten entrever las encuestas analizadas, se encuentra atravesando un proceso acelerado de cambio, que bien puede ser denominado de *modernización* o de *modernidad*, según la concepción que de estos términos se tenga. Se trata de un proceso regional de grandes desigualdades que transforma muchos patrones espaciales que eran tradición anterior en el país, que dispara el proceso de crecimiento de ciertas ciudades e inmoviliza el de otras, que induce importantes transformaciones y dislocaciones de las relaciones sociales, sobre la base de la mecanización, la tecnificación de ciertas zonas de nuevos cultivos (sobre todo caña y café) y la propia capitalización de ciertas formas de agricultura en las cuales el régimen del salario y la presencia del mercado es un hecho. Todo esto tendrá una importancia grande en los nuevos perfiles que muchas de las llamadas “culturas populares regionales” irán adquiriendo. Y a pesar de que este proceso de modernización se presenta bajo el signo inequívoco de la desigualdad, en diversos grados casi todas las regiones del país, incluso las más lejanas, conocen cambios culturales grandes, particularmente por la extensión de la escuela –sin lugar a dudas uno de los grandes fenómenos de modernidad-, y no en menor medida por la inicial extensión de los medios de comunicación de masas, concretada en el uso del radio y el fonógrafo, los que a pesar de constituir aun un bien escaso, son empleados de manera colectiva por alejadas comunidades, vía a través de la cual multiplican sus efectos. A esto se agregó la ampliación del sistema de vías de transporte por carretera y la ampliación del uso del transporte en camión y en bus, esto último con el surgimiento de la respetable profesión de “ayudante de bus”, que creará un nuevo tipo social en el país, no se si hoy en vía de desaparición.

Pero de estos desarrollos regionales diversos, todos factibles de incluir dentro de un cierto proceso de modernización, uno de los elementos que parece más notable es el de la

profundización de las desigualdades regionales, según un patrón que parece haber comenzado a conformarse desde los finales del siglo XIX y que de manera visible se encuentra relacionado con la vinculación del país al mercado internacional a través del cultivo del café, con el consiguiente desarrollo además de enclaves industriales –producto de la inicial acumulación de capital- y de puertos comerciales que conocieron, ellos también, un inicial desarrollo industrial, desde tiempo atrás puesto de presente por los historiadores de la economía, aunque mucho de ese crecimiento inicial se haya luego más o menos esfumado.

Lo que parece importante de recordar aquí no es el hecho simple de las desigualdades regionales, ligadas algunas a las propias condiciones geográficas, a las formas de localización industrial, a anteriores condiciones iniciales mínimas de desarrollo económico en términos de infraestructura y seguramente a elementos de azar y otros imponderables, pues como se sabe, no hay proceso ninguno de la sociedad que se caracterice por la uniformidad completa, según la llamada ley del “desarrollo desigual”, y sociedades que se caracterizan por grandes diferencias regionales en términos de la formación de su producto bruto interno, no son necesariamente sociedades de extrema desigualdad social, sino comunidades que han sabido hacer uso de los sistemas de ventajas comparativas que el propio entorno social ofrece. Lo que parece más notable en el caso colombiano, siempre hablando a partir de la información que ofrece la Encuesta Folclórica Nacional, es la manera como en la Colombia de los años 40 se unen de manera definida diferencia económicas regionales con desigualdades regionales, según un patrón de crecimiento y desarrollo económicos presentes hasta el día de hoy, poniendo de presente el escaso papel del Estado en el terreno redistributivo de beneficios y logros sociales que terminaron siendo no una apropiación colectiva de la sociedad, sino patrimonios regionales, particularmente de elites y sectores medios regionales.

Particularmente las Encuestas de los años 40 ponen de presente dos puntos básicos en los cuales el crecimiento regional se concretó desigualdades sociales y económicas que, en medio de la relativa homogeneidad cultural profundizaron la desigualdad social. Se trata de lo relacionado con la tecnología puesta en marcha en el agricultura y la ganadería, y con el nivel de salarios. De hecho las encuestas relacionadas con lo que se llama el viejo Caldas muestran la manera como fue extendiéndose el uso de toda la tecnología de que es posible hacer uso en el cultivo del café, sobre todo en su fase de “beneficio” –mucho menos por razones obvias en las de siembra y recolección-, mientras que regiones como las del departamento de Nariño permanecían en el uso de tecnologías agrícolas que no son muy diferentes de aquellas que Pedro Fermín de Vargas había constatado para la mayoría del virreinato hacia 1790 en sus estudios sobre la economía y la tecnología de la sociedad colonial. Un ejemplo de esto se encuentra en el caso de las formas de preparación del suelo para la siembra, en donde el “arado de chuzo” seguía siendo dominante. Lo mismo en el caso de la ganadería de escala familiar y a veces de gran escala en regiones de la Costa Atlántica que en aquel entonces correspondían a uno de los más grandes departamentos del país, el de Bolívar –sobre el cual la información es amplia-, mientras se desconocía toda innovación tecnológica que permitiera hacer un uso más racional del suelo con niveles más altos de productividad y con menor gasto de trabajo humano directo. Un índice estas

