

Entre danzas, tambores y rezos: somos colombianos.
Representaciones del “negro” en la obra folclórica de Delia y Manuel Zapata Olivella
(1950-1970)

Monografía de Grado
Departamento de Historia

Catalina Zapata

Director
Eduardo Restrepo

Facultad de Ciencias Sociales
Universidad de los Andes
Bogotá, 15 de diciembre de 2009

Tabla de contenido

Agradecimientos	3
Introducción	4
Capítulo I	
Re-conociendo a lo popular desde el folclor.	
La creación de un campo discursivo para Delia y Manuel Zapata Olivella. (1930-1950)	11
1. La República Liberal.	
Entre la “modernización social” y la “nación popular”.	13
2. Educación y cultura popular.	
Educando al pueblo /re-valorando a lo popular.	16
3. Estudiando las culturas populares.	
Entre la nostalgia un pasado y la esperanza del porvenir.	27
4. Delia y Manuel Zapata Olivella.	
Dos vidas paralelas, un objetivo común.	41
Capítulo II	
Mestizaje: proceso opresor. Folclor: resultado reivindicador.	
El “negro” héroe y mártir en el mestizaje folclórico nacional.	57
1. La síntesis nacional colombiana.	58
2. El “negro” protagonista del mestizaje como pasado heroico nacional.	69
3. El folclor nacional.	
Síntesis de una historia de resistencia popular.	82
4. Conclusiones	86
Capítulo III	
Entre danzas, tambores y rezos africanos: somos colombianos	89
1. Danzas, tambores y rezos: vestigios africanos	91
2. A grito rudo de tambor y entre el jolgorio del carnaval:	
Somos colombianos.	104
3. Conclusiones	110
Reflexiones finales	112
Referencias citadas	117

Agradecimientos

Esta investigación no se completa sin dedicarle un espacio especial a las personas y situaciones que gestaron o maduraron las ideas contenidas en el documento. Con especial atención, me gustaría nombrar a Adriana Maya, quien me conectó con el tema afro y me embadurnó con la pasión que le imprime, mostrándome que la diferencia con respeto es un ideal posible. Así mismo, la rigurosidad y claridad de Claudia Leal muchas veces, sin saberlo, sirvieron como soporte a un conjunto de intuiciones dispersas y desorganizadas, siendo luces de salvamento en los momentos de mayor desconcierto. En esta carrera de largo aliento, también debe resaltarse el nombre de Diana Bonett, su entrega y compromiso con la formación de nuevos historiadores acompañó, apoyó y motivó la etapa inicial en la elaboración del proyecto. Finalmente, tengo el honor de agradecer la comprensiva y enriquecedora compañía de Eduardo Restrepo como director de tesis. Su permanente paciencia, con sabiduría, supo apaciguar en momentos claves la fogosidad de novatas turbaciones. Sus orientaciones me entusiasmaron con nuevos derroteros teórico, a partir de los cuales mis ideales y arengas sobre la posibilidad de una comunidad de toleración y respeto hacia “otro”, es un realidad que se re-construye cotidianamente a través de la palabra.

INTRODUCCIÓN

Este trabajo analiza la representación del "negro" en las iniciativas y espacios de difusión folclórica que proliferaron entre las décadas de los cincuenta y sesenta del siglo pasado. Específicamente se concentra en la obra y gestión cultural adelantada por Delia y Manuel Zapata Olivella, pues, desde entonces, estos personajes han sido referentes importantes en el conocimiento y difusión de una cultura popular nacional, además de ser significativos hitos para los movimientos afro colombianos del presente, en la defensa y lucha por el reconocimiento de una identidad característica.

En este periodo es posible rastrear un proceso de re configuración del discurso nacional que apostó por una unidad configurada entorno al rasgo mestizo de la sociedad colombiana. De acuerdo con Peter Burke,¹ la identidad es el producto de una "construcción simbólica de una comunidad", a partir de la cual la ritualización de un conjunto de características compartidas permite definir particularidades y diferencias hacia otros colectivos de individuos. Sin embargo, estos procesos de construcción simbólica de un "nosotros", implican un complejo sistema de poder cultural, expresado en la posibilidad de construir las diferencias, representarlas, significarlas y usarlas para legitimar un orden social,² en este caso materializado por el estado nacional, el cual se acomoda históricamente de acuerdo, dinámicas y relaciones sociales. Por lo tanto, la redefinición de las relaciones entre las clases dominantes y los grupos sociales populares en el contexto de modernización a mitad del siglo XX, precipitó la refundación de la nación a partir de referentes de unidad capaces de responder a los nuevos conflictos y tensiones de una sociedad de masas en consolidación, con un acrecentado proceso de diferenciación en clases sociales.³

¹ Peter Burke, *Historia y teoría social*. (México: Instituto Mora, 1997):70-73

² Stuart Hall, "The work of representation". En: *Representation: cultural representation and signifying practice*, ed. Stuart Hall (London: Open University/Sage publication, 1997): 13-74

³ Silva Renán, "Reflexiones sobre la Cultura Popular. A Propósito de la Encuesta Folclórica Nacional". Artículo hecho para presentar en la lección inaugural de la sexta promoción de la maestría en historia de la Universidad Nacional, sección Medellín, Perteneciente al proyecto de investigación *La cultura popular en Colombia durante la primera mitad del siglo XX*, Universidad del Valle, facultad de ciencias sociales y Económica – Centro de Investigaciones CIDSE- Recuperado el 15 de septiembre de 2009 <http://sociohistoria.univalle.edu.co/reflexiones.pdf>

Junto con el mestizaje, el estudio científico y la divulgación de las diferentes expresiones del folclor nacional se convirtieron en alternativas posibles para reconstruir una comunidad nacional, teniendo en cuenta a los grupos “populares” como nuevos actores políticos y sociales. La conceptualización de la “cultura popular” a través de su definición “folclórica”, se comprende como una invención intelectual que expresa y sintetiza la hegemonía de ciertos grupos sociales sobre otros.⁴ Es constante un proceso de clasificación y jerarquización entre una “élite” y lo “popular” de acuerdo a los intereses y preocupaciones que le dan origen, mientras que algunas prácticas y productos socioculturales, subyacente a estos grupos, se vuelven significantes como tradicionales y autóctonas, para ser finalmente convertidas en la base de una identidad colectiva. Estos procesos son llamados por Erik Hobsbawn, la “invención de una tradición”, los cuales adquieren funciones yuxtapuestas que consolidan sentimientos de identificación hacia una comunidad o institución, mientras son usadas por los grupos dominantes para legitimar relaciones de autoridad y poder.⁵

De acuerdo con Stuart Hall,⁶ el concepto de “cultura popular” es un terreno dinámico de antagonismos inestables y altamente asimétricos, en el cual el bloque de poder continuamente delimita y crea lo “popular”, pero también es modificado y modelado por los grupos subalternos al encontrar un espacio para contraponer sus propias visiones de mundo, dentro del marco discursivo de una época.⁷ Por lo tanto, el presente trabajo aborda la institucionalización del folclor, a mediados del siglo XX, como parte de la producción de

⁴ Stuart Hall. “Notas sobre la deconstrucción de lo “popular””. En: *Historia popular y teoría socialista*, ed. Samuel Raphael (Barcelona: Crítica. Grupo editorial Grijalbo, 1984): 93- 110

Para el concepto de hegemonía se adopta el modelo propuesto por Gramsci como un mecanismo de poder cultural, basado en el liderazgo de ciertos grupos o sectores sociales a través de la imposición de sus valores y forma conocimiento sobre otros posibles, utilizando diferentes medios de persuasión que no necesariamente incluyen la violencia o coerción. En:

Burke, “Historia y teoría social”, 103

⁵ Eric Hobsbawn. “Inventando tradiciones”. En: *Comunidades Imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, ed. Benedic Anderson (México: Fondo de Cultura Económica, 1993)

⁷ Se sigue el planteamiento clásico de Foucault sobre el poder-conocimiento y el discurso. En la medida que toda práctica social implica formación de sentido a través del lenguaje, nuestras actividades cotidianas suponen una formación discursiva, que define el sentido de verdad que regula las formas pensamiento y comportamiento sociales durante un determinado periodo histórico. La formación discursiva hegemónica de una época, aparece expresada en variadas prácticas de representación producidas en diferentes instituciones sociales. En:

Hall, “The work of representation”

conocimientos y saberes a través de los cuales se buscó fortalecer los lazos de una unidad nacional “popular” con fundamento en un conjunto de tradiciones compartidas. Así mismo, los trabajos y gestiones adelantadas por Manuel y Delia Zapata Olivella se analizan cómo una perspectiva e interpretación particular producto de este mismo proceso, que confrontó desde su interior un discurso hegemónico configurado entorno al mestizaje como el corazón de la identidad nacional, convirtiéndose en una alternativa para hacer visibles las diferencias culturales, raciales y regionales configuradas en procesos históricos culturales específicos, pero para entonces, disminuidas en la retórica democrática y popular que abogó por una universalidad nacional mestiza.

Aunado a lo anterior, este trabajo aborda al “negro” como una categoría de alteridad significativa, basada en demarcadores raciales, cuya percepción está sujeta a una continua transformación de acuerdo a los contextos espaciales, temporales e institucionales y al uso particular que adquiere dentro una circularidad de poder cultural que construye y modela nuestras percepciones de “verdad” y “realidad”.⁸ La preocupación sobre la representación y percepción de las diferencias raciales y culturales cobra relevancia en esta discusión, en la medida que los procesos de consolidación nacional en Latinoamérica, con especial atención en Colombia, han sido estructurados a partir de órdenes sociales altamente racializados de origen colonial. Esta particularidad ha hecho que la construcción, representación y percepción del “negro”, históricamente haya sido un punto de tensión e inflexión en torno a la configuración de los referentes de unidad usados para legitimar jerarquías sociales, al tiempo que expresa relaciones de poder altamente asimétricas, así como sus cambios y transformaciones.⁹

Algunos de los trabajos sobre la representación del “negro” en relación con los procesos de definición de las identidades nacionales, han sido realizados con una mirada histórica, y

⁸ Stuart Hall. “The spectacle of “other””. En: *Representation: cultural representation and signifying practice*, ed. Stuart Hall (London: Open University/Sage publication, 1997): 223-290

⁹ Peter Wade. “Población negra y la cuestión identitaria en América Latina.” *Universidad Humanista*. N° 65. (2008) 117-137.

Recuperado 20 de febrero de 2009, de la base de datos Fuente Académica. HEBSCO

con diferentes posiciones, por Elizabeth Cunin,¹⁰ Nina S. de Friedeman,¹¹ Marissa Lazo¹² y Peter Wade.¹³ Otro grupo grueso de trabajos se ha preocupado por revisar la “representación” académica e institucional del “negro” tras el proceso de etnización y el reconocimiento del país como una nación pluriétnica y multicultural. Entre estos trabajos están los aportes de Eduardo Restrepo¹⁴, Axel Rojas,¹⁵ Carlos Efrén Agudelo,¹⁶ Ulrich Oslender,¹⁷ incluso Oscar Almario.¹⁸ Desde diferentes enfoques, estos autores, muestran los alcances y limitaciones de la representación étnica del “negro” al circunscribirla a un pasado común africano como fundamento de dicha reivindicación, pues, consideran que presupone una homogeneidad sobre una multiplicidad de formas y experiencias que han estructurado los procesos de auto identificación en nuestro país.

Este tipo de trabajos, sin bien reflejan miradas críticas y encontradas frente a dichos procesos, han centrado su atención principal en la configuración de la imagen oficial del “negro”, desde su producción institucional, académica e incluso religiosa de acuerdo al

¹⁰ Elizabeth Cunin. “Formas de construcción y gestión de la alteridad, reflexiones sobre la “Raza” y “Etnicidad”” En: *Estudios afro colombianos aportes para un estado del arte: memorias del Primer Coloquio Nacional de Estudios Afro colombianos*, ed. Axel Rojas (Popayán: Universidad del Cauca, 2001): 64-66.

¹¹ Nina S. de Friedemann. “Estudios de negros en la Antropología colombiana”. En: *Un siglo de investigación social antropológica en Colombia*, ed. Jaime Arocha. & Nina S. de Friedemann (Bogotá: Etno, 1984): 507-572

¹²Marixa Lasso. *Myth of Harmony. Race and Republicanism during the age of revolution*. (Pittsburgh:University of Pittsburgh Press, 2007)

¹³ Peter Wade. *Gente negra nación mestiza. Dinámica de la identidades raciales en Colombia* (Bogota: Universidad de Antioquia, 1997)

¹⁴ Eduardo Restrepo. “Hacia los estudios de la Colombias Negras”. En: *Estudios afro colombianos aportes para un estado del arte: memorias del Primer Coloquio Nacional de Estudios Afro colombianos*, ed. Axel Rojas (Popayán: Universidad del Cauca, 2001): 19-57

Eduardo Restrepo. “Imaginando comunidad negra: etnografía de la etnización de las poblaciones negras en el Pacífico sur colombiano”. En: *Acción colectiva, estado y etnicidad en el Pacífico colombiano*, ed. Mauricio Pardo (Bogotá: Instituto colombiano de antropología e historia): 41-70

¹⁵ Axel Rojas . “Subalternos entre los subalternos: presencia e invisibilidad de la población negra en los imaginarios teóricos ” . En: *Conflictos e invisibilidad. Retos en los estudios de la gente negra en Colombia*, ed. Axel Rojas (Popayan: Universidad del Cauca, 2002): 157-171

¹⁶ Carlos Agudelo. “No todos viene del rio. Construcción de identidades negras urbanas y movilizacion politica”. En: *Conflictos e invisibilidad en el estudio de la gente negra en Colombia*, ed. Axel Rojas (Popayan: universidad del Cauca.):173- 193

¹⁷Ulrich Oslender. “Espacio e identidades en el Pacífico Colombiano. En: *De Montes, Rios y Ciudades*, ed. Eduardo Restrepo y Juana Camacho (Bogotá: Fundación natura. Ecofondo. Instituto colombiano de Antropología. 1999): 25-48

¹⁸ Oscar Alamario. “Tras las huellas de los renacientes. Por el laberinto de la etnicidad e identidad de los grupos negros o "afrocolombianos" del Pacífico sur”. En: *Acción colectiva, Estado Etnicidad en el pacifico colombiano*, ed. Mauricio Pardo (Bogota: Instituto Colombiano de Antropologia e historia): 15-39.

contexto histórico de análisis. En particular, sobre la mitad del siglo XX se ha mostrado y denunciado insistentemente los alcances y limitaciones del reconocimiento del “negro” a través del mestizaje como ideología nacional del momento, y su valoración solo como aspecto característico del folclor nacional. Estas críticas se pueden ver en los trabajos de Peter Wade, Nina Friedemann, también de Jaime Arocha¹⁹ y Kiran Asher.²⁰ A pesar de la denuncia la representación folclórica del “negro”, como el terreno por excelencia donde se expresa una hegemonía cultural que sustenta y preserva un régimen socioracializado, no se han interesado mucho en analizar, con detenimiento, algunas miradas particulares de personajes “negros” como Delia y Manuel Zapata Olivella, cuyas perspectivas hacen parte del escenario discursivo común a la época y, por lo tanto, comparten muchos de sus inconvenientes, pero también expresan posiciones y reivindicaciones propias producto de experiencias particulares, que dan lugar a una confrontación cultural, aunque claramente desequilibrada y con las limitaciones propias de la circularidad en las relaciones de poder cultural.²¹

La pregunta por la representación del “negro” en los trabajos y gestión cultural adelantada por los hermanos Zapata Olivella, propone superar los prejuicios académicos que hemos construido al problematizar al folclor como una expresión menor o subvalorada de la cultura. Por el contrario, se intenta estudiarlo como un terreno dinámico, estratégico y de ejercicio de libertad, donde estos personajes construyeron una representación folclórica del “negro” que permitió visibilizar, revalorar y re significar las particularidades culturales “negras” dentro del imaginario nacional, comprendiendo al mestizaje históricamente como proceso fundacional y rasgo común de la sociedad Colombiana. Sin embargo, dicho análisis pone en relieve las limitaciones propias de la época, su filiación institucional, su papel como figuras públicas, así como sus intereses particulares y posiciones políticas específicas.

¹⁹ Jaime Arocha. “La inclusión de los afrocolombianos ¿meta inalcanzable?” En: *Afrocolombianos. Geografía Humana*, ed. Adriana Maya (Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispanica, 1998): 341-349

²⁰ Kiran Asher. *Black and Green. Afro-colombians, development, and nature in the Pacific lowlands*. (Duke: Duke University Press, 2009).