desigualdades sociales y económicas aparece concretado en la penetración de los sistemas de energía, ya que si bien las tres formas básicas de alumbrado –las plantas eléctricas, las lámparas de petróleo y las “antorchas” mantenidas con resinas vegetales- se encuentran en todas las regiones, el uso de las formas más primarias de alumbrar seguían siendo dominantes en aquellas regiones que no se vincularon al mercado mundial o lo hicieron de manera muy débil, mientras que el uso de la lámpara “Coleman” de petróleo y de la planta eléctrica se generalizaba en las regiones vinculadas al cultivo del café bajo forma industrial.

Lo mismo puede decirse en relación con el nivel de salarios, en donde las desproporciones tienden a ser realmente grandes, no sólo en función de las ramas y sectores económicos, sino en particular de las regiones, dando lugar a una escala salarial para los peones agrícolas y ganaderos que va desde los veinticinco y centavos que se pagaban en partes de Nariño y Boyacá, hasta el peso y el peso con cincuenta que se encuentra en regiones de agricultura moderna. Pero como afirmábamos arriba, lo esencial aquí no es el hecho de las disparidades regionales, sino la incapacidad o la falta de decisión de un Estado central para intervenir sobre tales disparidades, intentando por lo menos hacer de los frutos iniciales del desarrollo económico capitalista un producto un poco mejor repartido.

De todas maneras, para el conjunto del país, el atraso seguía siendo grande, las desigualdades, cuando se mira el proceso inicial de modernización en su conjunto, eran grandes tanto en términos regionales como sociales, en el contexto de una sociedad que seguía siendo pobre mayoritariamente desde el punto de vista de la creación de riqueza social. Es por ello que, como lo muestra la Encuesta de 1942, aunque sea tan difícil cuantificar el fenómeno, los colombianos de las zonas rurales, que es sobre los cuales disponemos de información a partir de esta fuente, tenían que trabajar demasiado para ganar su sustento. Es por eso que, como la mayor parte de las Encuestas informan, lo que se impone en la sociedad rural colombiana es una dosis de trabajo familiar, dentro del cual destaca, además del trabajo del hombre cabeza de familia, cuando existía, es el trabajo de mujeres y de niños, y estos desde la primera edad en que eran capaces de cargar el azadón. Al parecer se trata de una sociedad en la que, aun en las regiones cafeteras, único producto de verdadero enganche al mercado internacional y de salarios en crecimiento, hay que trabajar demasiado produciendo muy poco, y ganando menos, por lo escasos niveles de productividad existentes, en buena medida producto de la ausencia de tecnologías de innovación, pero posiblemente más del tipo de relaciones de producción y de propiedad existentes. Lo que la mayor parte de las Encuestas reportan como “industria popular” es en general el trabajo de la mujer en fabricación de sombreros, en cestería, en tejidos y en la propia agricultura, al lado de los varones, y no sólo en las épocas de recolección y de siembra, sino a lo largo de todo el ciclo agrícola y ganadero.

En particular en el caso de los niños se encuentra ahí, como informan los maestros, la causa principal del analfabetismo, pues el trabajo familiar aparece como la causa primera del abandono de la escuela, que conocía en los años cuarenta un proceso de extensión hacia zonas que antes no habían gozado de tal beneficio. Desde luego que los maestros mencionan también las enfermedades infantiles y, un poco de manera prejuiciada y acusatoria, el descuido o directamente la indolencia familiar, como causas del abandono

escolar. Pero antes que un rechazo o una resistencia contra la escuela y el alfabeto, que por lo demás parecen más bien valoradas de manera positiva, era el trabajo familiar y la propia pobreza de los trabajadores en las comunidades rurales lo que operaba como un factor que hacía imposible la extensión de la escuela. Desde luego que los establecimientos escolares eran precarios en su mayoría, por no hablar del nivel cultural del magisterio -con excepciones desde luego, pues se trata de una época de renovación pedagógica en las sociedades rurales-, pero la escuela había aumentado su cobertura, y los maestros reportan que al inicio del año escolar los niños comienzan su asistencia y encuentran apoyos nutricionales en la escuela a través de los restaurantes escolares –extendidos más de lo que habitualmente se piensa-. Pero finalmente es el mundo del trabajo el que los arrastra fuera de la escuela, pues cada uno de estos niños debe hacer su propia contribución al trabajo familiar, bien sea en el propio lugar en donde han sido matriculados, bien sea en la nueva región a donde deben dirigirse sus padres por motivos simplemente económicos.