²¹ Hall, “The work of representation”; Hall, “Notas sobre la deconstrucción”

Finalmente, la trayectoria académica y profesional de Manuel y Delia Zapata Olivella se caracteriza por un compromiso constante en la difusión y exploración de las diversas manifestaciones folclóricas de nuestro país, lo que les permitió conquistar un reconocimiento apreciable en diferentes esferas de la sociedad colombiana e incluso a nivel internacional. Si bien, los dos han sido tema de artículos, estudios e incluso documentales, estas realizaciones se han concentrado básicamente en el trabajo de Manuel, especialmente en su literatura, mirando marginalmente la relación con la gestión cultural impulsada por su hermana. La pregunta por la representación del “negro”, desde la particular perspectiva del folclor, es también un buen pretexto para mirar con detalle la relación y compromiso que ambos sostuvieron, puesto que éste fue un gusto compartido que les permitió trabajar mancomunadamente en un interés común, formando parte de un grupo de intelectuales “negros”, y circunscribiéndose en un contexto histórico donde la variedad cultural fue considerada a través del foco folclórico.

Teniendo en cuenta los derroteros y preocupaciones teóricas de esta investigación, el análisis de la imagen del “negro” en los trabajos y gestión folclórica adelantada por Manuel y Delia Zapata Olivella, empieza con una reconstrucción histórica de la institucionalización folclórica como fundamento de una identidad nacional de índole “popular”, promovida por la Republica Liberal desde los años treinta. Este proceso se comprende cómo la construcción del escenario discursivo que dio origen a diferentes iniciativas de divulgación y promoción folclórica, siendo la alternativa del momento para consolidar una identidad compartida, basada en la amplia variedad de tradiciones “populares” que interactúan en el territorio nacional. Así mismo, en este capítulo se incluye una reseña biográfica sobre ambos autores, la cual ayuda a la comprensión y explicación de la representación del “negro” plasmada en su obra.

El segundo capítulo se concentra en el análisis de las formas cómo se representa y se incluyen las particularidades “negras” dentro del imaginario nacional, articuladas a una perspectiva del mestizaje como un proceso histórico compartido, que no inhibió la posibilidad de percibir y caracterizar las diferencias. Por el contrario, se constituyó como un escenario propicio para refundar la nación en torno a una noción histórica de luchas y

formas de resistencia del “pueblo colombiano”, donde el “negro”, como sujeto histórico, se convirtió en un gestor nodular de la nación. Finalmente, el tercer capítulo analiza la representación de las particularidades “negras” proyectadas en tres aspectos frecuentemente relacionados con el folclor negro, las danzas, los tambores y la mentalidad mágicoreligiosa de las tradiciones populares en los litorales colombianos.

Con el fin de alcanzar los objetivos descritos, se analizan un conjunto de artículos heterogéneos publicados en algunas revistas o periódicos nacionales entre 1950 y 1970, como el Semanario Sábado, la Revista Vida, Revista Colombiana de Folklore, el Boletín Cultura y Bibliográfico de la biblioteca Luis Ángel Arango, la Revista de la Policía Nacional y Colombia Ilustrada. Sin embargo, se encuentran algunos artículos de años inmediatamente anteriores o posteriores, sin que ello reporte un inconveniente para los objetivos de la investigación, pues comparten las características generales del cuerpo documental consolidado. En su conjunto estos artículos versan sobre la exaltación y valoración de las tradiciones, producciones y saberes del pueblo, así como el aporte y la importancia del “negro”. Así mismos, también se incluyen dos de los libros de Manuel Zapata Olivella del mismo periodo, la novela Cambacú Corral de Negro y el trabajo de índole antropológico El Hombre Colombiano. Finalmente, también se analizan un conjunto de folletos y propaganda de montajes coreográficos hechos por Delia Zapata Olivella, los cuales fueron obtenidos gracias de la colaboración de Instituto Folclórico Delia Zapata Olivella, actualmente a cargo de su nieto Ian Benancur Massa.

RE-CONOCIENDO A LO POPULAR DESDE EL FOLCLOR

La conformación de un universo discursivo para

Delia y Manuel Zapata Olivella

(1930-1950)

En este capítulo me propongo esbozar las condiciones históricas e institucionales que antecedieron, e hicieron posible, el trabajo de Delia y Manuel Zapata Olivella sobre el folclor nacional desde mitad del siglo XX. Este escenario permitió que los hermanos Zapata Olivella propusieran una imagen del “negro”¹, que, con conquistas y contradicciones, propias de la época, lo involucraron dentro de un imaginario de nación. Tal vez sea apresurado advertir, pero es importante tener en cuenta que no fueron ni los primeros, ni los únicos en enfatizar el aporte y la presencia negra a lo largo del territorio nacional dentro de los linderos discursivos del folclor, personas como Rogerio Velásquez también tuvieron preocupaciones similares. Sin embargo, Delia y Manuel Zapata Olivella lograron trascender el ámbito académico y tener impacto considerable en la opinión pública a través de diferentes medios y formas de divulgación, de las cuales discutiremos más adelante.²

En esta primera parte, comparto los planteamientos de los trabajos realizados por Renán Silva³ y Paola Chavéz⁴, los cuales consideran que los estudios folclóricos, junto con la profesionalización de la antropología en Colombia, pertenecen a la producción de saberes que articularon los proyectos de “modernización social” y “nación popular” que intentó

¹ Para este trabajo, el concepto de “negro” se entiende como una categoría que construye la diferencia partir de los demarcadores raciales, sobre las cuales occidente ha consolidado complejas prácticas de discriminación e inferiorización para diferentes procesos socio históricos, como la trata esclavista en el siglo XVII, el colonialismo africano; particularmente en la consolidación de estados nacionales latinoamericanos, ha implicado la estabilización de ordenes socio raciales altamente jerarquizados y excluyentes, en sociedades caracterizadas precisamente por la coexistencia de “lo negro”, “indígena” “blanco” y “mestizo”. Así pues, la mirada y valoración racializada a partir de la cual occidente ha percibido la diferencia y basado una hegemonía cultural, se toma como una construcción socio histórico y cultural, más que como una diferencia natural.

² Friedemann, “Estudios de negros”, 507-572

³ Renán Silva, *República Liberal y la Cultura Popular en Colombia 1930- 1946* (Cali: Universidad del Valle, 2002)

⁴ Maria Paola Chaves Olarte, “Lo popular imaginado: para una genealogía del discurso folclórico en Colombia, 1850-1950” (Tesis, antropólogo pregrado, Universidad de los Andes, 2002)

consolidar la República Liberal. La producción de un nuevo conocimiento sobre la realidad nacional a partir de sus características sociales y culturales, pertenecen a los cambios en la concepción y la política educativa concebida en este periodo; su función fue preparar y capacitar al pueblo para las demandas del mundo moderno, pero también integrarlo y valorarlo dentro del imaginario de nación.

La estructura argumentativa del capítulo se ha organizado en los siguientes temas y disertaciones. Primero presento la “modernización social” y “nación popular” como los dos rasgos característicos de República Liberal. En un segundo momento, muestro porqué la política educativa encarna y amalgama de forma particular estos aspectos. Posteriormente, me concentro en la relación de la educación y la institucionalización de los estudios folclóricos, problematizando el significado que adquirieron en la antesala de la aparición de los hermanos Zapata Olivella.⁵ Aunque este proceso indudablemente se relaciona con la profesionalización de la antropología en Colombia, solamente evidenciaré los criterios que los diferenciaron durante este periodo y los momentos de contacto, teniendo en cuenta que el límite, además de sutil, es susceptible a constantes transformaciones. Tras culminar con esta escenografía, se presenta la vida y obra de Delia y Manuel Zapata Olivella, teniendo en cuenta el contexto y las experiencias particulares a partir de las cuales “armonizaron” una imagen del “negro” con el folclor y la nación.

⁵ Se considera al folclor como una forma de representar la cultura popular. Así mismo, la clasificación de la cultura entre lo popular y una cultura de elite se considera un rasgo intrínseco en las relaciones de dominación cultural, si bien es un proceso continuo, el repertorio cambia constantemente, así como la posición que ocupa en la vida de los grupos sociales llamados “populares”. Este procesos es independiente de la existencia de un acervo de prácticas socioculturales de ciertos grupos sociales, pero su definición y percepción como popular es producto de una invención intelectual, que lo caracteriza y significa dentro de un contexto discursivo específico, permitiendo la imposición de unas formas culturales sobre otras sin apelar a la violencia o coerción.

Hall “Notas sobre la deconstrucción”, 93- 110

1. La República Liberal

Entre la “modernización social” y la “nación popular”⁶

La República Liberal (1930-1946) comprende cuatro periodos presidenciales distintos, Enrique Olaya Herrera, Alfonso López Pumarejo, Eduardo Santos, y la reelección de López Pumarejo. Cada uno de estos gobiernos exhibió acentos, ritmos e interés particular dentro de sus proyectos y modelos políticos.⁷ No obstante, estas diferencias no son abordadas con detenimiento pues solamente nos interesa construir el carácter general de este periodo a través de dos grandes categorías: “modernización social” como el modelo de desarrollo de la época y “nación popular” como fórmula de integración nacional. Con este propósito, voy a ilustrar algunas reformas, políticas o iniciativas que considero reflejan el énfasis que se imprimió a las temáticas sociales y la valoración de lo popular, como los pilares fundamentales en la consolidación del estado nacional y proyecto político liberal en medio de un contexto de cambios y transformaciones.⁸ Es importante aclarar que el criterio de clasificación usado es arbitrario, pues en general cualquiera de estos rasgos está presente en las reformas e iniciativas que se llevaron cabo o que fueron puestas en marcha.

La República Liberal significó una renovación en el proyecto de modernización, el cual procuró involucrar las nuevas problemáticas y conflictos sociales; así mismo, el contenido altamente nacionalista de estos gobiernos procuró reconstruir los referentes de una identidad compartida, de manera que las clases populares y su cultura pudieran ser integradas efectivamente.⁹ Las características particulares de ambos proyectos emanaron

⁶ Estas dos categorías se utilizan en el trabajo como un recurso metodológico para sintetizar el carácter general del contexto que dio lugar a la institucionalización de los estudios folclóricos durante la República Liberal, considerando que estos dos aspectos modelaron y significaron la representación de la cultura popular.

⁷ David Bushnell. *Colombia una nación a pesar de sí misma* (Bogotá: Planeta. 2003): 249-274

⁸ Chaves O., “Lo popular imaginado”

⁹ Este fue un proceso común en gran parte de Latinoamérica. Tras el fracaso de los modelos políticos oligárquicos y el final del *boom* de las economías agro exportadoras, emergieron gobiernos apoyados en el respaldo político de las nuevas formaciones populares. Este cambio involucró la renovación un nuevo modelo económico e institucional basado en el desarrollo de la industria nacional. Estos gobiernos replantearon los referentes de las identidades nacionales, de manera que los rasgos negros, mulatos, mestizos e indios fueron involucrados como aspectos presentes en la formación nacional. En muchos casos estos procesos involucraron violencia y golpes de estado como el caso de Brasil y Argentina. Particularmente Colombia fue uno de los pocos lugares en donde esta transición no involucró violencia, aunque es posible interrogara el carácter populista de nuestros respectivos gobiernos liberales.

de raudas transformaciones sociales, cuando los grupos catalogados como “pueblo” se consolidaban como actores sociales autónomos e inquietantes para el desarrollo económico y legitimidad política de las elites colombianas, convirtiéndose en una fuerza de presión a ser tenida en cuenta dentro de cualquier modelo de desarrollo revestido por la retórica democrática liberal. Entre las transformaciones que se empezaron a avizorar se puede mencionar la creciente urbanización, la industrialización rural y urbana, la agudización de la diferenciación social con un proletariado en formación, la proliferación de sindicatos, las primeras protestas colectivas y demás conflictos sociales propios en tránsito hacia una modernización.¹⁰

Entre los cambios promovidos por estos gobiernos que permiten ver el carácter modernizador institucional y social, está la simbólica pérdida de influencia que tradicionalmente la iglesia detentaba en el poder civil y a nivel social. Entre las decisiones que propiciaron dicha separación se encuentra la declaración sobre la “libre enseñanza”, la limitación de su participación en el estado a través de la reforma constitucional o la controvertida aprobación del divorcio, todas estas políticas tuvieron una repercusión directa en la influencia de la religión sobre la sociedad y en el estado.¹¹

En el mismo paquete de “modernización” institucional, se pueden incluir la reforma fiscal, la cual intentó restringir la tradicional alianza entre elites políticas, económicas y el estado secular, para financiar con ello proyectos de corte social y popular. Así mismo, se intentó modernizar al sistema judicial pasando de un concepto punitivo a uno de tipo correctivo; mientras que el sistema político procuró adecuarse a los cambios sociales y a la realidad nacional al permitir que las masas populares, en crecimiento, pudieran participar efectivamente en el sistema electoral, al no condicionar el voto al grado de alfabetización.¹²

George Reid. “Enpardecimiento y ennegrecimiento”. En: *Afro-Latinoamérica. 1800- 2000*, (Madrid: Iberoamericana, 2003): 250-307

¹⁰ Jaime Arocha. “Antropología en Colombia: una visión”. En: *Un siglo de investigación social antropológica en Colombia*. ed. Jaime Arocha & Nina. S. de Friedemann (Bogotá: Etno. 1984): 29-130

¹¹ Álvaro Tirado M. “López Pumarejo: la Revolución en Marcha”. En: *Nueva Historia de Colombia. Vol. I*. ed. Álvaro Tirado (Bogotá: Planeta. 1990): 305-342

¹² Tirado M., “López Pumarejo”, 310

El contenido social radicó en crear las condiciones necesarias para que los grupos y clases populares participaran, real y efectivamente, de los derechos y garantías de una sociedad democrática.¹³ No obstante, otras interpretaciones consideran que, en esencia, el proyecto político de los liberales constituyó un catalizador para los conflictos sociales propios de una sociedad en transición a la modernidad, y con ello mitigar la amenaza sobre el orden social prevaleciente.¹⁴ En todo caso, el derrotero de la política laboral apostó por regular las jornadas de trabajo, mejorar las condiciones y el sistema de seguridad laboral, al tiempo que suministró apoyo institucional para la sindicalización de obreros. También se desarrollaron importantes programas de asistencia pública y social, en los que política educativa cobró gran relevancia. Sin embargo, Colombia seguía siendo un país mayoritariamente agrario, en consecuencia un proyecto de corte popular y nacionalista debía tener en cuenta el problema de la propiedad sobre la tierra y la regulación sobre las formas de explotación, preocupación de la cual derivó la simbólica ley 200 de 1936 sobre la función social de la propiedad, abriendo la posibilidad para que el campesino, colono o arrendatario, pudiera hacerse propietario, sin necesidad de discutir aquí el efectivo funcionamiento.¹⁵

Otras reformas que complementaron el contenido nacionalista del proyecto liberal, fueron el fomento a la industria nacional, una política internacional que apostó por la independencia y el crecimiento interno, como también la adopción del proteccionismo económico. Así mismo, la integración del territorio colombiano era una preocupación apremiante tanto para la modernización, como para la consolidación del estado nacional. Con dicha finalidad, se intentó mejorar el precario sistema vial de del país, sin olvidar la función que la reforma y reestructuración del sistema educativo jugó para este propósito.¹⁶

¹³ Tirado M., “López Pumarejo”, 321

¹⁴ Arocha, “Antropología en Colombia”, 43- 47

¹⁵ Bushnell, “Colombia una nación”, 254-261

¹⁶ Tirado M., “López Pumarejo”, 321-342

En síntesis, las reformas liberales evidenciaron un proyecto solidificado en torno a la integración nacional y la materialización de una noción de modernización sostenible en el tiempo, a través de presencia y regulación del estado en los temas y relaciones sociales. Se trató de integrar al país y consolidar el estado-nacional, teniendo en cuenta unas circunstancias históricas donde las masas populares ganaban peso como actores activos y autónomos en el escenario político y social. Dichas circunstancias, obligaron a replantear la percepción negativa que se habían proyectado históricamente sobre el pueblo, el cual había sido convertido en el obstáculo fundamental para el progreso del país. La fórmula para enfrentar los prejuicios existentes e involucrar a lo popular en la nación, incluyó una vasta política de extensión educativa y cultural de carácter popular.

2. Educación y cultura popular

Educando al pueblo / re valorando lo popular

La política educativa constituyó una arteria vital para que las intenciones de la República Liberal pudieran ser una realidad posible. Su importancia residió en la necesidad de formar hombres y mujeres que pudieran responder a las demandas de una sociedad en proceso de modernización, pero su trascendencia se anidó en el potencial para reconstruir los referentes de una nacionalidad, buscando simientes y respaldo en las clases populares. No obstante, la condición para ambos derroteros fueron el pueblo y su cultura, a los cuales había que convertir en riqueza y fortaleza para la modernización, más que en un problema para el país. Al respecto de la política educativa, Jaime Jaramillo Uribe comenta lo siguiente:

El país industrial que empezaba a desarrollarse, los cambios esperados en la agricultura y la vida rural, las exigencias técnicas del mundo de los negocios requerían de un nuevo hombre dotado de una mentalidad más realista, más acorde a las necesidades del país, también más colombiano, por el reconocimiento de su cultura y los problemas de la nación. ¹⁷

¹⁷ Jaime Jaramillo U., “La Educación durante los gobiernos liberales (1930-1946)”. En: *Nueva Historia de Colombia. Vol. IV*. ed. Álvaro Tirado Mejía (Bogotá: Planeta, 1990): 87-108

La política educativa tenía como finalidad modernizar la sociedad concomitante con la formación de un sentido de identificación con las clases populares.¹⁸ Este propósito implicaba la formación de una generación de colombianos capacitados para los ritmos de producción modernos, pero ante todo participativos y propositivos en la construcción y desarrollo de una democracia y “nación popular”. Las dos ambiciones iban más allá de la ampliar la oferta educativa y cambiar contenidos temáticos acordes a las técnicas y demandas de una sociedad industrial.¹⁹

Ante todo, la educación debía convertirse en una herramienta de transformación e integración social efectiva. Para ello los sectores populares tenían que ser re inventados de manera que los aspectos negativos, interpretados como condicionamientos raciales inalterables, pudieran ser modelados y transformados.²⁰ Los prejuicios sobre el mestizaje, tenían que ser modulados como los rasgos y la riqueza del ser colombiano, en tanto que la consecuente extensión educativa y cultural debía probar que el pueblo era inteligente y apto para integrarse a una nación colombiana democrática y moderna.²¹

La visión conservadora de la sociedad había erguido una imagen del pueblo como una masa ignorante, corrompida, enferma y peligrosa, defectos relacionados directamente con el mestizaje característico de la sociedad colombiana, y percibidos como expresión de una degeneración racial.²² La educación como el pilar en la construcción de una identidad cultural nacional, hasta entonces, se había basado en la religión, la lengua y una historia republicana compartida, rechazando y ocultando los rasgos alusivos a lo “indígena” o “negro”. Así mismo, la confianza en los saberes “modernos” y positivistas como el discurso médico y el biológico, vincularon las aptitudes y diferencia morales con

¹⁸ Silva, “República Liberal y Cultura popular”

¹⁹ Jaramillo U., “La Educación durante”, 91

²⁰ Siguiendo la propuesta teórica sobre el poder-conocimiento y el discurso, la reforma educativa del periodo liberal y su extensión en la profesionalización de estudio de la cultura nacional, se considera como la renovación de la formación discursiva sobre lo popular, el “mestizaje” y el “negro”, a cargo de nuevos saberes producidos por las ciencias sociales.

Hall, “The work of representation”

²¹ Milciades Chaves. *Trayectoria de la antropología colombiana. De la Revolución en Marcha al Frente Nacional*, (Bogotá: Colección científico, Colciencias/editorial Guadalupe, 1986): 27-33

²² Chaves, “Trayectoria de la antropología colombiana”, 27

características y rasgos físicos como la raza, lo cual sugería que las clases populares más que educación necesitabas ser instruidas.²³

Instruir al pueblo consistía en impartir conocimiento de forma pasiva a una masa popular que se consideraba ignorante y pobre de criterios morales, además condicionados por su característica biológica.²⁴ Había que iluminar al pueblo con todo aquello que no conocía, ante todo encauzarlo en buenos y virtuosos modelos morales de una nación católica. La educación se pensaba como la regeneración de una raza moralmente defectuosa por naturaleza, eso sí, necesaria para la conformar comunidad de compatriotas obedientes y fieles católicos.²⁵ En consecuencia, instruir no era más que permitir que las jerarquías y roles sociales cumplieran con su regla natural, convirtiéndose en un dispositivo clave de hegemonía cultural, argumentada desde las ciencias naturales y aprobada por la iglesia católica.

Una reforma educativa coherente con la “la modernización social” e integración de una “nación popular”, tenía que hacer un viraje contundente frente a la valoración sobre las capacidades que el pueblo tenía y el papel que la educación debía jugar en su formación. Si bien, había que capacitar a las clases populares de manera que se convirtieran en un mercado laboral competitivo y eficiente para la transformación de las estructuras productivas del campo y la ciudad; la educación popular esperaba un objetivo mayor: desarrollar una moral acorde con los hábitos de una nueva sociedad democrática y moderna, como el trabajo, la disciplina y el ahorro.²⁶

Más que instruir, la educación debía formar de acuerdo a la experiencia y condiciones mismas de la realidad nacional. Se necesitaban hombres y mujeres que se recocieran a sí

²³ Javier Saenz O. “De lo biológico a lo social: saber pedagógico y educación pública en Colombia. 1903-1946”. *Etnias, educación y archivos en la historia de Colombia*. Bogotá. Archivo General Nacional (1995): 214-219

²⁴ Ángela Rivas. “La educación pública y el sueño de la república liberal: tres intelectuales maestros en el proyecto de hacerse nación.” *Revista de Estudios Sociales*. N° 3 (1999/jun.): 97-103.

²⁵ Sáenz O., “De lo biológico a lo social”, 219

²⁶ Sáenz O., De lo biológico a lo social”, 219

mismos como protagonistas de la nación y de su transformación. Ciudadanos a la altura de una sociedad democrática, capaces de conquistar una autonomía moral participando de un sistema político que se esforzaba por demostrar que existía en su función.²⁷ Como dice Renán Silva, no solo era difundir conocimiento intelectual ajeno al pueblo, se trata sobre todo de:

Cultivar una sensibilidad popular, crear “un clima espiritual” que educara la sensibilidad popular [...] arraigar en el alma colectiva, a modo de permanente incitación al progreso y al perfeccionamiento, y permitir al mismo tiempo que esa “alma colectiva”, esa identidad refundida, pudiera expresarse en forma clara y precisa, al encontrar en la cultura intelectual la gramática y la ortografía que le aseguraban la corrección de su nueva manifestación pública.²⁸

Al mismo tiempo, el eco nacionalista de la República Liberal no sólo radicaba en la necesidad de conocer al pueblo y reconocer sus condiciones de vida para integrarlo a la nación y educarlo conforme a lo esperado por la modernización. También involucraba la revaloración de las culturas populares, como prioridad sustantiva de la extensión educativa y cultural, haciendo uso, además, de los nuevos y nacientes medios de divulgación cultural como la Radiodifusora Nacional.²⁹ La nueva actitud frente a la cultura del pueblo, demandaba reconocer la historia de mestizaje, racial y cultural, como fundamento y cimiento en la formación de una historia compartida, de manera que lo popular empezara a jugar un papel determinante en la consolidación de un sentimiento nacional.³⁰ No obstante, dicha revaloración se basó en la exaltación de lo “indígena” y “aborigen”, actitud influenciada sobre todo por los movimientos indigenistas que ganaban fuerza en gran parte

²⁷ Rivas G., “La educación pública”, 98-103

²⁸ Silva, “República Liberal y Cultura Popular”, 15

²⁹ Silva, “República Liberal y Cultura Popular”, 14

Para ver más información sobre el papel que jugó la Radiodifusora Nacional en la propaganda cultural de la República Liberal ver:

Nelson Castellano. “La radio colombiana, Una Historia de amor y olvido”. *Signo y Pensamiento*. N° 39. Bogotá: Universidad Pontificia Javeriana. (2001)

³⁰ La re significación del mestizaje es una idea en sí misma contradictoria, en cuanto la exaltación de integración y mezcla racial puede conducir fácilmente a perpetuar formas estructurales de discriminación y subvaloración hacia las diferentes mezclas raciales características de la sociedad colombiana, consagrando un ideal de mestizaje como blanqueamiento que sigue reproduciendo los mismos prejuicios raciales y culturales con los que antes se negó la inclusión efectiva de los clases populares a la nación. La consolidación de las naciones latinoamericanas desde el siglo XIX ha estado delimitada por la dicotomía surgida entre una evidente sociedad de mezclas raciales y la influencia de los ideales de modernidad y blancura.

Wade, “Gente negra nación mestiza”

de Latinoamérica, mientras que el reconocimiento de los aportes “negros” o “africanos” demandó un tiempo mayor.³¹

En términos generales, es posible ver que la revaloración de pueblo y de su cultura a través de la reforma educativa de la República Liberal, amplió el concepto social de cultura, tradicionalmente monopolizado por las elites colombianas para ciertas producciones culturales relacionadas con el trabajo intelectual, artístico, científico y el lenguaje escrito.³² No obstante, mantuvo la vieja percepción de estar civilizando lo atrasado, lo bárbaro y elemental, rasgo propio de las relaciones de dominación y hegemonía cultural. En otras palabras, siguió viendo al pueblo como un niño que debía ser guiado, iluminado y educado bajo los parámetros del verdadero conocimiento.³³

El intelectual educador

Hasta el momento he intentado mostrar la trayectoria que se le imprimió a la reforma educativa, a través de una estructura argumentativa hilada en torno a dos referentes llamados arbitrariamente “modernización social” y “nación popular”. Tras haber urdido la realidad discursiva, me interesa discutir con brevedad el papel de los intelectuales en este proceso, y posteriormente mirar las iniciativas o políticas que materializaron la reforma, para finalmente converger en los estudios sobre la cultura nacional, especialmente los estudios folclóricos que proliferaron en este momento.³⁴

Es clásica la relación establecida entre la consolidación del estado moderno y el monopolio del saber. Como aparato represivo por excelencia, el estado fundamenta su poder en nombre del bien común, bajo la apariencia de neutralidad. Con dicho fin, se vale de un conjunto de saberes y discursos con criterios científicos, producidos y administrados por

³¹ Arocha, “Antropología en Colombia: una visión”, 47-57

³² Silva, “República Liberal y Cultura Popular”, 11

³³ Sanéz O., “De lo biológico a lo social”, 219

³⁴ El conocimiento no opera en el vacío. Es puesto a trabajar por medio de ciertas tecnologías y estrategias de aplicación, en situaciones especiales, contextos históricos y regímenes institucionales. Hall, “The spectacle of “other””

un cuerpo de intelectuales autorizados social e institucionalmente para ello, pero además inscritos dentro de un intervalo de subordinación y autonomía.³⁵

En particular, los gobiernos que propiciaron la reforma educativa en la República Liberal presentaron dos giros frente a la relación con los intelectuales, ambos relacionados con el proceso de formación de una sociedad y cultura de masas. Por una parte, se pasa del intelectual ilustrado y humanista al intelectual-maestro, característica que se puede asociar fácilmente con la ya expuesta percepción de la educación del pueblo.³⁶ Adicionalmente, los nuevos funcionarios intelectuales empezaron a ser los responsables en la configuración de una cultura de masas, como actores influyentes en la formación de una opinión pública, ya que frecuentemente eran participes activos en los incipientes medios de comunicación como la prensa y la radio, instrumentos que poco a poco empezaron a conquistar terreno en la formación de una cultura y sociedad de masas.³⁷

Son muchos los nombres que sirven para dar ejemplos sobre el nuevo tipo intelectual, pero por el momento solo me gustaría resaltar con detalle a Germán Arciniegas y Agustín Nieto Caballero, pues considero que sus ideas encarnan las dos improntas con las cuales he caracterizado el proyecto político de la República Liberal, además de ser dos personajes de recordación en la historia intelectual de la nación. Cabe aclarar que no son los únicos impulsores de este tipo de propuestas, pues los cambios dependen de que ciertas ideas y nociones se vuelvan cada vez más frecuentes, y que además encuentren tierra fértil en diferentes instituciones y contextos sociales que les proporcionen un cuerpo concreto, como el aparato educativo.

³⁵Miriam Jiménez. "Consolidación del estado y antropología en Colombia". En: *Un siglo de investigación social antropológica en Colombia*, ed. Jaime Arocha & Nina Freidemann (Bogotá: Etno, 1984): 161-195

³⁶Rivas, "La educación pública", 97-98

³⁷Silva, "República Liberal y Cultura Popular", 7; Silva, "Reflexiones sobre la Cultura Popular"

Este aspecto es importante considerarlo teniendo en cuenta el contexto particular del país en esta época. Si bien la prensa había tenido una importante trayectoria desde el siglo XIX, la mayor parte de la población todavía era iletrada. Sin embargo, este es uno de los terrenos donde la reforma educativa consigue avances significativos con el tiempo. No obstante, de acuerdo con Renán Silva, si bien Colombia aún era una sociedad de analfabetas, la cultura y los grupos populares mantuvieron una relación muy cercana con el saber y la cultura escrita. Por su parte, la radio en este momento constituía un medio de comunicación aún exclusivo para ciertos sectores sociales, pero desde entonces su uso empieza a popularizarse significativamente.

El primero representa el pensamiento americanista e indigenista, y por lo tanto la revaloración de la cultura popular como parte esencial de una educación realmente científica y nacionalista, la cual, según su criterio, debía fundarse en la realidad del país para que su fin civilizatorio fuera efectivo. La corriente de pensamiento, que Arciniega personifica, es resultado de un dialogo cercano con los exponentes más importantes de estas tendencias a nivel latinoamericano como Raúl Haya de la Torre y José Vasconcelos. Además de ser uno de los gestores de la reforma educativa más activo, participó constantemente en diferentes medios de expresión escrita, al mismo tiempo fue director de la revista “Las Indias”, un espacio de importancia para el debate de la elite intelectual afín con la República Liberal.³⁸

En contrástate, Agustín Nieto Caballero encarna la concepción de la educación como formación de ciudadanos capacitados con herramientas para incidir autónomamente en su futuro y en la construcción de nación. La concepción sobre la educación que conceptualizó este personaje, se denominó “escuela activa”. La experiencia, como el núcleo central en la formación de las nuevas generaciones de colombianos, que además de ayudar a adquirir conocimiento práctico y útil para las demandas de una modernización presentida, debía modelar una actitud crítica y un carácter independiente de los sujetos, como los valores apreciables en una sociedad democrática y moderna. El periodo de más activo dentro de la reforma educativa fue su primera parte, cuando el acento modernizador predominó. Igual que Arciniegas, guardadas las respectivas proporciones, se movió entre la subordinación como funcionario público e intelectual independiente, siendo El Gimnasio Moderno el espacio donde puso en práctica las teorías de vanguardia sobre la educación, herederas de teorías educativas alemanas.³⁹

³⁸ Rivas. “La educación pública”, 97-98

³⁹ Rivas. “La educación pública”. 99-101

Algunas reformas

Para culminar la reconstrucción discursiva y operativa de la reforma educativa, voy mostrar las iniciativas concretas que materializaron el cambio sobre la percepción y valoración de la educación popular. El criterio de clasificación sigue el hilo argumentativo llevado hasta el momento, es decir “modernización social” y “nación popular”, como las dos características que definen a los gobiernos de la República Liberal, y la política educativa como la arista que articula a dichos proyectos. Hay una tendencia a coincidir con la cronología establecida por Renán Silva,⁴⁰ en la cual propone una primera fase (1930-1940), cuya preocupación versó en la difusión de ciertas formas de cultura intelectual y de un sistema variado de preceptos, normas educativa y sanitarias que se consideraban esenciales para civilizar a las masas populares; frente a un segundo momento (1940-1948), donde se enfatiza el respectivo conocimiento e incorporación de las culturas populares, “a través de la recolección sistemática de información sobre las producciones culturales de los sectores populares campesinos y urbanos”.⁴¹

Mientras que la primera fase se relaciona más con el aspecto de “modernización social” y la influencia del pensamiento de Agustín Caballero; la segunda refleja, con mayor claridad, el interés por consolidar una “nación popular” y la respectiva influencia de la corriente de pensamiento personificada en Arciniegas.⁴² Sin embargo, dicha periodización no es un determinante, como dije con anterioridad no me interesa mirar en detalle los cambios de cada gobierno, sino constituir la coherencia general de este periodo, de manera que se pueda establecer el vínculo con los estudios folclóricos. Guardando fidelidad con el mismo planteamiento, es importante tener en cuenta que cualquiera de las diferentes iniciativas hijas de este periodo, amalgama de forma singular el aspecto modernizador y el carácter nacionalista de la época, lo cual permite hallar múltiples relaciones entre las mismas.