Este elemento fue una de las principales barreras con las que chocó la política liberal de extensión de la instrucción primaria, pues la escuela no encontró las condiciones que le hubieran permitido la retención escolar, bien hubiera sido a través de calendarios adaptados a la sociedad rural con sus ritmos estacionales, o a través de suplementos de mecanismos de promoción social o económica que hubieran hecho de la educación un bien no sólo deseable idealmente, sino de manera práctica, en cuanto se hubiera constituido en una condición de aumento de los ingresos familiares y de mejoras de la productividad en el mediano plazo. Aunque los liberales ensayaron varias fórmulas, algunas presentes en los textos de la Biblioteca Aldeana, la realidad económica terminó por imponerse y los frutos de la extensión de la escuela fueron solamente parciales, aunque no por ello menos importantes como elemento de modernización, según lo mencionaremos adelante.

Sin embargo, es imposible no reconocer una cierta efervescencia escolar y cultural –de la cual forma parte la propia Encuesta Folclórica Nacional de 1942-, que complementada con las propias transformaciones económicas, muchas de ellas más espontáneas que dirigidas, y con la acción extendida de los nuevos medios de comunicación, amplió la ola de modernización que el país había lentamente iniciado desde los finales del siglo XIX, ampliado a partir de los años 20 y acelerado después de 1930.

En el terreno simple del conservadurismo folclórico, un tanto reaccionario por lo menos para mi gusto, déjenme citar lo que a esta respecto de la *modernización* del país decía uno de los miembros de la Academia Colombiana de la Lengua, don Víctor E. Caro, el hijo de don Miguel Antonio Caro, uno de los fundadores de la ilustre institución, con ocasión de la entrega de premios otorgados en un concurso de recopilación folclórica:

Pero en esta época de profundas transformaciones, me parece que la copla tradicional, que se consideró inatacable, empieza a ceder terreno ante el avance de lo que pudiéramos llamar, con una palabra de actualidad, las legiones motorizadas que desencadena la radio. Sones, congas, rumbas corridos y otras canciones de procedencia extranjera, reñidas en su letra con las normas de la poesía, y a veces con las de la decencia, van invadiéndolo todo, sin tregua y sin descanso, en un

empeño de vulgarización en el doble sentido de este vocablo.

El hijo de don Miguel Antonio Caro estaba un tanto asustado, ante tanto chofer y tanta ranchera, y reaccionaba de la manera típica como reaccionan los folcloristas radicales cuando sienten amenazadas las que ellos consideran como las únicas tradiciones posibles: descalificando los usos y formas culturales de los otros, y clamando por una vuelta a la tradición, o por lo menos a su estudio, pues, como decía Víctor Caro, refiriéndose a las coplas populares, “De ahí la necesidad urgente de recoger siquiera una parte de nuestro patrimonio poético popular, antes de que se contamine y degenera...”.

Este fenómeno de intensificación de las interconexiones sociales y culturales –que crecería de manera dramática después de los años 50 a raíz del éxodo campesino que acompañó la Violencia- es constatado también – a su manera y en su campo- por los autores del ALEC, quienes hablan de “zonas de transición lingüística”-, para referirse a regiones del país en las cuales se comprueba la interpenetración de elementos de “habla” provenientes de diferentes configuraciones culturales, como resulta ser el caso, por ejemplo, del Valle del Cauca, a donde llegan inmigrantes del norte, del centro y del extremo sur del país.

3. En tercer lugar –y esto para equilibrar nuestras observaciones anteriores sobre los *límites sociales* de la penetración de la escuela en las comunidades rurales en el país-, la sociedad colombiana de los años 40 parece ser una sociedad en la cual el *escrito* y la *escritura* han ganado ya un puesto notable, y esto a pesar de la existencia de grandes tasas de analfabetismo, pues, como se sabe, la escritura, y sobre todo la lectura, son fenómenos que exceden la vida escolar, no sólo por la presencia de formas de lectura colectiva – particularmente en las comunidades rurales-, sino sobre todo porque los efectos del alfabetismo son siempre mayores que aquellos que se relacionan de manera directa con sus poseedores, ya que lo escrito encuentra de manera continuada su relevo en todas las formas de transmisión oral, pues en general lo “leído es contado”, relatado, incluido en el mundo de lo que “se dice”, continuado por aquellos que no han sido en principio los directos artífices.