⁴⁰Silva, “República Liberal y Cultura Popular” 7

⁴¹Silva, “República Liberal y Cultura Popular”, 7

⁴²Es un hecho que cuando Germán Arciniega se vincula nuevamente al ministerio de educación, es el momento en el estudio y reconocimiento de la cultura y tradiciones de las clases populares toma mayor relevancia como parte esencial para la extensión educativa y cultura. Silva, “República Liberal y Cultura Popular”, 15 y 19

Dentro de las reformas que considero con sesgo modernizador, quisiera empezar con aquellas que simbolizan a una sociedad en transformación. Es en la República Liberal cuando se rompe definitivamente la tradicional subordinación del estado frente a la iglesia en materia educativa. El vínculo estado-educación se reforzó tras la reforma constitucional que declaró la libre enseñanza, reforma que permitió reestructurar el sistema de escuelas normales, las cuales pasaron a depender directamente del ministerio de educación, mientras que los maestros se convirtieron en funcionarios públicos. Ambas transformaciones fueron vitales para el desarrollo de las iniciativas que antecedieron la institucionalización de los estudios folclóricos, conformando un primer sistema de recolección de información sobre la cultura popular a nivel regional. Otro tipo de reforma que expresa con claridad la preocupación por modernizar la sociedad, fue el derecho que las mujeres conquistaron para graduarse como bachilleres y posteriormente ingresar al nivel universitario.⁴³

Hay una serie de preocupaciones que son comunes a los cuatro gobiernos, pero que difieren en énfasis, así como en los éxitos conquistados. Por ejemplo, se puede evidenciar la creciente tendencia hacia una educación técnica e industrial en los diferentes niveles de enseñanza, que se dio en medio de diferentes discusiones e influencias de teorías extranjeras sobre la educación.⁴⁴ Así mismo, se convierte en una preocupación común el acondicionamiento físico de las escuelas, como también el mejoramiento de las biológico y sanitario de la población infantil, sobre todo en el área rural.⁴⁵

La renovación y mejoramiento de una planta de profesores profesionales eficaces fue un punto clave para dichas reformas, pues desde siempre se consideró como una de las mayores deficiencias y obstáculos para el desarrollo de un sistema integrado de educación nacional. Primero se creó la Facultad de Ciencia de la Educación, en donde se enfatizó en la necesidad de modernizar y preparar a los profesores a través de nuevos contenidos. Posteriormente se llegó a la concreción de la Escuela Normal Superior, siendo el mito fundacional de las ciencias sociales en Colombia, pues esta institución además de encargarse de preparar a los nuevos profesores, desarrolló una vocación de investigación,

⁴³ Jaramillo U., “La Educación durante”, 87-109

⁴⁴ Jaramillo U., “La Educación durante”, 93-105

⁴⁵ Saenz O., “De lo biológico a lo social”, 219

poniendo de manifiesto la nueva relación que establece el estado con el profesor como funcionario público.⁴⁶

Hasta el momento, las iniciativas expuestas han tenido como preocupación general el mejoramiento de la calidad educativa y de vida de la población. En contraste, las diferentes actividades ejecutadas para extender la educación y cultura entre la población colombiana puede relacionarse con la perspectiva denominada “nacionalismo popular”. Además de tener la función de integrar el territorio colombiano, paulatinamente se fue haciendo más enfática la intención de re conocer y re valorar los productos culturales populares, para ser difundidos como parte del contenido cultural que debía masificarse en la sociedad colombiana.⁴⁷

En este foco de la política educativa de la República Liberal, donde los estudios y las actividades de divulgación folclórica conquistan progresivamente relevancia, esencialmente a través de la oficina de extensión cultural adscrita al ministerio de educación.⁴⁸ Desde el comienzo, los gobiernos liberales contaron con estrategias para llevar la educación y cultura al pueblo colombiano, además de establecerse como los primeros sistemas de recolección de información sobre la población, especialmente, en las áreas rurales.⁴⁹

⁴⁶ Parte de la historia sobre la educación, tiene que ver con la llegada de un importante grupo de profesores exiliados de países donde el fascismo hacía carrera para entonces. La Normal Superior absorbió a esta ola de emigrantes, los cuales fueron encargados de formar a los nuevos profesores que debían difundir la educación y cultura en las escuelas nacionales por todas las regiones alejadas que se buscaban integrar al país. Esta fue la base física y humana que nutrió a la primera fase del Instituto Etnológico Nacional, constituida con ayuda a estos personajes y de los primeros egresados de la Normal Superior, especializados en ciencias sociales y económicas.

En: Jaime Arocha. “Antihéroes en la historia de Colombia: su rescate.”. En: *Nueva Historia de Colombia*, ed. Álvaro Tirado M (Bogotá: Planeta, 1990):249; Chaves, “Trayectoria de la antropología”, 99-103; Jaramillo U., “La Educación durante”, 87-109

⁴⁷ De acuerdo con la interpretación de Renán Silva, estas primeras exploraciones hecha durante la República Liberal con el objeto de reconocer y divulgar la cultura popular colombiana, significan para la historia cultural colombiana el primer intento de integrar a una sociedad de masas, entendido esta iniciativa con respecto a un contexto de migración urbana, la apertura de espacios y tiempos de sociabilización, nuevas tecnologías de divulgación y la creación de un público moderno.

Silva, “República Liberal y Cultura Popular”, 13-14

⁴⁸ Silva, “República Liberal y Cultura Popular” 13-14; Jaramillo. U., “La Educación durante”, 87-109

⁴⁹ Arocha, “Antihéroes en la historia”, 248-249; Jaramillo U., “La Educación durante”, 87-109

Algunos de los planes emprendidos fueron las Escuelas Ambulantes, las cuales llegaron a ser espacios importantes de convocatoria y sociabilización para la vida rural de veredas y municipios, mientras que también llevó a cabo un primer levantamiento de datos folclóricos en algunas regiones del país.⁵⁰ Otro punto de inflexión, fue la Comisión de Cultura Aldeana, que además pensarse como un mecanismo de recolección de información, buscó llevar a las regiones distantes una oferta de educación y cultura pública renovada, difundiendo una serie de actividades recreativas y lúdicas, combinadas con la difusión del libro a través de “bibliotecas aldeanas” y campañas de higiene.⁵¹

Finalmente, los patronatos educativos, impulsados por Jorge Eliecer Gaitán, fueron herramientas claves en este proceso. A pesar de compartir intensiones semejantes con las actividades precedentes, el éxito de esta campaña de alfabetización y extensión cultural tuvo alcances mayores, tal vez, al contar con medios de difusión como el cine, la radio y la tradicional biblioteca, pero también al involucrar a los propios miembros de la sociedad - autoridades locales, sindicatos y amas de casa- en la labor de alfabetización y enseñanza.⁵² Estos recursos fueron factores vitales para la extensión cultural de la República Liberal, al permitir integrar las creaciones y productos culturales de los propios sectores populares al paquete de conocimientos divulgados dentro de la susodicha política, consolidando, de esta manera, un método útil para reconstruir el “espíritu nacional” y encauzarlo en los buenos hábitos de una sociedad moderna, mientras que paulatinamente se re configura un proceso de clasificación cultural entre aquellas expresiones percibidas como “artísticas” frente a las que se valoran como “típicas” y “comunes”.⁵³

En síntesis, las iniciativas materializadas a través de la reforma educativa, paulatinamente fueron articulando una divulgación cultural unidireccional, con una manera particular de concebir la extensión cultural y educativa entre el pueblo, donde la “cultura popular” se convirtió en un elemento sustantivo para dicho objetivo. Así se abrió un terreno fértil para la apertura de espacios e instituciones concentradas en re-conocer al pueblo colombiano a

⁵⁰ Silva, “Reflexiones sobre la cultura popular” 13

⁵¹ Jaramillo U., “La Educación durante”, 96

⁵² Jaramillo U “La Educación durante”, 98

⁵³ Silva, “República Liberal y Cultura Popular”, 13

través de su estudio cultural y social, desde dos perspectivas diferentes: la moderna ciencia antropológica y los tradicionales estudios folclóricos, así como la propagación y fomento a muestras y espectáculos de tradiciones populares, abonado un primer esfuerzo para la creación de una cultura y sociedad de masas.

3. Estudiando las Culturas Populares

Entre la nostalgia del pasado nacional y la esperanza del porvenir

Hasta los años cuarenta la oficina de extensión cultural, del Ministerio de Educación, convirtió a las “culturas populares” en el núcleo central de su actividad. Las investigaciones de corte folclórico se convirtieron en un elemento sustantivo de la política educativa liberal, bajo la sección bautizada con el mismo nombre (sección de cultura popular), la cual tuvo como función ampliar, reconocer, y difundir variado acervo cultural del pueblo colombiano.⁵⁴

La oficina de extensión cultural comprendió un conjunto de actividades encaminadas a difundir y fomentar la cultura entre el pueblo. Con especial atención, la sección de “cultura popular” consideró que rescatando, fomentando y difundiendo las creaciones populares, se podía generar una reacción afortunada para el progreso y fortalecimiento de la nación, en cuanto se trataba de hacer consciente a las masas populares del potencial espiritual que en ellos residía. En razón de lo dicho, se consolidó un modelo básico de actividad folclórica para ser impulsado en todo el territorio nacional, el cual comprendió la incorporación de danzas, canto, refranes, y coplas populares en celebraciones y fiestas cívicas; no obstante, lo más importante fue el impulso que se dio a la recolección y clasificación del material folclórico regional, a través de los maestros y en colaboración de sus alumnos más destacados.⁵⁵

La clasificación de ciertos productos culturales como “populares” y su conversión a un objeto de conocimiento, o por lo menos reconocimiento, por parte de los sectores sociales dominantes, ha sido una característica común en las relaciones culturales de la modernidad.

⁵⁴ Silva, “República Liberal y Cultura Popular”, 14-15

⁵⁵ Silva, “Reflexiones sobre la cultura popular”, 15-17

De acuerdo con Peter Burke,⁵⁶ la concepción folclórica de la “cultura popular” nació en medio de la consolidación de estados nacionales europeos, aunado al enfrentamiento entre los ideales ilustrados y románticos. Estos dos procesos, modelaron una representación de la cultura popular a través de un supuesto primitivismo, purismo y comunalismo. Dichas características han convertido al folclore en un material maleable, presto a ser activado constantemente en diferentes épocas y contexto, con distintos intereses y objetivos, pero especialmente útil para la legitimación de estados nacionales o proyectos nacionalista.⁵⁷

En Colombia, este ejercicio de clasificación también ha sido una constante en las relaciones culturales entre estado, clases hegemónicas y subordinadas. Francisco Marquez Yañez en 1963 reconstruye el pasado de la investigaciones folclórica en nuestro contexto. Desde su punto de vista, los antecedentes más significativos son la Comisión Corográfica del siglo XIX; la Academia Colombiana de Historia con una sección encargada de recolectar material etnológico, arqueológico y de antigüedades; así mismo, incluye algunas disposiciones gubernamentales entre 1900 y 1930 para la conservación del material arqueológico nacional, como también diferentes iniciativas privadas para la recolección de expresiones tradicionales del pueblo, de parte de prominentes y altruistas intelectuales, como la Sociedad Colombiana de Folklore, fundada en 1937 por José Joaquín Casas Castañeda. Finalmente, Márquez considera la conformación de la Comisión Nacional de Folklore en 1943 adscrita la oficina de extensión cultural- sección cultura popular, y su posterior anexión en 1946 al Instituto Etnológico Nacional, futuro Instituto Colombiano de Antropología, como el momento de maduración científica de los estudios folclóricos.⁵⁸

⁵⁶ El primitivismo supone que la cultura popular ha sido transmitida sin sufrir cambios; el purismo valora al pueblo en la creencia de una relación cercana con la naturaleza, y por lo tanto ajeno a las influencias de la modernidad o invasiones extranjeras, esencialmente esta noción surge de la representación de lo popular a través campesino; finalmente el comunalismo idealiza a la cultura popular como creación colectiva y anónima, fruto de la inventiva popular cuyas raíces se pierden en el tiempo y tradición.

En:

Peter Burke. “El “descubrimiento” de la cultura popular. En: *Historia popular y teoría socialista*, ed. Raphael Samuel (Barcelona: Critica, Grupo editorial Grijalbo, 1984):78-91

⁵⁷ Silva, “Reflexiones sobre la cultura popular”,14

⁵⁸ Francisco Marquez Yañez. “Algunos Antecedentes sobre los Estudios Folclóricos en Colombia”. *Revista colombiana de Folklore. Segundo época.* N°8 (1963): 153-156

Siguiendo la perspectiva de mediana duración ofrecida por Francisco Marquez, los iconos de la institucionalización de los estudios folclóricos, la Encuesta Folclórica y la Comisión Folclórica Nacional, se presentan como la continuación de cierta vocación “investigativa” sobre las actividades y materiales culturales subyacentes a los grupos sociales clasificados como “populares”, y configurados en torno a lo “típicos” y “tradicional”. No obstante, el objeto de esta tesis es hacer evidente el significado singular que adquirió el folclor, en especial su investigación, durante este periodo. Con este objetivo voy a realizar una breve exposición de los estudios folclóricos que antecedieron el camino recorrido por Manuel y Delia Zapata Olivella, intentando identificar el lenguaje particular con que se definió el estudio del folclor nacional.

Tras la experiencia acumulada en las campañas de divulgación y extensión cultural precedentes, en 1941 se creó el marco jurídico para la realización de la Encuesta Folklórica Nacional, la cual operó entre 1942 y 1943 sobre la base magisterial del sistema de normales nacionales a nivel regional.⁵⁹ Esta iniciativa vuelve a poner de presente la estrecha relación que establece el proyecto de fortalecimiento de unidad nacional a través de un acervo de tradiciones compartidas, con la gestión educativa y divulgadora del intelectual funcionario-maestro, establecida por la política educativa de la República Liberal.

Los resultados de dichas experiencias debían culminar en la elaboración de reseñas monográfica acerca de cada Departamento, Intendencia o Comisaria encaminados a describir aquellos rasgos característicos de una zona. La segunda fase de la investigación folclórica, en teoría, debía pasar de la mera clasificación de datos folclóricos a su análisis. Con dicho fin se creó la Comisión Nacional de Folklore, la cual adicionalmente sirvió de patrocinio y fomentó para otras publicaciones de folcloristas, por solo citar algunos: Refranero del Gran Tolima y Diccionario Indio del gran Tolima, el Folklore Santandereano, Cantares del Departamento, Mitos de Antioquía, Cantares de vaquería (Córdoba y Bolívar).⁶⁰

⁵⁹ Maquez Y., “Algunos Antecedentes”, 156-157

⁶⁰ Marquez Y., “Algunos Antecedentes”, 157-158

Entre paréntesis y aunque no constituye una muestra significativa, vale la pena poner en evidencia que en estos primeros momentos el folclore dirigió sus esfuerzos mayoritariamente a las zonas centrales y andinas de país, regiones donde la presencia de población “negra” no es muy representativa. Esta observación, es ratificada por el trabajo de Silva, pues al parecer estas iniciativas tuvieron más efectividad, aplicación y acogida en Santander, Nariño, Boyacá, el Valle del cauca, y en alguna medida la Costa Atlántica.⁶¹ Por su parte, el tema de las tradiciones “negras” se convierte en un objeto nodular para la “cultura popular” hasta finales de los cuarenta con personajes como Rafael Arboleda, Rogerio Velásquez y los primeros pasos de los hermanos Zapata Olivella.⁶² A pesar de la tardanza inicial, la identificación del “negro” con lo folclórico que se consolidó en el imaginario nacional a través del proceso de institucionalización folclórica, ha sido fuente de duras críticas por autores adalides de los estudios afrocolombianos, pero sobre este debate se profundizara en los capítulos posteriores.⁶³

El objetivo general de dicha empresa se definió como de “la recolección, selección, clasificación y estudio de las modalidades típicas de nuestro país”⁶⁴. Con dicho propósito, se elaboró un cuestionario que debía servir de guía para los profesores, así como un esquema básico para presentar los resultados de las investigaciones. Por ejemplo, las monografías debían estar compuestas por una sección literaria y una ilustrada que debían contener lo siguiente:

[Literaria] breve reseña geográfica e histórica del Departamento, Intendencia o Comisaria, el tipo de vivienda y condiciones actuales; muebles y objetos domésticos; utensilios de cocina, uso, nombre, instrumentos de labranza, vestidos, alimentación, trabajo, industria populares, trabajos agrícolas, ganaderos,

⁶¹ Silva, “República Liberal y Cultura Popular”, 15-19

⁶² Friedemann, “Estudios de negros”, 542-548

⁶³ Para mayor información sobre el debate del “negro” como objeto del folclor y la antropología ver: Friedemann, “Estudios de negros”; Freidemann, “Negros en Colombia e invisibilidad”, 31; Arocha “Antropología en Colombia”; Willian Mina. “Manuel Zapata Olivella: escritor y humanista”. *Afro-Hispanic Review*. Vol. 25. (2006.): 25-38

Recuperado 01 de marzo de 2009 en la base de datos Fuente Académica. HEBSCO.

⁶⁴ Marquez Y., “Algunos Antecedentes”, 157

mineros etc. brujería; adivinación y medicina popular, supersticiones, fiestas, juegos, refranes frases hechas y dichos; música regional, aires nativos, fabulas, leyendas y mitos; habla regional (modismos, vocabularios y construcciones peculiares de cada región). La sección ilustrada: debía contener el hombre: con los tipos distintivos de cada región; el traje: vestidos regionales; el paisaje; la montaña el rio, la selva, el mar etc.; fiestas religiosas: procesiones, rogativas, y romerías; otras fiestas populares como carnavales , fiestas de toros en las plazas del pueblo, o fiestas típicas; mercados escenas típicas de cada región; el campo: la siembra, la siega y la cosecha; arte popular: trabajos en cerámica, en madera, en cuerno, en tagua en mimbre; cestería, hilados y tejidos etc.⁶⁵

Tras ver la amplitud y ambición allí plasmada, sin tener en cuenta su efectiva realización y alcance, considero que su elaboración está modulada por la percepción del estudio del pueblo y cultura que articuló la política educativa liberal, en relación con los proyecto de “modernidad social” e integración de una “nación popular”.

Por un lado, la cultura popular se convierte en el fundamento para la reconstrucción de los lazos de la sociedad colombiana en transformación y por lo tanto en objeto de conservación, al consolidar los referentes de unidad a partir de un conjunto de tradiciones compartidas, es decir la característica estructural de la representación folclórica del “pueblo”. Por lo tanto, surge la necesidad de reconocer aquello que se considera típico y tradicional, y de trazar la continuidad con un pasado formativo de la nación a partir de la caracterización de la “cultura popular” con lo primitivo, elemental, la superstición, la creencia, y el conocimiento empírico, romantizado en las clases populares y especialmente rurales. Finalmente, la materialización folclórica de un pasado compartido es potenciado por un contexto en el cual la popularización de los medios de comunicación permiten convertir lo “típico”, local y regional, en “patrimonio nacional”. En vos de un folclórico de los cuarenta:

Baste con dar una mirada inquisidora, en este sentido a los diversos departamentos que forman nuestra patria, para darse cuenta del un sin número de manifestaciones de tipo popular, tanto en lo que hace referencia a lo material como a lo espiritual, que dan una fisonomía típica y característica de cada uno de ellos , manifestaciones que en la actualidad, por vertiginosos avance y

⁶⁵ Marquez Y., “Algunos Antecedentes”, 157-158

desarrollo de las comunicaciones , se va convirtiendo en patrimonio nacional, dejando su carácter primitivo de localidad.⁶⁶

En contraste, dentro del contexto discursivo de la política educativa, el reconocimiento de las tradiciones populares también se concibe como un camino útil para transformar y mejorar las condiciones de vida de un pueblo que tiene la posibilidad y disposición para el cambio. Con dicho fin, el contenido de las reseñas monográficas también incluyeron categorías alusivas a las condiciones de vida, estado material y desarrollo espiritual de las diferentes poblaciones nacionales, que si bien son revaloradas, se siguen considerando como la expresión de un estado de atraso, de elementalidad y primitivismos, el cual debe ser desarrollados por los derroteros modernizadores de la política educativa, y así estimular la riqueza virgen del país, imaginada, para ese entonces, en las clases populares.⁶⁷

Renán Silva reconoce que idealmente la encuesta y la comisión constituyeron un esfuerzo por ir más allá de la clásica investigación folclórica, pero pone en entre dicho sus resultados reales. Más allá de la heterogeneidad y calidad de los resultados finales, el problema radicó en que las metas iniciales de re conocer socioculturalmente a la población colombiana en aras de su desarrollo y educación, culminó en una tradicional descripción y clasificación folclórica sin lograr efectos más profundos, tal vez como consecuencia de los devenires históricos de la época.⁶⁸

En síntesis, el discurso folclórico que la Republica Liberal desarrolló, conservó la ambigüedad clásica que surge de los procesos de afianzamiento nacional a partir de la constitución de un cuerpo de tradiciones compartidas. El carácter innovador y

⁶⁶ Roberto Pineda. "Folklore y Etnología". *Revista colombiana de Folklore*. N°1. (1947):14

⁶⁷ Chaves O., "Lo popular imaginado"

⁶⁸ Los acontecimiento históricos a los cuales estoy haciendo referencia, son el corto retorno conservador que significó un momento de estancamiento para el avance de las ciencias sociales. En especial para el folclor signífico volver a idealizar al pueblo solamente como una burbuja en el presente del pasado nacional. Después de la ola de violencia desatada en los campos, los estudios folclóricos encadenados a los devenires de la antropología, seguirán un camino diferente, cada vez más independiente de las necesidades del estado, empezando a argumentar otro tipos de discursos de contra elite.

En:

Arocha, "Antropología en Colombia"; Jiménez, "Consolidación del estado"; Chavez. "Trayectoria de la antropología"; Silva, "República Liberal y Cultura Popular"

modernizador promovió los estudios de las culturas populares con la intención de mejorar el conocimiento y la integración del pueblo colombiano dentro de la retórica popular y democrática de la época. En contraste, el modelo tradicional y conservador de la investigación folclórica como acción de recolección y clasificación, reprodujo la mirada y esencia conservadora del pueblo, a través de la cual se convierte en el enclaustramiento del pasado, portador de unas raíces nacionales refundidas, cobrando especial relevancias dentro de un contexto de modernización donde “todo lo sólido se desvanece en el aire”.⁶⁹

Entre la antropología y el folclor

La creación de un espacio institucional y socialmente legítimo para la actividad folclórica, así como la delimitación del objeto y formas de conocimiento, no se puede pensar a cabalidad sin tener en cuenta la respectiva profesionalización de la antropología como ciencia social en nuestro país. Por dicha razón, esta parte del capítulo intenta llevar a cabo una reconfiguración del universo discursivo que le dio vida a los trabajos de Delia y Manuel Zapata Olivella, teniendo en cuenta los puntos de tensión y escisión que surgieron a propósito del folclor y la antropología moderna, debate que en los años cincuenta culminó en la convergencia de estas dos tradiciones investigativas en una misma entidad, el Instituto Colombiano de Antropología.

El proceso de institucionalización de las ciencias sociales en nuestro país inició con el Instituto Etnológico Nacional. Este organismo se fundó en 1941 a partir de la planta humana, base física y administrativa formada en la Escuela Normal Superior, siendo el promotor más importante Paul Rivert, quien le imprimió las orientaciones teóricas en la primera etapa.⁷⁰ En un principio, la caracterización de esta nueva ciencia dificultó la inclusión de los temas alusivos a la cultura tradicional popular en su agenda, concentrándose básicamente en la presencia del indígena en el presente, así como la indagación por las raíces prehispánicas como el referente primario de la refundación

⁶⁹ Silva, “Reflexiones sobre la cultura popular”; Silva, “República Liberal y Cultura Popular”, 10-15

⁷⁰ Marcela Echeverri. “El proceso de profesionalización de la Antropología en Colombia. Un estudio entronco a la difusión de la ciencia y su Institucionalización.” *Historia Crítica. Universidad de Los Andes. Facultad de Ciencias Sociales*, N° 15. (1997): 69-71

nacional. Sin embargo, el folclore y la antropología tuvieron el objetivo común servir a la modernización e integración de la sociedad colombiana.⁷¹

Característico de un periodo de consolidación, desde el comienzo evidenció una contundente preocupación por legitimar un lenguaje de objetividad y neutralidad, a pesar de la indudable alianza que para ese entonces se estableció con el estado nacional.⁷² La nueva ciencia social se apropió de una retórica científicista derivada del difusionismo, como oposición a las tesis evolucionistas, las cuales habían servido para reproducir la imagen negativa de las herencias “indígenas”, “negras” y “mestizas” del pueblo colombiano. El naciente discurso consideró su deber estudiar rigurosa y sistemáticamente el origen de la nación y el estado colombiano, presentándose como la fórmula de superar añejos complejos y prejuicios proyectados en las clases populares.⁷³ El resultado esperado debía afianzar los lazos de identificación y pertenecía nacional, pero con especial atención en la incorporación y “desbarbarización” del el amplio porcentaje de población indígena que para ese entonces aún se concebían al margen de los territorios nacionales.⁷⁴

El fuerte sesgo indigenista, que caracterizó a esta primera fase, tiene origen en diferentes causas. Una influencia determinante fue la orientación americanista de Paul Rivert; la preocupación apremiante de la reforma educativa por integrar y “civilizar” la población indígena poco conocida por el estado;⁷⁵ y el precedente de los movimientos indigenistas que reivindicaban el pasado prehispánico como fundamento de las nacionalidades latinoamericanas.⁷⁶ Finalmente la conformación de una disidencia del Instituto Etnológico Nacional, el Instituto Indigenista, también contribuyó a este fenómeno. Este grupo de jóvenes científicos apostó por una disciplina de acción y transformación, estudiando los problemas culturales y socioeconómicos del indio colombiano, denunciando la opresión y

⁷¹ Arocha, “Antropología en Colombia: una visión”, 47-58.

⁷² Echeverri, “El proceso de profesionalización”, 69-71

⁷³ Chaves, “Trayectoria de la antropología”, 93- 103; Echeverri, “El proceso de profesionalización”, 69-71

⁷⁴ Jaramillo U, “La Educación durante”, 98

⁷⁵ Echeverri, “El proceso de profesionalización”, 69

⁷⁶ Arocha, “Antropología en Colombia”, 43- 45

la amenaza hacia esta población, y promoviendo acciones y cambios concretos para el mejoramiento de sus condiciones de vida.⁷⁷

Solamente hasta 1946 los estudios folclóricos se anexaron al Instituto Etnológico Nacional, por razones más administrativa pero argumentadas en la necesidad de convertir la actividad folclórica en una actividad técnica y profesional.⁷⁸ No obstante, esta primera etapa está caracterizó por ambivalencias de uno y otro lado. Muchos de los estudiantes del Instituto Etnológico nacional pertenecieron también a la comisión y colaboraron en sus publicaciones. El mismo Paul Rivert, se desplazó con facilidad entre la visión tradicionalmente folclórica sobre la cultura, y la concepción moderna de la antropología, definiendo el objeto del folclor como “el estudio de todo eso que sobrevive, en una sociedad que evoluciona, costumbre, hábitos de vida y tradiciones, pertenecientes a un estado anterior de civilización, pero que deben figurar necesariamente como patrimonio activo para cualquier proyecto de creación de una sociedad y nación”.⁷⁹ Es decir el folclor como objeto de museo, pasado vivo de la nacionalidad, que se necesita conservarse en medio de los vertiginosos cambios de la vida moderna.

En el campo de los investigadores folclóricos, especialmente tras su anexión al Instituto Etnológico Nacional, se evidenció un interés por modernizar un lenguaje y establecer su sentido investigativo a la luz de criterios científicos. De esta manera los especialistas en esta rama procuraron legitimar su autoridad y vocería, con el fin de superar el imaginario que sobre ella versaba como un pasatiempo burgués de reuniones y tertulia. El trabajo del folclólogo, a juicio de Roberto Pineda, diferente a la del folclorista, iba más allá de la recolección de datos amañera de inventario de tipo popular, justificando el trabajo científico a través de su presentación como una rama de la etnología moderna, “la función del folclólogo es distinta y más complicada: debe llegar por medio de comparaciones sucesivas, de búsquedas penosas y deducciones científicas, a la raíz misma de la copla, del

⁷⁷ Chaves, “Trayectoria de la antropología colombiana”, 127- 135

⁷⁸ Silva, “Reflexiones sobre la cultura popular”, 9 10; Marquez Y., “Algunos Antecedentes”, 156- 157

⁷⁹ Silva, “Reflexiones sobre la cultura popular”, 13

mito, de la leyenda...hasta establecer la conexión con el pasado muchas veces oscuro, de los distintos pueblos que han formado una nacionalidad”.⁸⁰

La legitimación del estatus científico radicó básicamente en el estudio con método, la comparación, de esas tradiciones y saberes considerados antiquísimos, arcaicos, y producto del ingenio colectivo del pueblo colombiano, pero la folclorización de la cultura del pueblo siguió siendo una constante. En 1952 es integrado definitivamente el Instituto Colombiano de Antropología en el cual quedan incorporados el antiguo Instituto Etnológico Nacional, Los Servicios de Arqueología y la Revista de Folklore.⁸¹ La primera edición de la segunda etapa de esta publicación comprueba la aseveración de Silva sobre el avance de los estudios folclóricos, pues se vuelve a argüir sobre la necesidad de pasar de una fase de recolección, a un trabajo de comparación y análisis que logre dar cuenta de las raíces respecto a la fisonomía espiritual y material:

Por eso el vacuo servicio que han prestado al folklore, -si a caso no han contribuido a su desprestigio- aquellos cultivadores superficiales que han tomado por objetivo supremo de estos estudios, el simple acopio de coplas, cuentos leyendas, tradiciones y descripciones de pintorescos paisajes, de usos y costumbres, sin que ello remonte más allá de lo romántico. Si, son los materiales, pero sobran folclorista y hacen falta sociólogos del folklore. Aquellos lloran o rien. Estos comprenden el mensaje del pueblo.⁸²

⁸⁰ Pineda, “Folklore y Etnología”, 11

⁸¹ En 1952, tras las convulsiones políticas y sociales del país, la antropología institucional, incluido el folclore, pasan por un periodo de importantes cambios y transformaciones. Por una parte la cosecha de antropólogos formados en el Instituto Etnológico Nacional tiende a disiparse a causa de la incomodidad que representa para el nuevo gobierno de Laureano Gómez de extrema derecha. Posteriormente tras la primera ola de violencia en el campo, ya bajo el gobierno de Rojas Pinilla, se intenta nuevamente reagrupar a la antropología institucional con el objetivo de conformar un grupo de apoyo técnico para la reconstrucción de la estructura agraria del país, para finalizar con la ruptura definitiva entre estado y la ciencia social en el periodo de mayor efervescencia social. Paralelamente, de acuerdo con Marcela Echeverri, el Instituto Colombiano de Antropología da un giro en su práctica y aplicación, apreciación que coincide con la de Milciades Chaves, quien considera que en la primera etapa se privilegió el trabajo de campo y recolección, sin mayores avances en el análisis.

En cuanto al folclor la consecuencia más importante que tiene esta coyuntura, a juicio de Renán Silva, es dejar de lado la valoración de las culturas populares frente al proyecto de modernización, y acentuar nuevamente la visión como burbuja del pasado.

Arocha, “Antropología en Colombia”, 51-77; Echeverri, “El proceso de profesionalización”, 72; Chaves, “Trayectoria de la antropología”, 124; Silva, “Reflexiones sobre la cultura popular”, 10

⁸² Dirección. “Palabras Liminares” *Revista Colombia de Folklore. Segunda época*. N° 1 (1952): 15-18

Sin embargo, el carácter científico de los estudios folclóricos no dejó de ser nunca un punto de enfrentamiento entre los que se creían portadores de una nueva ciencia, legitimada con criterios de neutralidad, objetividad y rigurosidad, como Roberto Pineda; frente a aquellos que conservan la visión nostálgica sobre la investigación folclórica tradicional, como Aristóbulo Pardo, ambos formados por los derroteros que instituyó la Normal Superior.⁸³ Como ya se mostró, el primero considera que la importancia del estudio folclórico está en la comparación y deducción con el objetivo de establecer el origen de las tradiciones del pueblo. En contraste, Pardo reivindica el trabajo de folclorista considerándolo de vital importancia para la nación frente a los cambios de la modernidad, sin desconocer que ambos son necesarios e indispensables:

El folklor de veras no invade los predios de la sociología ni de la psicología colectiva. Acepta su modesta condición de alcahalero de costumbres. Algunos lo has definido como estudio de la sabiduría popular.

Más aun en el supuesto de ser el folklor, el “estudio de la sabiduría popular” hay que tener presente que no entra en con construcciones teóricas como lo hace la sociología y psicología colectiva [...] el haberse reservado para la mera producción de materiales lo ha sometido al ritmo lento pero también lo ha guardado en sus cabales. Tampoco hay mucha prisa de que la inteligencia “intelectual”, -aunque parezca redundante- lo tome bajo su cuidado.⁸⁴

Otro punto clave que moduló constantemente las relaciones entre el folclor y la etnología o antropología moderna, fue el objeto de estudio que cada una demarcó. Mientras la antropología se concentró en estudiar las comunidades indígenas y su pasado arqueológico;⁸⁵ el folclor tuvo por objeto estudiar en las raíces de la nación, representada en la cultura primitiva y elemental del pueblo, a través del establecimiento del origen de aquellos hechos sociales populares que se perdían en el tiempo, “expresiones castas de la cultura del pueblo”⁸⁶ que se consideraban en etapa formativa entre lo negro, indígena, y

⁸³ Chaves, “Trayectoria de la antropología”, 147

⁸⁴ Aristóbulo Pardo. “Folklore y cultura colombianos.” *Revista colombiana de Folklore* N°1. (1947): 26

⁸⁵ La ruptura de paradigma americanista del Instituto Etnológico inició con la anexión de la Comisión Folclórica en 1946. Aunque fue una jugada más administrativa y técnica, hizo evidente que la lectura de las realidades culturales y sociales de la realidad iban más allá del problema indígena, a lo cual también ayudó el cambio de las directrices teóricas con la antropología cultural norteamericana que también privilegió al mestizo y los problemas de allí derivados.

Echeverri, “El proceso de profesionalización”, 73

⁸⁶ Chaves, “Trayectoria de la antropología”, 147

eso si el legado hispánico como elemento estructurador de la cultura nacional a través de la lengua y religión, idea que fue representada y consolidada a través de la figura del mestizo como pilar de la identidad nacional.