Como lo han mostrado muchísimas investigaciones sobre la cultura popular en Europa, seguir oponiendo como dos fases diferentes y lineales lo escrito y lo oral después de Gutenberg, y entre nosotros después del Descubrimiento de América, es tan sólo un prejuicio de algunos pocos antropólogos, y de todos los folcloristas, y no una característica de la historia de las sociedades, por lo menos en el caso de las sociedades Occidentales, incluyendo dentro de ellas las sociedades hispanoamericanas. En el caso particular de nuestra sociedades, el papel de lo escrito se encuentra presente desde el momento inicial de la Conquista, cuando, por ejemplo, los indígenas “reducidos” eran sometidos a la *lectura* de los nuevos *títulos* que legitimaban la dominación, las nuevas formas de repartición de las tierras y las minas, y la organización social del trabajo que ahora se imponía. Pero de una manera más precisa y menos simbólica, lo *escrito* figuró como una referencia cultural básica, no sólo por el prestigio que se asignaba a los poseedores de la lectura y la escritura y por la propia difusión de las prácticas de *alfabetización*, sino sobre todo porque lo escrito se constituyó en el alimento central de todas las formas de cultura oral, que no han hecho

otra cosa que sometérselo día a día, a pesar de que se desconozca por parte de los usuarios el fondo escrito de muchas de las referencias que se imaginan como viejos productos de una tradición oral.

La Encuesta Folclórica Nacional de 1942 es un “laboratorio” magnífico para observar tanto las relaciones entre lo oral y lo escrito, como la forma precisa como lo escrito había venido ganando terreno frente a lo oral, y esto a partir, indudablemente, de un núcleo de difusión que no es otra cosa que la escuela –la educación-, y esto a pesar de lo arriba mencionado acerca las limitaciones no tanto de su expansión sino sobre todo de su implantación.

Los capítulos de la Encuesta de 1942 referidos a leyendas y mitos, a cuentos y narraciones, a proverbios, dichos y refranes son una prueba clara de la existencia de un depósito de referencias culturales comunes contruidos a partir de textos escritos y de sus diferentes y aleatorios relevos. En buena medida, la mayor parte de esas referencias, de esas fórmulas populares de indudable procedencia sabia tienen su origen en textos escritos, algunos de los cuales pueden identificarse con claridad, constituyéndose por esta vía en una prueba del indudable papel de modernizador cultural que cumplió la escuela pública primaria desde los años 30 en el país.

Ese papel modernizador, puede observarse, a través de la Encuesta de 1942, en muy distintos planos, entre los cuales podemos mencionar, en primer lugar el hecho de que en muchos casos el edificio escolar es la única construcción relacionada como “moderna” por parte de los maestros. Pero más que ello la escuela se convierte en una referencia simbólica de institucionalidad, desde el momento en que se constituye en el nuevo centro de las ceremonias y celebraciones que reúnen a la comunidad y que son un lugar por excelencia de la “memoria histórica”, de circulación de la nueva política cultural de los liberales y de la socialización en una serie nueva de fiestas cívicas que había introducido la República Liberal, disputando desde este punto la hegemonía que desde la sociedad colonial disfrutaba en este terreno la Iglesia católica. La fiesta del primero de mayo, el día olímpico, el día de la madre y de la juventud, el día del árbol, el día de la bandera, el día del ahorro, entre otras, son fiestas que dan lugar a *ceremoniales públicos comunitarios* en los que la escuela pone a funcionar y hace circular un discurso –un lenguaje, una retórica, unos símbolos- que van convirtiéndose en patrimonio compartido, en depósito de referencias comunes, y en los cuales es fácil identificar el *contenido escolar*, el origen “libresco” de aquello que se pone a circular. El discurso de la escuela dentro de las aulas y muchos más al parecer el discurso de la escuela convertido en discurso público, son una de las grandes fuentes de modificación de lo oral por parte de lo escrito, a través de formas aleatorias de relevo. Lo que se debe aquí reparar con cuidado es el hecho de que esta modificación de la cultura social por la cultura escolar es una muestra del significado cultural de la escuela como elemento de modernización, más allá de sus límites sociales y a pesar de las altísimas tasas de abandono de la escuela –hecho que también comprueba la Encuesta de 1942-, pues la influencia de la escuela no es otra cosa que un jalón más en el avance de la cultura escrita sobre las formas orales de cultura, que de hecho empezaron su acelerado proceso de modificación desde 1492.

Los cuentos narrados, las canciones recreadas, las coplas sabidas, todo un contenido cultural que es puesto a circular *dentro y fuera de la escuela*, permeando también a aquellos que tan sólo por accidente visitan sus aulas, permiten observar que lo escrito ha ganado ya un lugar, seguramente débil, pero finalmente un lugar, hasta en las comunidades más alejadas; y muchas de las leyendas y cuentos que se copian en las encuestas y que a los maestros transmitieron en muchas ocasiones los padres y los niños, son sencillamente la transmisión de viejos relatos presentes en libros baratos de circulación amplia o en textos escolares.

Seguramente en ese campo de la cultura popular circulante, con sus fórmulas para enfrentar las miles de dificultades y problemas diarios de la vida cotidiana, debe haber sido formada en varias “las temporales” y en distintas duraciones. De hecho, en lo transcrito por los maestros como fórmulas habituales de las gentes de la comunidad es posible distinguir un numeroso grupo que tiene su origen indudable y fácilmente identificable en la sociedad colonial, lo que se observa cuando se repiten fórmulas que provienen de manera verificable de los catecismos coloniales y que son percibidos por los maestros encuestadores como fórmulas de sabiduría y tradición orales. Hay otro núcleo amplio a cuya constitución debe haber contribuido sin lugar a dudas el siglo XIX. Son fórmulas extendidas a todas las regiones, de contenido más secular que religioso y que aun hoy vemos repetir en todos los lugares del país, aunque frente a ellos se mantenga la creencia de que se trata de fórmulas de directa procedencia oral y existentes desde siempre, aunque su temporalidad sea corta y aunque se desconozca sus núcleos de cultura escrita e incluso de alta cultura. Pero hay otro núcleo más que resulta testimonio directo de la influencia de la política cultural del liberalismo, en el campo de la lectura y de la difusión del libro. Se trata de muchísimas fórmulas que parecen expandidas de manera sorprendente en un tiempo extraordinariamente breve, y por lo tanto no sabemos qué tanto fijadas en las formas de conciencia social colectiva. Son aquellas fórmulas de sabiduría popular son directamente tomadas de las Colecciones de libros que difundieron los liberales a través del Ministerio de Educación, sobre todo a través de las Bibliotecas Aldeanas que, de manera desigual, pero amplia, se popularizaron, sobre todo en el terreno escolar, desde mediados de los años 30. Se puede mencionar de manera precisa en este terreno las Colecciones “Araluce” y “Callejas”, que resultan constantemente referenciadas en muchas de las Encuestas de 1942.

Desde luego que aquí podría haber una severa distorsión en las informaciones, pues los maestros, quienes fueron los que elaboraron las Encuestas –con seguridad no siempre en atención a los saberes más establecidos en la comunidad- eran los principales usuarios de tales textos, y puede que rescribiendo parte de ellos –sobre todo en cuanto a narraciones y leyendas- estuvieran transcribiendo un patrimonio literario que era antes el suyo que el de las comunidades. Pero aun así se trata sin duda de una prueba de la circulación, en la escuela por lo menos, de ese nuevo saber escolar presente en el nuevo tipo de libro en circulación; y sabemos además que ese reciente saber, con sus particulares formas literarias y con su peculiar concepción secularizante y modernizante del mundo y de la sociedad, lograba una rápida difusión pública a través del nuevo papel que la escuela pública como centro y núcleo de los ceremoniales y celebraciones comunitarias que articulaban mucho del espíritu colectivo de las poblaciones y localidades, lo que significaba una forma más de

victoria de la cultura escrita sobre los patrimonios supuesta o realmente orales legados por la tradición.

Esta es sin lugar a dudas la confirmación de una vieja característica del país, en donde en años recientes se ha buscado insistir en la existencia de tradiciones orales que serían anteriores y completamente diferenciadas del mundo del escrito, lo que ahora mismo vuelve a repetirse a raíz de las experiencias de los festivales de cuenteros, pensando que situaciones de tradición oral como las de ciertas sociedades del África pueden ser trasladadas sin más a una sociedad como la nuestra que, pobremente, desigualmente, desde 1492 cayó en las redes de la palabra escrita. En realidad, para decirlo sencillamente, lo que aquí se ha confundido es el *carácter predominante oral* de una cultura, lo que no es ni de lejos el caso colombiano, con la existencia de una gran *oralidad y disposición a la palabra* por parte de las gentes populares de ciertas regiones.

4. Finalmente y en la misma dirección, algo que resulta esencial en el análisis de las culturas llamadas populares, y que es solidario de todo lo que atrás hemos mencionado: las culturas populares mantienen desde siempre un diálogo intenso con las formas “sabias”, “letradas”, “elaboradas” –o como se las quiera denominar- de la cultura de la sociedad global, aunque los “usuarios” no sepan el origen de las formas en que se mueven, lo que por lo demás no es muy importante, y aunque hagan los usos más dispares de esas tradiciones. Esto es algo que se desprende directamente y sin ambigüedades de la lectura de las Encuestas folclóricas de 1942, y que deberíamos llamar la atención sobre un punto esencial del análisis histórico y sociológico de las sociedades, como lo mostraremos en el numeral siguiente y último de este ensayo. Se trata del punto relacionado con la existencia mayor o menor de *tradiciones compartidas en una sociedad*, un punto realmente significativo, si tenemos en cuenta que una sociedad se define también por la presencia de elementos comunes compartidos, no sólo respecto de una lengua más o menos uniformemente hablada, o por una comunidad de territorio, sino por la existencia de por lo menos algunas tradiciones que hagan posible algún sentimiento de pertenencia, de memoria común, de común racionalización de las experiencias compartidas de manera práctica, y esto a pesar de la existencia de antagonismo sociales a partir de las propias relaciones sociales de producción.