Por el folclore podemos conocer el origen de muchas de nuestras concepciones, de muchas de nuestras creencias que se arraigaron definitivamente en el alma del campesino, y del pueblo en general. Dentro de folclore colombiano, considerado este como la sociología del saber vulgar, debe haber y hay realmente un gran fondo proveniente de los pueblos distintos al español: el indio y el negro.⁸⁷

Sin embargo, es evidente como el lenguaje científico sigue sirviendo para consolidar la diferencia con el pueblo a través de lo culto y no civilizado como lo no educado, “el dato folclórico, pues para que lo sea realmente, requiere una sociedad dividida en clases, desde el punto de vista cultural; es decir una sociedad donde haya una clase culta y otra clase, la popular propiamente dicha, que no ha recibido, o lo hace en una escala muy pequeña, la influencia de la educación, la escuela y el libro”.⁸⁸

Es importante tener en cuenta que la inclusión del “negro” como objeto de estudio, fue problemático no sólo para la antropología como tal, incluso entre los mismos folcloristas y folclólogos no hay una claridad al respecto, mostrando posiciones oscilantes frente la definición del mestizaje nacional, tema central de la cultura popular. Para Pineda, el “negro” es el tema por excelencia de los estudios folclóricos por encima de lo indígena, en cuanto su interés es identificar el origen de aquellos comportamientos y costumbres del pueblo que aun guardan un carácter elemental, primitivo y pre racional:

De las influencias de estos dos pueblos [negro e indio], se ha destacado más cuidadosamente el negro, quizá por su idiosincrasia, más abierto y expansivo que el indígena, y quizá más bullanguero también, y tal vez por el hecho que ha creado regiones enteras, manchones casi totalmente negros dentro del conglomerado americano, de un vivo colorido popular, con su vida propia, aunque puesta en contacto con el blanco, casi sin reservas, temores, limitaciones o resentimiento, si no en grado muy difícil [...] todo el torrente de su magia y de su filosofía sencilla y practica, impregnada sin embargo de creencias sobre

⁸⁷ Pineda, “Folklore y Etnología”, 16

⁸⁸ Pineda, “Folklore y Etnología”, 16

naturales, en donde se combinan la religión de Cristo, y los elemento míticos nacidos de la selvas africanas.⁸⁹

En cambio, Aristóbulo Pardo, desde su mirada nostálgica, nacionalista y más tradicional del folclor, reivindica al mestizaje pero fundamentalmente desde la mezcla indígena e hispánica, omitiendo casi por completo la impronta “negra”. Cuando defiende al folclor como esencia de nuestra nacionalidad y rechaza a aquellos que prefieren la herencia cultural europea o de norte americana, la noción de mestizaje que ofrece solo incluye lo siguiente, “vivimos proclamando la mentalidad latina. Clarineamos nuestra fibra hispánica, y para ello juzgamos con una moneda de una sola cara. La realidad indígena de la medalla la ocultamos a todas luces”.⁹⁰ También cuando intenta definir el concepto de folclor, se muestra reservado frente a la inclusión del “negro” en el mestizaje, “¿Qué es el folclor si lo puramente autóctono? No. Porque no quedaría como sustancia de nuestro folclor sino lo comprobadamente indígena, además no será sensato descartar lo que de tipo y linaje español nos ha quedado porque aquello constituye el envenado y la armazón de nuestra vida en tesis general”.⁹¹

La anterior ambivalencia frente a la inclusión del negro en el mestizaje puede relacionarse con la concepción dominante de la época en relación a estos dos aspectos. La integración de los lazos de unidad de la nación, se articuló a partir de un supuesto proceso de mestizaje-blanqueamiento armónico y sin conflicto- expresado en la existencia de una única lengua, raza y religión. Por lo tanto, Colombia se consideraba una nación libre de prejuicios raciales, argumentando que la “raza negra” había convivido históricamente en un ambiente de relativa igualdad, permitiendo su adecuada integración como mestizo, que si bien era deseable, continuaba jerarquizando la sociedad a través de los rasgos físicos, ahora relacionado con características culturales. En contraste, se presentaba la situación de los “negros” en Estados Unidos, donde las herramientas institucionales y mecanismos

⁸⁹ Pineda. Folklore y Etnología. 12

⁹⁰ Aristóbulo Pardo. “Los Maestros en el Folclor y el Folklore”. *Revista Colombiana de Folklores*. N° 2 Segunda época. (1953/ Jun.): 77

⁹¹ Pardo, “Los Maestros”, 58

sociales de discriminación permitieron prescindir de la mezcla como rasgo de unidad, dando contundencia a la aseveración de la supuesta democracia racial colombiana.⁹²

Hasta el momento se ha esbozado cómo el folclor, junto con la profesionalización de la antropología, abrió un novedoso universo significativo para construir nuevos referentes de integración nacional. El re-conocimiento cultural y social del país dio los argumentos necesarios para revalorar el papel de las clases populares en la construcción de una historia y cultura nacional, dentro de un contexto donde “el pueblo” ganaba peso como actor social y político. Sin embargo, dicha institucionalización modeló una idea contradictoria sobre la cultura popular, pero producto de una época y contexto específicos. El aspecto modernizador de este proceso, permitió revalorizar al pueblo y a las clases populares, proyectando en ellas una actitud y disposición para el progreso. Ante todo, lo convirtió en un actor necesario y activo del cambio, eso sí, previa condición de su adecuada educación y la promoción de su vocación cultural. En cambio, el aspecto nacionalista utilizó la representación tradicional del folclor para refundar los referentes nacionales a través del mestizaje como proceso modelador del “ser colombiano”, y al mestizo como el representante por excelencia, eso sí tolerado dentro del margen de lo popular.

Dicha idealización, intentó fundamentar una idea de homogeneidad e integración nacional, pero impregnada de una contundente valoración jerarquizada frente a cada una de las raíces que se reconocieron como fundamento de la cultura nacional. Especialmente, lo “negro” fue un tema problemático para reconocerlo como elemento aparte dentro de lo nacional, convirtiéndolo en el personaje por excelencia para demostrar la existencia de una armónica integración social y racial en Colombia.

Este fue el contexto social y cultural que hizo posible los trabajos de investigación y divulgación folclórica de Delia y Manuel Zapata Olivella. Por lo tanto, la representación del “negro” que estos personajes propusieron se entiende y define a partir de las limitaciones propias de la época sobre lo “nacional”, lo “popular” y lo “negro”. No obstante, las ideas dominantes de entonces fueron cotejadas con posiciones propias,

⁹² Mara Viveros. “Manuel Zapata Olivella (1920- 2004)”, 4

constituidas entorno a sus experiencias personales como “negros/mestizo” de la Costa Atlántica colombiana, y un contexto sociocultural rodeado de tradiciones orales y saberes populares. Adicionalmente, las trayectorias, políticas y profesionales, les permitió consolidar un lenguaje personal para transmitir sus ideas en torno al papel del “negro” en la construcción de la cultura nacional, para entonces vista en lo folclórico.

4. Delia y Manuel Zapata Olivella

Dos vidas paralelas, un objetivo en común

Antes de desarrollar las particularidades en la vida de los hermanos Zapata Olivella, justificaré con brevedad el periodo escogido para el análisis de su trabajo con el folclor. Los años cincuenta, dieron inicio a un periodo de intenso trabajo en conjunto, recorriendo el territorio nacional para estudiar y recopilar las expresiones culturales de aquellos actores tradicionalmente menospreciados como creadores de nuestra historia nacional.⁹³ Posteriormente, con el resultado de dichas experiencias investigativas crearon el primer grupo de danzas folclóricas, con el cual irrumpieron inesperadamente en la escena pública, presentándose en importantes y exclusivos escenarios del territorio nacional, más una recordada gira internacional. Estos detalles serán abordados en detenimiento más adelante.

La constante retroalimentación de los dos hermanos, aparece señalada en la mayoría de entrevistas y trabajos hechos sobre la obra de Manuel, aunque sin mucha profundidad. En ellos se reivindica a Delia como una pieza clave en la solidificación de su compromiso de lucha y denuncia social a través del reconocimiento y promoción de las culturas tradicionales y populares del país.⁹⁴ Por otra parte, el nieto de Delia⁹⁵ considera que Manuel fue el principal apoyo para sus iniciativas y preocupaciones en relación con la recuperación de las tradiciones dancísticas del país, proporcionándole el carbón necesario

⁹³ Manuel Zapata O. “Delia Zapata Olivella precursora de la investigación de nuestra identidad”. Conseguido a través de la FUNDACION INSTITUTO FOLCLÓRICO COLOMBIANO DELIA ZAPATA OLIVELLA.

⁹⁴ Maria Adelaida López. (Directora, productora e investigadora) (2007). *Manuel Zapata Olivella*. El abridor de caminos.; Myriam Batista. “Manuel Zapata Olivella”. En: *Palabras de los Mayores* (Bogotá: Intermedio, 2002)

⁹⁵Entrevista con Betancur Massa Ian (07/10/2009)

Nieto de Delia Zapata Olivella, actualmente está encargado de reactivar la *Fundación Folclórica Delia Zapata Olivella*.

para convertirlas en una realidad. Así mismo, considera que sus cercanas relaciones obedecen a intereses altamente compatibles. De acuerdo con Patricia Ariza,⁹⁶ conformaban un equipo formidable.

Aunque este periodo constituye una fase seminal en la obra de Manuel y la actividad de Delia, es una pieza clave para entender sus posteriores desarrollos. En el caso de Manuel constituyó el suelo nutricional de un pensamiento intelectual de izquierda y comprometido con los sectores sociales tradicionalmente oprimidos. El cual arribó a una madurez considerable desde 1960 con el refinamiento de un lenguaje literario, en combinación con una mayor rigurosidad en su vocación investigativa.⁹⁷ De dicho desarrollo, derivaron obras como *Chango el Gran Putas* (1986), y libros de antropología cultural como *el Hombre Colombiano* (1974), *Las Claves Mágicas de América* (1989) o *la Rebelión de los Genes* (1974). En contraste, para Delia esta fase despertó su interés y preocupación por la recuperación, resguardo y promoción de las tradiciones dancísticas del folclor nacional, llevado a cabo a través de montajes coreográficos y teatralizados, basados en la investigación cultural.⁹⁸ Dicha experiencia, se sintetizó en el Instituto de Danzas Folclóricas Delia Zapata Olivella fundado en 1974, el cual irrumpió en la escena pública con montajes de gran envergadura como *Rambao* (1976), *El Bolívar Descalzo* (1976- 77), o *Cabildo en Carnaval* (1978), entre otros.⁹⁹

Con la intención de articular la vida de los hermanos Zapata Olivella al presente trabajo, la propuesta en este caso considera que la visión que construyeron sobre los sectores sociales excluidos y marginados, siendo el tema “negro” un terreno para amplias conquistas, tiene en la historia de sus vidas dos claves importantes. Por una parte, la formación de un claro compromiso político a favor de condiciones socioeconómicas más equitativas, basado en

⁹⁶ Entrevista con Patricia Ariza (05/10/2009).

Actriz del Teatro La Candelaria y La Corporación Colombiana de Teatro. Gestora y promotora cultural. Fue compañera y amiga de Delia Zapata Olivella aproximadamente desde los años setenta, compartiendo espacios y puntos de vista frente a la promoción y política cultural acorde al contexto nacional.

⁹⁷ José Luis Díaz G, “Manuel Zapata Olivella. La Forja de un rebelde” En: *Vida y Obra: semblanzas*, ed. Patricia Torres, Tatiano Grosch, (Bogotá: Ministerio de Cultura, 2003): 250-289

⁹⁸ Delia Zapata O. “Crónica de una vida para la danza.” En: *Encuentros de la Diversidad. Memorias ciclos de conferencias. Tomo I*, (Bogotá: Imprenta Nacional, Ministerio de Cultura 2002): 86- 116.

⁹⁹ *Fundación Instituto Folclórico Colombiano Delia Zapata Olivella*. “Memorias”. Conseguidas a través de la FUNDACION INSTITUTO FOLCLÓRICO COLOMBIANO DELIA ZAPATA OLIVELLA.

reconstrucción de la memoria histórica del país, con el fin de devolverle al negro y demás sectores oprimidos su lugar en la historia.¹⁰⁰

Así mismo, un contexto sociocultural de infancia y juventud, demarcado por el Caribe colombiano, cuyo rasgo específico evidencia un alta concentración de población identificada como “negra”, pero escenario de un fuerte mestizaje racial y cultural, cotejado con un débil desarrollo económico.¹⁰¹ Finalmente, un ambiente familiar portador de dichas condiciones históricas, con un padre “negro” y una madre “mestiza” de origen sinuano, más una extraña combinación de la preocupación intelectual y artística de sus padres, con un entorno enmarcado en los saberes populares y tradiciones orales del pueblo, y la discriminación racial reflejada en la ambivalencia regional del Caribe dentro de las transformaciones históricas del proyecto nacional.¹⁰²

Entre saberes vernáculos y supercherías populares

Delia (1926) y Manuel (1920) nacieron en la provincia campesina de Lorica (Córdoba), y crecieron en las barriadas populares de Getsemaní en Cartagena, configurando desde entonces un carácter combativo y comprometido con las reivindicaciones sociales de su época; pero sobre todo una valoración positiva, y de gran admiración hacia el repertorio de creencias, supercherías y costumbres propias de todo el saber vernáculo con el que se familiarizaron desde pequeños,¹⁰³ pero para entonces era constantemente subvaloradas al relacionarlo con la falta de “cultura” de analfabetas e iletrados o del “el pueblo” no educado.

Manuel recuerda que en su infancia la pasó escuchando y aprendiendo la que sería su primera filosofía, con sus abuelos analfabetas en Lorica, y nueve años después en Cartagena;¹⁰⁴ especialmente las historias, predicas y supercherías de su abuela y tía

¹⁰⁰ Mina, “Manuel Zapata Olivella”, 26

¹⁰¹ Wade, “Nación mestiza. Gente Negra”, 115-120

¹⁰² Viveros, “Manuel Zapata Olivella”, 2

¹⁰³ Manuel Zapata O., “Delia Zapata Olivella”

¹⁰⁴ Manuel Zapata O., “Introducción: confesiones de un escritor que aspira a ser libre.”. En: *La rebelión de los genes. El mestizaje americano como la sociedad futura* (Bogotá: Altamir ediciones, 1997): 15-29

paterna, rezanderas negras de profesión, que alimentaron su sentido creativo y conciencia sobre la riqueza de la cultura popular caribeña.¹⁰⁵ En contraste, Delia (1926) rememora sus vivencias de niña en Getsemaní, donde anualmente los Cabildos preparaban las comparsas y las danzas para llevar y presentar en los carnavales, además de las fiestas tradicionales como el Día de los Libertos donde “negros” e “indios” entonaban sus diferentes ritmos. Estas vivencias consolidaron una vocación hacia la cultura dancística popular de esta región, así como la inscripción de un sentido rítmico que desde entonces escribió en su cuerpo.¹⁰⁶ En síntesis, los hermanos Zapata crecieron imbuidos en las ricas y coloridas tradiciones populares caribeñas, como las jocosas galleras, los toques de tambor para los bullarengues en las calles, el ambiente festivo de las plazas de mercado, creencias alrededor del culto a la muerte producto de una religiosidad particular, frecuentemente asociado al origen africano de dichas tradiciones.

La cercana relación con los saberes vernáculos contrastaba con un contexto social permeado de miseria y falta de oportunidades, cuyo rasgo estructural era un reproductor de antiguos prejuicios sobre el “mestizaje”, la “mulatería” y el “negro”. Aunque su padre gozaba de reconocimiento al ser una figura respetada como profesor, los Zapata Olivella crecieron en el contexto de pobreza y humildad que dominaba las barriadas de Getsemaní. Mientras el ambiente ameno, caluroso y festivo de la religiosidad y tradiciones populares caribeña regocijaba su imaginación, desde la puerta de su casa eran testigos de una realidad local colmada de desigualdades y menosprecios por lo popular, donde mendigos y leprosos en el atrio de la iglesia pedían limosnas, pero sobre todo milagros que les permitieran rehuir a difíciles condiciones de vida.¹⁰⁷

En tanto, Delia y Manuel recibían sus primeras lecciones en los salones de enseñanza en la escuela de su padre, un profesor de avanzada y humanista, quien proclamaba las ideas liberales de la época, como el anticlericalismo, y para quien la educación de sus hijos era un

¹⁰⁵Viveros, “Manuel Zapata Olivella”, 3

¹⁰⁶ Zapata O., “Crónica de una vida para la danza”, 87

¹⁰⁷ Zapata O., “Delia Zapata Olivella”

menester inaplazable. Especialmente, para Delia este hecho es de gran significado para su trayectoria, ya que para entonces estudiar era un privilegio de difícil acceso para las mujeres, y aún más en provincia. La oportunidad con su padre, le permitió dotarse con las herramientas necesarias para desafiar el tabú machista costeño, siendo la primera mujer en ingresar al Colegio de Varones de la Universidad de Cartagena, estudiando y paseándose por las calles con sus compañeros de colegio hasta altas horas de la noche, y finalmente consiguiendo un primer título en Santa Marta como profesora¹⁰⁸. Sin ser del todo fácil, para Manuel esta etapa tuvo menos obstáculos y terminó sus estudios secundarios en un Colegio oficial de Cartagena en 1937.