Esto es algo que se comprueba de muchas maneras en la lectura de la Encuesta Folclórica Nacional de 1942. Así por ejemplo en lo relacionado con las expresiones musicales. De hecho las diferencias en los tipos de música sabidos, interpretados y escuchados son constables, pero se trata de diferencias regionales menores que las que se podrían imaginar a primera vista; y no por que tales diferencias no existan, sino más bien porque ellas se combinan con la presencia de géneros musicales comunes, incluso en regiones en las cuales uno supondría de entrada lo contrario. Así por ejemplo, nadie dudaría de la presencia de la música de cuerda y de géneros como el bambuco y el pasillo en las regiones andinas, pero no deja de sorprender el que tales géneros musicales se encuentran igualmente, por ejemplo en lugares del pacífico, como por ejemplo en Tumaco, en donde además de la música interpretada con marimba y con instrumentos de viento, se encuentra la música de cuerda y los géneros tradicionales andinos. Desde luego que el problema puede explicarse por

diversas razones. Por ejemplo, en este caso, por las relaciones geográficas que la costa nariñense necesariamente debería tener con el “centro” nariñense del cual constituía a su manera una “periferia” de alguna integración. Y aun más podría explicarse, y puede ser este el elemento principal de la explicación, por la existencia de formas de imposición cultural, de hegemonía de la cultura “andina” y centralista dominante. Pero el punto principal sobre el cual nos interesa llamar la atención tiene que ver con la existencia de elementos culturales comunes, con la presencia no sólo de formas mezcladas e irremediamente híbridas –como ocurre siempre en todo proceso social, procesos en los cuales la anomalía lo constituiría más bien la presencia de lo “puro” y “auténtico”, si ello existe-, sino de formas fluidas, circulantes, en pleno movimiento, en constante mestizaje, pues, además, como se sabe, los años 40 son precisamente aquellos en los cuales la sociedad colombiana a través de diversas maneras –una de las cuales será la naciente industria discográfica- empezará a tomar en cuenta la existencia de músicas desconocidas de gentes “negras y bailadoras” a las que hasta hace poco se veía con malos ojos y respecto de los cuales las elites capitalinas y muchos de los dirigentes culturales del liberalismo, como el doctor López de Mesa- desconfiaban por motivos “raciales” (es decir por motivos relacionados con el sistema de prejuicios a través de los cuales “pensaban” las variedades étnicas de una sociedad).

Esta misma comprobación de un patrimonio cultural compartido, y en este caso cambiante, en el terreno de las expresiones musicales, se comprueba en la Encuesta Folclórica Nacional de 1942, cuando ella interroga a través del cultivo de la música y del baile modernos en las comunidades. Es un hecho que en la mayor parte de ellas, incluidas las más alejadas regiones, las más inhóspitas, las más separadas de las nuevas vías de comunicación y de los medios modernos de comunicación de masas -trátese de regiones costeras o andinas-, el panorama se encuentra en un dinámico proceso de transformación, impulsado por las nuevas formas de reproducción mecánica del sonido, empezando primero por la vitrola –que los maestros regularmente escriben bajo la forma “victrola”-, continuando por el fonógrafo –que es anterior al radio- y concluyendo en este último, aun muy desigualmente repartido en los años 40. Los maestros reportan la escucha, y a veces la práctica del baile, del tango, del son, de la ranchera, del “valse” y de la mazurca –entre otros-, poniendo presente no sólo la difusión de géneros musicales extranjeros, sino la circulación de géneros musicales de alta circulación a una circulación más común. Lo más curioso en las respuestas a este tipo de interrogantes no es solamente la presencia de ellos, sino el hecho de que mucho de ellos son catalogados como nacionales, como pertenecientes al país, lo que indicaría algo acerca de su rápido arraigo.

Esto es algo que se comprueba también con el examen de las “coplas” -provenientes del romancero español-, en el caso de los proverbios –casi todos provenientes de la Biblia-, o en el caso de los refranes, por lo demás repetidos monótonamente de región en región, casi siempre preceptos de contenido moral para aplicación en la vida práctica como normas de conducta, proviniendo muchos de ellos de viejos tratados de moral práctica, de manuales de urbanidad o de pequeños libros con consejos para una vida de conducta “recta”, como ocurre también, finalmente, con las recetas de “medicina popular”, que muchas veces expresan de manera original antiguos contenidos de la ciencia médica antes del dominio de

los fármacos. Déjenme solamente dar un ejemplo final, un poco extremo, de este diálogo entre culturas letradas y culturas populares, punto que considero básico en el análisis de la cultura popular. Se trata de una copla recogida en Boyacá, que dice: “Cuando sentí que mi amado/hasta mi puerta llegó/salió a recibirlo mi alma/y al partir no lo encontré”. La referencia inmediata es sin lugar a dudas la gran tradición mística que pasando por San Juan de la Cruz y tantos otros, tiene su punto de referencia en los textos bíblicos. En el *Cantar de los Cantares* leemos: “Abrí yo a mi amado/más mi amado se había ido”, no pareciendo forzada la filiación, aunque el punto central para nosotros seguirá siendo, a diferencia de los folcloristas, no el del origen, ni el de la sobrevivencia de esta reliquia, sino el de los escenarios en los que esa copla ha podido producir el vértigo del amor o de su ausencia, y las formas en apariencia misteriosas, pero que históricamente se podrían intentar establecer, de ese afortunada migración que ha llevado a un rincón de una vereda de Boyacá y ha puesto en labios campesinos lo que es una de las más altas creaciones del espíritu.²⁶

7.

Hablar de la existencia de patrimonios culturales comunes en sociedades caracterizadas por la existencia de definidas oposiciones sociales de clase, es decir de oposiciones que adquieren buena parte de sus rasgos de la desigual distribución de la propiedad –del capital y de la tierra, básicamente–, es plantear uno de los problemas más agudos que enfrenta la ciencia social bajo la pregunta: ¿Cómo una sociedad puede ser al mismo tiempo *una* y *dividida*, es decir antagonizada por la existencia en su base de fenómenos asociados con la propiedad privada y disponer al mismo tiempo de un patrimonio común, es decir de un elemento de historicidad, para decirlo en el lenguaje del sociólogo Alain Touraine?²⁷

Desde luego que esos elementos de historicidad, de patrimonio compartido, son, estimados en la larga duración, aquellos derivados del proceso de conquista y colonización, pero tal constatación no es suficiente como respuesta, sobre todo porque antes que un *hecho* conquista y colonización son un *proceso*; y además porque las oposiciones sociales (sistemas de “castas”) y las formas generales de legitimación del poder político –y por esta vía de las desigualdades sociales– (la teoría del derecho divino de los reyes y de la monarquía absoluta) son profundamente diferentes de las formas de oposición y de legitimación social de aquellas que existen en las sociedades formalmente definidas como sociedades democráticas y de manera práctica, aunque desigual, poseedoras de fuertes canales de movilidad social, como ocurre con la sociedad colombiana desde el primer tercio del siglo XIX.

Desde luego que el análisis de la Encuesta Folclórica Nacional de 1942 no permite dar respuesta a este problema, que es tanto un problema del análisis histórico como un problema de la teoría sociológica general. Pero la Encuesta del año 1942 permite por lo

²⁶ Cf. Octavio Quiñónez Pardo, *Cantares de Boyacá*. Bogotá, s.f. ni p. de i.

²⁷ Cf. Alain Touraine, *Pour la sociologie*. Paris, Editions du Seuil, 1974, quien discute de manera amplia y sobresaliente la pregunta, aunque sus respuesta sigan siendo tanto provisionales como discutibles.

menos realizar algunas constataciones que muestran ya no sólo los procesos recientes de modernización de la sociedad colombiana, sino su proceso de modernidad, en el sentido de haberse hecho ella una “sociedad moderna”, una sociedad capitalista²⁸, en el sentido en que la teoría social moderna (particularmente Marx y Weber) ha definido ese tipo de sociedad; como muestra al mismo tiempo la Encuesta de qué manera tan particular la sociedad colombiana ha vivido, padecido y percibido ese dato básico de la modernidad: la existencia de una sociedad que es al mismo tiempo “una y dividida”.

El primer dato que se impone al lector de la Encuesta Folclórica Nacional de 1942 es la manera cruda, directa, insoslayable, como se perciben las oposiciones sociales, las que aparecen observadas como directamente articuladas a las condiciones sociales de propiedad de la tierra y de los medios de trabajo, así de manera práctica buena parte de las relaciones sociales en el campo continuaran mostrando formas que las asemejaban a otro tipo de formaciones sociales, en particular a aquellas relacionadas con el arriendo y el terraje. Pero lo que resulta significativo para nuestro análisis es que ellas sean percibidas en la generalidad de las Encuestas como dependiendo de la propiedad.