Es importante resaltar que desde este momento ambos hermanos empezaron a destacarse desde sus intereses, preguntas y liderazgos. Manuel tempranamente expuso sus dotes de escritor elaborando libretos para obras teatrales escolares, las cuales siempre rescataban el universo de misticismos que lo rodeaba y admiraba,¹⁰⁹ mientras que Delia era conocida por todo Getsemaní gracias a su carácter inquieto y habilidad para las danzas, compartiendo, recorriendo e involucrándose de cual celebración y festejo popular se le presentase.¹¹⁰

Entre las luchas políticas y la sensibilidad social

Se conoce con detenimiento la trayectoria de Manuel en la Universidad Nacional en los años cuarenta, pero resulta relevante revisar nuestra memoria histórica al respecto, ya que este fue un periodo también importante para Delia en la formación de su compromiso con la recuperación de tradiciones folclóricas, como también para la formación de su posición política. Manuel y Delia parten juntos a la capital sin ella haberse graduado del colegio. En este primer viaje conocen y se involucran con todo el panteón cultural y popular de otras regiones, percatándose de diferencias desconocidas hasta entonces. Delia recuerda el viaje por el río Magdalena, recorriendo puertos y riveras selváticas en medio de las miradas de los caimanes y parloteo de los loros, interactuando con bogas que se mezclaban con rostros

¹⁰⁸ Zapata O., “Delia Zapata Olivella”

¹⁰⁹ Díaz G., “Manuel Zapata Olivella”, 257

¹¹⁰ Zapata O. “Crónica de una vida”, 88-89

indiados y cachacos, y “más adelante las vendedoras de almojábanas le dieron aprobar el incógnito sabor capitalino”.¹¹¹

Sin embargo, al poco tiempo Delia regresa a Cartagena a culminar los estudios secundarios, para regresar a la capital en 1943 a estudiar Bellas Artes, nuevamente bajo influencia de su hermano quien no la dejó estudiar medicina. En cambio Manuel decide estudiar medicina combinando sus intereses personales con las preocupaciones liberales de su padre. Interesado en la zoología. Su padre un día le dice, “Manuel te has salido con la tuya, te he matriculado en la escuela de medicina, para que estudies y conozcas al más grande de los animales”.¹¹² Entonces inicio estudios de pre medicina en la institución donde terminó el bachillerato (1937-1939), para después realizar la carrera en La Universidad Nacional.¹¹³

El activismo social en ambos casos fue importante como estudiantes de la Universidad Nacional en los albores de la efervescencia estudiantil. Delia terminó sus estudios de Bellas Artes y una especialización en escultura. Durante todo este tiempo se vinculó con el movimiento artístico de la universidad, además de evidenciar simpatía con las juventudes comunistas en su ímpetu de libertad y juventud.¹¹⁴ El compromiso social de Manuel es objeto de mayor conocimiento. Se recuerda con frecuencia la cátedra callejera que realizaba para obreros y clases populares, la participación en diferentes medios de expresión escrita y grupos de teatro, cuyos mensajes contenían claramente una aguzada crítica social, estructurada a partir del marxismo, ideología y adscripción política que empezó a posicionarse para entonces.¹¹⁵

Vale la pena resaltar un primer precedente de Manuel en la reivindicación política y cultural del “negro”. Tras percatarse tempranamente del carácter selectivo de la universidad y de los prejuicios sociales imperantes de la década sobre lo negro e indígena, Manuel

¹¹¹ Zapata O. “Delia Zapata Olivella”, 89-91

¹¹² López, “Manuel Zapata Olivella”

¹¹³ Viveros, “Manuel Zapata Olivella”, 3-6

¹¹⁴ Batista, “Manuel Zapata Olivella” 100; Zapata O., “Crónica de una vida”, 107

¹¹⁵ Díaz G., “Manuel Zapata Olivella”, 258

junto con otros estudiantes igualmente inquietos, integraron El Club Negro de Colombia, cuyas arengas versaron sobre la incorporación de la población negra en la vida colectiva de la nación, la exaltación de los valores culturales negros que habían estado presentes en la vida del país, así como la necesidad recopilar las obras sobre la población negra que podían contribuir a su emancipación.¹¹⁶

No todas las actividades de Delia y Manuel circundaron entorno a la actividades políticas, también llevaron a cabo un trabajo preliminar de promoción cultural, irrumpiendo con la música y fiesta costeña en el frío contexto capitalino de mitad de siglo. Junto con otros coterráneos, los hermanos Zapata Olivella configuraron una colonia costeña con la cual hicieron conquistas importantes, llenando los nuevos espacios de ocio y entretenimiento que surgían en una sociedad en franca transformación. Entre estas actividades, realizaron bailes y fiestas, las cuales contaban con el auspicio de Discos Fuentes, dando a conocer a nivel nacional orquesta como la de Lucho Bermúdez y Pacho Galán.¹¹⁷

Delia recuerda con especial satisfacción las “empanada bailables” de los sábados en la tarde, a las cuales asistía la ordenada y rigurosa sociedad capitalina que se sorprendía con el ritmo del porro, la cumbia y el vallenato, entonados al son de tambores y acordeones, instrumentos poco conocidos para entonces en la capital. Así mismo, consiguieron espacios radiales a través de los cuales difundieron la música del Caribe con grupos de gaita y lambalús.¹¹⁸ Este conjunto de actividades fueron invadiendo y ampliando el ambiente cultural y festivo de la sociedad bogotana, regida por las estrictas guabinas y bambucos.

La experiencia en Bogotá de los hermanos Zapata Olivella se interrumpió entre 1943 y 1947 a causa del espíritu trashumante y aventurero de Manuel. Abandonando por un tiempo sus estudios, Manuel inicia su legendaria correría por Centroamérica y Estados Unidos (1943-1947), antecedida por un primer recorrido por las regiones colombianas (1940-1943). Dicho viaje fue realizado en precarias condiciones al son de las necesidades

¹¹⁶Viveros, “Manuel Zapata Olivella”, 4

¹¹⁷Batista, “Manuel Zapata Olivella”100

¹¹⁸ Zapata Olivella, “Crónica de una vida”, 90-91

cotidianas, sobreviviendo como boxeador, recolector de basura, cargador de banano, recolector de café o lavador de platos. Estas experiencias le permitieron compartir historias y vivencias con aquellos personajes víctimas de los sistemas de explotación y opresión instituidos por las multinacionales que colonizaban el continente para entonces. Manuel conoció directamente las secuelas de la pobreza y miseria que agobiaba al continente, confirmando la existencia de arraigadas barreras sociales configuradas alrededor de los prejuicios hacia lo “negro”, “mestizo”, “mulato”, o “latinoamericano” para el caso norteamericano.¹¹⁹

Sin embargo, Manuel también se relacionó con reconocidos personajes de la época, justo en momentos en que las reivindicaciones sociales y la exaltación de lo popular empezaba a ser un lugar común para ciertos gremios de intelectuales y artistas. En su paso por México conoció a personajes como los escritores Jorge Zalamea, Martín Luis Guzmán, y el fotógrafo Leo Matiz, cuyas obras tenían la denuncia social como centro de la inspiración artística.¹²⁰ De forma casi que accidental conoció a Diego Rivera. Esta relación me interesa rescatarla porque el nieto de Delia, recuerda una conversación con su tío abuelo en la cual le comentó cómo el concepto de teatro anónimo identificador había sido una influencia del muralista mexicano, cuya idea básica radicaba en heroizar y convertir al “pueblo” en los protagonistas anónimos de la creación artística. Este es un rasgo característico que Manuel aplica en novelas como *Chambacú Corral de Negros* (1963) o en *Chimana Nace un Santo* (1964), y que también aparece reflejado en los montajes de Delia influenciados por su hermano.

Las experiencias en Estados Unidos también fueron determinantes en la toma de conciencia y construcción de un sentimiento identificación como “negro”. Manuel experimentó una gama de impresiones contradictorias, entre la admiración por una sociedad con gran desarrollo y comodidades materiales, yuxtapuesto a un sistema altamente excluyente, y articulado a través de formas institucionales de discriminación racial. No obstante, en

¹¹⁹ Viveros, “Manuel Zapata Olivella”, 5

¹²⁰ Díaz G., “Manuel Zapata Olivella”, 265-268

medio de esta dicotomía conoció a Paul Robenson y Langston Hughes, personajes que trascendieron en la formación de su sensibilidad social y conciencia racial.¹²¹ De las vivencias e impresiones en Estados Unidos, Manuel dejó un extenso registro en su novela *He Visto la Noche* (1952), y también en diferentes artículos de publicaciones colombianas como *Harlem el Olvidado* (1948), *La Raza Negra y el Arte* (1948), *Langston Hughes, el hombre* (1946), *Misérias de New York: el drama de los latinos* (1948).

La relación con Langston Hughes tuvo un significado especial para Manuel como activista y líder “negro”, pues son evidentes las semejanzas de ambas trayectorias, además de ser la puerta de acceso al mundo de la intelectualidad afro estadounidense. Hughes recorrió parte de Europa, conociendo vivencialmente sus mecanismos de discriminación. Miembro de la intelectualidad cultural afro, fue parte del mítico movimiento del Renacimiento de Harlemm, caracterizado por la irrupción de un grupo de personajes negros que difundieron y propagaron raíces de la cultural negra en la racista sociedad estadounidense de los años veinte y treinta, además su constante compromiso con el progreso social y civil de la población negra estadounidense.¹²²

Entre danzas e investigaciones:

El folclor se presenta a los colombianos

La culminación de formación profesional de Delia y Manuel los alejó de sus intereses originales, pues ambos hermanos se abrieron a nuevas preguntas y preocupaciones con una visión de sus trabajos mucho más amplia a las meramente instrumentales. Delia se graduó como escultura en 1948, pero su destino estaba claramente en otros dominios de la creación artística. La danza, como bailarina y coreógrafa, se convirtió en su campo acción para rescatar y promover la riqueza cultural del pueblo colombiano.¹²³ Por su parte, la sensibilidad social que Manuel consolidó en sus viajes, no le impidió culminar sus estudios en medina, pero desde entonces sus intereses se concentraron en el desarrollo de un

¹²¹ Viveros, “Manuel Zapata Olivella”, 5-6

¹²² *Langston Hughes*. “VIDAS Y BIOGRAFIAS.”

Sitio Web. <http://www.biografiasyvidas.com/> (Consultado 03 de octubre, de 2009)

¹²³ Zapata O., “Delia Zapata Olivella precursora”

lenguaje literario y antropológico como mecanismo propicio para combatir las injusticias sociales, pues consideraba necesario desalinear las mentes colombianas de aquellos prejuicios que subvaloraban al pueblo como actor activo en la historia y cultura nacional, dedicando buena de su trabajo a devolverle al “negro” su lugar en la memoria histórica y construcción de lo nacional.¹²⁴

Con estas nuevas motivaciones y circunstancias, Manuel y Delia inauguraron el periodo de trabajo de mayor cercanía y retroalimentación. La contundente rebeldía que Manuel manifestó desde el comienzo de su trayectoria pública, le implicó una aguzada persecución política durante el retorno conservador, obligándolo a dejar su activismo por un tiempo. Durante este interregno, se dedicó junto con su hermana a recorrer su región natal, y se desempeñaba también como médico rural.¹²⁵ Esta oportunidad les permitió conocer a profundidad los orígenes y significados de aquellas tradiciones orales, en torno a las cuales habían crecido y formado una gran admiración.

De acuerdo con Manuel, este trabajo los convirtió en los precursores de las investigaciones con enfoque antropológico sobre los bailes y coreografías populares regionales.¹²⁶ Así mismo, innovaron con el uso de una grabadora de gran formato (R.C.A. Víctor) para recoger los testimonios orales de los ancianos analfabetas, la cual cargaban a recua de mula por los difíciles caminos, trochas y ríos del territorio nacional. A pesar de las incomodidades suscitadas por la R.C.A., la habilidad artística de Delia le facilitó registrar y representar, en el papel, las ricas expresiones populares, además de inscribir en su cuerpo una variada gama de ritmos caribeños de raigambre negra.¹²⁷

Desde el principio, ambos fueron de la opinión que su trabajo no era una simple acción de recolección. Por el contrario, consideraban que debían preocuparse por el reconocimiento, dignificación y promoción de una identidad cultural a través de la creación artística, cuya

¹²⁴Mina, “Manuel Zapata Olivella”, 3-6

¹²⁵Viveros, “Manuel Zapata Olivella”, 8

¹²⁶Zapata O., “Delia Zapata Olivella”

¹²⁷Zapata O., “Delia Zapata Olivella”

materia prima se vislumbró en la viva riqueza folclórica, que subyacía a las tradiciones del pueblo.¹²⁸ Con esta perspectiva, Manuel y Delia integraron el primer grupo de danzas, dedicado a los bailes y música costeña con la cuales estaban familiarizados desde la infancia.

Delia se dedicó a conformar el grupo con el talento prevaleciente en las calles de Cartagena. Con los personajes populares que admiró desde su infancia organizó una primera coreografía, y realizó su correspondiente vestuario. Por su parte, Manuel se dedicó a los aspectos logísticos aprovechando el reconocimiento que ya tenía para entonces como figura pública. Sus visionarias ambiciones, más la aguerrida actitud de Delia para mantener unido un grupo de más de treinta campesinos, labriegos y trabajadores, los condujo al Teatro Colon de Bogotá, donde presentaron un espectáculo basado en las danzas tradicionales folclóricas de Caribe, llamado El Alma de los Tambores.¹²⁹

Hasta entonces este escenario tenía prohibido presentar grupos populares con tambores y algarabías. Por dicha razón este hecho, junto con una posterior gira a nivel nacional, se convirtieron en las chispas que desencadenaron un proceso de popularización de la revaloración del folclor, posibilitando la salida de este fenómeno del campo estrictamente institucional, intelectual o discursivo. Así mismo, es importante rescatar que esta primera experiencia fue patrocinada por la ya estudiada oficina nacional de extensión cultural,¹³⁰ organismo que hizo parte fundamental del andamiaje institucional que se encargó de reconocer al pueblo desde su cultura.

Las ambiciones de ambos no se aplacaron con este primer éxito a nivel nacional. Desde este momento Delia comprendió que su compromiso estaba con la creación y dirección de montajes coreográficos, con la finalidad de afirmarlos como un valor cultural indispensable en la comprensión de lo nacional. Mientras tanto, Manuel agudizó el gusto y vocación por

¹²⁸ Zapata O. "Delia Zapata Olivella"

¹²⁹ Zapata O. "Crónica de una vida", 91-92

¹³⁰ Edelmira Massa Zapata. "Delia Zapata Olivellas." Obtenido a través de la Fundación Instituto Folclórico Colombiano Delia Zapata Olivella.

la investigación cultural, llenándose de argumentos para sus ulteriores arengas políticas, y la reivindicación cultural del pueblo mestizo, y de forma más acuciosa sobre lo “afro” y lo “negro”. En dicha razón, los hermanos Zapata Olivella emprendieron investigaciones con el mismo carácter en el Pacífico Colombiano. En esta región pasaron cerca de dos años viviendo, compartido y aprendiendo de flauteros e intérpretes de marimba, de los recitados versos de los arrullos y alabaos, del mapéale, chande y la tambora. De forma similar a la experiencia en el Caribe, organizaron un segundo grupo de danzas que nuevamente recorrió el país, dándole a conocer esta vez los ritmos y tonalidades de la costa Pacífica.¹³¹

Finalmente, los hermanos Zapata fundaron en 1957 el Conjunto de Danzas Folclóricas Colombianas de Delia Zapata Olivella, reuniendo a la gente y tradiciones de los dos litorales colombianos, con los cuales emprendieron una exitosa gira internacional por Europa y la República Popular de China. Parte de las anécdotas para convencerlas tercas y temerosas voluntades de estas gentes están narradas por Manuel en artículos como Los Gaiteros de San Jacinto (1953) o Los Acordeoneros de Valledupar (1953). Es importante tener en cuenta que el ejercicio del grupo de danzas no consistió solamente en sacar de los lugares de orígenes ritmo y bailes para presentarlos de forma directa en los escenarios urbanos.¹³² Desde un comienzo consintió en creaciones coreográficas de carácter artístico, que se nutrían del un admirado universo popular reconocido, y de esta forma exponerlo como herramienta efectiva de divulgación, y también como una evolución necesaria del leguaje folclórico para su preservación en medio del público urbano y la sociedad de masas.

En un trayecto de dos años Delia y Manuel realizaron un prolífico recorrido por Alemania, Francia, Checoslovaquia, Rusia y China. En España fueron galardonados en el Festival Folclórico de Cáceres, compartiendo escenario con diversos grupos folclóricos de otras nacionalidades, y a su regreso continuaron dicha campaña de promoción cultural por parte de América Latina como Guatemala, México y Argentina.¹³³ Los cómplices hermanos,

¹³¹ Zapata O., “Crónica de una vida”, 97-100

¹³² Fundación Instituto Folclórico Colombiano *Delia Zapata Olivella*. Memorias.