Al mismo tiempo esas oposiciones económicas, percibidas como sociales, como oponiendo a grupos básicos de la sociedad, se piensan como la raíz de las desigualdades sociales, de las diferencias de fortuna y de oportunidades de trabajo. En este punto lo que se encuentra como más notable son las distinciones entre “pueblo” y elites, entre gentes comunes y notables —o caudillos como a veces se dice de manera curiosa—, con una mirada perfectamente adecuada a las realidades que se quieren describir. Todas las descripciones realizadas por los maestros en relación con la tecnología, con los utensilios domésticos, con los instrumentos de labranza, con las condiciones higiene y de vivienda, con el acceso a la escuela y a la instrucción, con las formas de alimentación cotidianas y en días de fiesta, con las celebraciones extraordinarias del año, por ejemplo la semana santa y la navidad, son pensadas por relación con las oposiciones sociales básicas, como núcleo determinante de todo el acontecer social.

Finalmente, en relación con este problema de la percepción de la existencia de las clases sociales y la dinámica social, es realmente significativo en el terreno político y cultural, el hecho de que esas oposiciones encuentren al parecer por primera vez un *lenguaje* que directamente los articula a la moderna *cuestión social*, un lenguaje que es, desde luego, un combinado de formas tradicionales y a veces arcaicas de nombrar las diferencias sociales y de formas estrictamente modernas (“burgueses” y “capitalistas”), a veces, o casi regularmente, aplicadas a realidades que no son estrictamente capitalistas, como aquellas de

²⁸ Cf. de manera particular, Jorge Orlando Melo, “Proceso de modernización en Colombia, 1850-1930” [1985], pp. 109-136, y “Algunas consideraciones globales sobre ‘modernidad’ y ‘modernización’ en Colombia”, pp. 137-168, en *Predecir el pasado: ensayos de historia de Colombia*. Bogotá, 1992, textos que me parecen ser los más notables y sintéticos sobre el tema en Colombia, y estudios que colocan parte de su atención en el período que a nosotros nos ocupa y en algunos de los mecanismos en los que también insistimos, como el mestizaje, la educación, los niveles de tecnología y salarios, y el papel de los medios modernos de comunicación social. Y en una perspectiva más amplia, cf. Daniel Pécaut, *Orden y Violencia. Evolución socio-política de Colombia entre 1930 y 1953*. Bogotá, Norma editorial, segunda edición, 2001.

CIDSE

la sociedad rural colombiana de los años 40. Pero en cualquier caso, se trata de un hallazgo de gran originalidad desde el punto de vista de la modernidad, y un lenguaje de consecuencias a veces perversas sobre las formas de práctica y cultura política en el país. Es un lenguaje, muy relacionado con lo que sería el lenguaje del Gaitanismo, que desde aquella época para bien o para mal constituye un patrimonio de la gente popular en Colombia y que fue en buena medida el responsable de las simpatías que la mayoría del pueblo en Colombia ha expresado hacia el liberalismo, el que, como se sabe, es por lo demás el gran creador e impulsor de ese mismo lenguaje.

Pero esa percepción de una comunidad humana que se encuentra atravesada por divisiones sociales incurables, no es opuesta a la existencia reconocida, vivida, percibida, de un conjunto de elementos sociales y culturales compartidos, de una cierta historicidad, que se encuentra expresada en las encuestas no tanto por la remisión a una historia y tradiciones pasadas comunes y compartidas –lo que existe pero no en la magnitud en que se podría pensar- sino más bien apoyada en la experiencia común directa, actual, tal como se refleja en la vivienda en espacios territoriales comunes, por la participación en algunos tipos de celebración que prestan identidades locales, por el consumo de alimentos formalmente parecidos, por una serie de rasgos mínimos unificadores, que continúan manteniendo como telón de fondo la lengua, la religión católica, una espacialidad minimamente compartida y la existencia de lazos otra serie de lazos más invisibles de comunidad, difíciles de establecer, en ocasiones puramente imaginarios, pero no menos productores de efectos de comunidad (a veces formas directas de parentesco, a veces relaciones de filiación política, a veces el espacio compartido de la institución escolar o de cercanías que produce el vecindario o la vida en común en la aldea, aunque se trate de gentes que no son sólo socialmente diferenciadas, sino capaces de percibir esa diferencia social y sus bases). Desde luego que este es un periodo del país en el que la diferencia entre medios rurales y medios urbanos se está profundizando, pero este es un elemento que no aparece con fuerza en la Encuesta de 1942, por estar toda ella centrada en pequeñas comunidades de aldea.

La Encuesta Folclórica nacional permite pues constatar la existencia de esas dos realidades, la división social y la historicidad, que constituyen una de las grandes preguntas de la sociología general y uno de los fenómenos más instructivos en términos de dinámicas sociales concretas para el análisis histórico.