¹³³ Massa Z., “Delia Zapata Olivella”

configuraron una grafía particular para presentarle al mundo entero, y los propios colombianos, el extenso universo de la cultura popular, habitado por ricas historias de labriegos, pescadores y campesinos, curanderas y brujas, alimentados con una herencias cultural africana, indígena e hispánica. De esta forma, lograron convertir en protagonistas y exponentes de sus propias historias a aquellos personajes que hasta el momento permanecían ocultos en la desconectada ruralidad colombiana. Como dice Manuel mostrarle a la sociedad de entonces “el reflejo de una realidad con la cual no se sentían plenamente identificados aun cundo la conocían”.¹³⁴

El posicionamiento como promotores de cultura.

Los años sesenta marcan un periodo de relativo distanciamiento entre Delia y Manuel, pero de importante evolución en sus respectivos campos de acción y posicionamiento como figuras públicas. Después de la gira internacional, Delia se convirtió en una recocida directora y profesora de danzas a nivel nacional, desenlace que no había contemplado antes de la temeraria aventura realizada con su hermano.¹³⁵ Rápidamente empezó a ser llamada por diferentes instituciones para conformar y dirigir grupos folclóricos como el del Instituto Popular de Cultura de Cali (1963-69), el Grupo de Danzas de TELECOM (1959-61), el Grupo de Danzas del Hospital Militar (1968), y el de Danzas Folclóricas de la Universidad Nacional (1968-83). En esta misma etapa, viajó a Estado Unidos para estudiar danzas negras con la reconocida bailarina y antropóloga Katherine Dunham, siendo una experiencia determinante para el posterior desarrollo en la técnica y metodología de enseñanza.¹³⁶ Paralelamente, conformó un grupo de danzas folclóricas con la colonia de colombianos residentes en este país, llevando a cabo una improvisada campaña de divulgación entorno a las tradiciones culturales colombiana.¹³⁷

¹³⁴López, “Manuel Zapata Olivella”

¹³⁵Zapata O., “Crónica de una vida”, 106-108

¹³⁶ Entrevista a Luna Maria Teresa (29/09/2009)

Actual bailarina y profesora de danza, enfocada en la danza tradicional. Formada en la fundación Delia Zapata Olivella. Fue parte de las primeras generaciones de bailarines que formó dicha institución a la cual perteneció activamente por diez años, acompañándolos en las diferentes montajes y giras internacionales que se hicieron durante el periodo.

¹³⁷Massa Z., “Delia Zapata Olivella”

En tanto, para Manuel este periodo está relacionado con la evolución de su lenguaje literario. Este tomó un giro radical, al apropiarse de un lenguaje narrativo de vanguardia, el cual usó como herramienta de exaltación de la cultura popular y denuncia social, articulando, también, en sus narrativas las tradiciones verbales del universo popular explorado hasta entonces, especialmente orientado en las regiones predominante “negras”.¹³⁸ Fruto de esta fase fueron novelas como “Chambacú corral de negros” y “En Chimana nace un santo”. La primera está estructurada en torno las condiciones de miseria y opresión de un barrio negro de Cartagena, mientras que la segunda tiene como tema las creencias y supersticiones populares en Chimana, un resguardo indígena de Lorica, e igual que la primera, la religiosidad y prácticas “pagana” son interpretadas como formas de resistencia popular frente a las condiciones de opresión y olvido en la que vivió.

En esta prolífica década, Manuel dio inicio también a una importante trayectoria como funcionario público, posición desde la cual pudo desarrollar su vocación como antropólogo, pero sobre todo una importante gestión cultural donde el tema del folclor, y la cercana relación de la época con cultura “negra”, fueron sus preocupaciones fundamentales. En 1965 fue nombrado director de la oficina de extensión cultural, adscrita al ministerio de educación. Este cargo lo aprovechó para realizar importantes actividades encaminadas a promocionar la investigación y divulgación folclórica, como el I Congreso de Cultura Colombiana (1966), llevado simultáneamente en varias ciudades del país; más adelante conformó La Fundación de Investigaciones Folclóricas (1973), donde realizó las investigaciones para *Chango el gran putas*,¹³⁹ considera por William Mina “la obra que contiene el espíritu memorístico para los afro latinoamericanos”.¹⁴⁰ Sin embargo, es importante mencionar que el mayor reconocimiento que tuvo Manuel en esta época se dio en connotadas universidades de Estados Unidos y Canadá como profesor en visitante de literatura negra, y también como profesor de medicina.¹⁴¹

¹³⁸ José Luis Díaz G. Manuel Zapata Olivella. 274-176

¹⁴⁰ Mina, “Manuel Zapata Olivella”, 6

¹⁴¹ Shirley Jakson. “Manuel Zapata Olivella: un investigador viajero”. En: *América Negra*. Expedición humana a la zaga de la América Oculta. Pontificia Universidad Javeriana. N° 10. (1995/Dic.): 233-237

A pesar del distanciamiento en los años sesenta, la relación de los dos hermanos siguió siendo importante y significativa. Mientras Manuel dirigía la Fundación de Investigaciones Folclóricas desde 1971, Delia organizó y orientó, en base a la experiencia acumulada, el Instituto de Danzas Folclórica Delia Zapata Olivella. Desde estos lugares ambos hermanos se apoyaron constantemente, realizando importantes presentaciones coreográficas en donde Manuel, a través de su fundación, fue en muchos casos asesor de investigación, además de aplicar conceptos de su trabajo literario como el teatro anónimo identificador. Tal vez, el resultado más visible y ambicioso de estos proyectos fue la presentación en la Plaza de Bolívar de Rambao en 1976, un moteje basado en los enigmas de la sabiduría popular frente a la explicación de la mortalidad y lo divino, producto de una larga investigación en los dos litorales colombianos.¹⁴²

A manera de conclusión, me interesa resaltar la conexión de Manuel con la oficina de extensión cultural, ya que pone en evidencia la relación entre la reconstrucción histórica de la institucionalización folclórica y la gestión cultural adelantada por los hermanos Zapata Olivella. La actividad de estos dos personajes fue el producto de un contexto cultural hegemónico cimentado desde los años treinta a través de la política educativa del proyecto liberal, el cual les permitió llevar a cabo una reconstrucción de una memoria histórica, donde las raíces “negras” se reformularon como agentes centrales de un pasado nacional. Particularmente, los hermanos Zapata Olivella vieron en la representación folclórica del “negro” un campo lleno de riquezas, altamente dinámico, y ante todo la expresión en el presente de las luchas históricas del pueblo colombiano en contra de las diversas fuerzas de opresión.

Sin embargo, es importante advertir que el trabajo de estos personajes se entronca en una estructura social, mental y cultural de la época mucho más amplia, donde el mestizaje fue el proceso histórico y cultural a partir del cual se intentó refundar la nación, en un lenguaje popular y democrático. Por lo tanto el problema del “negro”, para los hermanos Zapata

¹⁴² “Delia Zapata Olivella”. Obtenido a través de la Fundación Instituto Folclórico Colombiano Delia Zapata Olivella.

Olivella también fue visto como una cuestión de integración en dicho proceso, que mantenía implícita una jerarquización social que privilegiaba el blanqueamiento sobre cualquier otro tipo de mezcla racial y cultural.

**MESTIZAJE PROCESOS OPRESOR,
FOLCLOR RESULTADO REIVINDICADOR**
El “negro” héroe y mártir en el mestizaje folclórico nacional.

La producción artística y académica de Delia y Manuel Zapata Olivella surge de un complejo contexto de redefinición de identidades nacionales latinoamericanas. En el caso puntual colombiano, se intentó ilustrar este proceso a través de la institucionalización de los estudios folclóricos y una correspondiente revalorización de las manifestaciones culturales populares, como la base de una cultura nacional. Sin embargo, el otro elemento fundamental que articuló dicha transición fue la valoración del carácter eminentemente mestizo de los pueblos latino americanos, convirtiéndolo en el nuevo fundamento de unidad nacional. Desde entonces, se cristalizó la idea de una auténtica democracia racial colombiana, en cuanto lo “negro” e “indígenas” fueron incorporados dentro del imaginario nacional como un pasado formativo, pero claramente “primitivo”. Sin embargo, el mestizaje, como ideología nacional, reanimó el añejo sistema socio racial bajo nuevas circunstancias históricas, al concebir la integración nacional a través de cierto grado de homogeneidad, e idealizarlo como el remedio para superar el atrás visto en los rezagos “negros” e “indios”, como también en el carácter híbrido del pueblo colombiano.¹

En el presente capítulo me propongo analizar al mestizaje como un campo estratégico, a partir del cual Delia y Manuel Zapata Olivella re significaron y acentuaron las particularidades “negras”, como la estrategia posible para articular la diferencia dentro de un contexto que abogó por la universalidad nacional. La exaltación de la mezcla racial y cultural, como la característica común de la nación, permitió integrar al “negro” dentro del imaginario nacional, dirimiendo las diferencias percibidas de forma negativa. Sin embargo, la idealización del mestizaje promulgada en las fuentes de los hermanos Zapata Olivella, no implicó la abolición de las diferencias culturales y raciales “negras”. Por el contrario, versó sobre la exaltación de su protagonismo, en una historia nacional construida a través

¹ Wade, “Población negra”

del conflicto. En consecuencia, la búsqueda del rasgo común nacional, paradójicamente, terminó produciendo diferentes imágenes del “negro” como protagonista activo, y por lo tanto contribución incuestionable de la nación.

Con dicho objetivo, este capítulo está organizado de la siguiente manera. Primero se aborda la concepción particular que formulan los hermanos Zapata Olivella sobre el mestizaje como fundamento de la unidad nacional, haciendo evidente los puntos de encuentro y distanciamiento con las características generales del mestizaje como ideología dominante de la época. Posteriormente, se muestra la construcción histórica del “negro” dentro del mestizaje, con dos acentos distintos. Un tono de denuncia social como proceso de dominación y desestructuración cultural del “negro”; mientras que también existe el componente de reivindicación y recuperación de la memoria histórica del “negro” como sujeto cultural y eterno luchador por su libertad. En una tercera parte, se habla de la relación que las fuentes establecen entre el mestizaje y folclor, particularmente la valoración de los litorales colombianos como epicentros privilegiados de mestizaje “negro”, y nichos de gran riqueza folclórica. Adicionalmente, para presente el análisis se tiene en cuenta las permanencias y las rupturas con las ideas que han estructurado el conocimiento sobre el “negro”, motivo por el cual se observa el sentido particular que les dan estos dos autores dentro de la mirada del mestizaje y del folclor.

1. La síntesis nacional colombiana

El mestizaje como sustento de las identidades latinoamericanas no nace en la mitad del siglo XX, por el contrario cuenta con un amplio repertorio de interpretaciones, desde la misma conformación de los nuevos estados nacionales. En Colombia la percepción del “negro” en el mestizaje ha variado continuamente. Es posible encontrar su mención estratégica y ambivalente en la construcción de la identidad nacional y americana durante las décadas pos independentistas, que contrasta con diferentes formas de exclusión que procuraron mantener los privilegios de la sociedad de castas colonial.² Así mismo, el discurso científicista en la segunda mitad del siglo XIX, desembocó en cierta “invisibilidad” del “negro”, resultado de las percepciones negativas que se construyeron

²Cunin, “Formas de construcción”

en torno a la “raza”, mientras que el “criollo” se consolidó como la figura emblemática para representar a lo nacional.³ Finalmente, la exaltación del mestizaje en la retórica populista y democrática a mediados del siglo XX, para muchos autores implicó una nueva omisión del “negro” dentro de la memoria nacional, siendo este un punto clave que se discute en el presente capítulo.⁴

De acuerdo con Peter Wade,⁵ las diferentes formas en que pueden tomar las ideologías nacionales amparadas en la mezcla racial, siempre involucran elementos altamente disonantes. Supone un orden hegemónico que produce diferentes formas de discriminación, camufladas en una retórica de homogeneidad y unidad, que jerarquiza ciertas características como ideales del presente nacional, mientras lo “negro” y el “indígena” son valorados solo como un pasado fundacional, es decir como fase “primitiva” ya superado o por superar. A continuación, expondré los rasgos que comparten los documentos analizados con la idea del mestizaje nacional de su época, los cuales han sido fuente de debate para autores como Nina S. de Friedeman o Jaime Arocha. Posteriormente discutiré los matices que dichas críticas deben hacerse en el caso de Delia y Manuel Zapata Olivella, y de ahí las diferentes imágenes del “negro” que surgen tras el objetivo de convertir al “negro” en protagonista de la historia del mestizaje como fundamento de la identidad nacional.

El mestizaje, como característica aglutinante de la nación, es uno de los temas que le da unidad al cuerpo documental analizado de Delia y Manuel Zapata Olivella. En las fuentes estudiadas se alude y exalta constantemente la particularidad de la identidad Latinoamérica, siendo evidente el énfasis en la sociedad colombiana. El mestizaje es exaltado en diferentes formas como “América el continente donde no solo se alternan su rigorismo los climas, sino también todas las razas humanas”; “el experimento biológico americano en evolución ascendente”;⁶ “el mestizaje como el aporte de las razas que se fundieron en América

³Friedemann, “Estudios negros”, 515-517

⁴ Wade, “Población negra”

⁵ Wade, “Población negra”

⁶Manuel Zapata Olivella. “La Epopeya Americana de los Negros”. *Sábado. Diario al servicio de la cultura y democracia en América*. [Bogotá] 30 de octubre de 1948.

Latina”; “el elemento aglutinante de las naciones hispanoamericanas”,⁷ “el coctel americano con tres ingredientes mezclado en distintas proporciones que forman la síntesis de la unidad nacional”,⁸ “el milagro de la transculturación”,⁹ o “estrecha amalgama de tres componentes”.¹⁰

En el contexto regional del Caribe colombiano, el mestizaje constituyó una realidad cotidiana durante la infancia de los hermanos Zapata Olivella. El intercambio cultural, característico del Caribe, entre tradiciones “negras”, “blancas” e “indígenas” se concibió como la causa de las ricas y coloridas expresiones culturales de origen popular, argumento por demás para formar una visión amiga y positiva de la mezcla racial y cultural. No obstante, esta construcción del mestizaje, a través de una retórica aparentemente democrática que proclama la unidad y universalidad, es el imaginario común de mediados del siglo XX del cual se nutren estos personajes.

A diferencia de Brasil o Cuba, Colombia tradicionalmente se ha percibido como un país con un alto grado de homogeneidad racial y cultural, como consecuencia del carácter preponderantemente mestizo de su población.¹¹ Dicha caracterización del país, predominante para entonces, aparece plasmada continuamente en los trabajos de Manuel y Delia Zapata Olivella, interpretando al mestizaje como una historia compartida de nación:

Las circunstancias históricas, geográficas y raciales en Colombia, prohicieron más que en cualquier otro país la síntesis unitaria. Su situación ístmica determinó, desde hace mucho antes del descubrimiento, el enlace de los pueblos precolombinos [...] Fue el istmo la ruta obligada de conquistadores para alcanzar las costas del Pacífico, y base para el internamiento al macizo Andino. Finalmente, en el periodo de la colonización sus costas fueron asidero de esclavos para el continente. Aparte de la situación ístmica, está su propia configuración topográfica, que la divide en costas, valles y mesetas por las estribaciones de la gran cordillera, oponiendo las barreras naturales casi

⁷ Manuel Zapata O. “Razones del mestizaje folclórico colombiano”. *Boletín Cultural y Bibliográfico de la Luis Ángel Arango*. N° 3. 1960.

⁸ Velorio del Boga Adolescente. Fundación Instituto Folclórico Delia Zapata Olivella.

⁹ Manuel Zapata O. “La copla de los negros y su raigambre española” *Revista de la Policía Nacional*. N°66 (1967)

¹⁰ Manuel Zapata O. “Aportes materiales y psicoafectivos”. *Boletín Cultural y Bibliográfico de la Luis Ángel Arango*. N° 124. (1967).

¹¹ Wade, “Nación mestiza. Gente Negra”, 43

insalvables, que solo pudieron ser vencidas por la unión de componentes raciales a través de las únicas vías de acceso: los ríos.¹²

Así mismo, la percepción del eminente carácter mestizo de la sociedad colombiana, les permitió hablar de la particularidad nacionalidad colombiana frente a otros países latinoamericanos, catalogándolo de equilibrio cultural:

En Colombia el equilibrio cultural no siempre corresponde a las mezclas de las razas. Lo más importante es la constante integración debido a las crecientes migraciones dentro del país. Esta característica se observa desde luego en el folclor. La amalgama cultural es tan estrecha, que no se puede observar el grado de hibridación de los respectivos integrantes.¹³

Una situación diferente encontramos en pueblos de gran integración racial triétnica –Colombia Brasil y Venezuela- donde la lengua del conquistador sustituyó totalmente la nativa, y la población y su gran mayoría perdió sus rasgos primitivos.¹⁴

Compartiendo una apreciación de Mara Viveros, Manuel y Delia Zapata Olivella depositan en el mestizaje cultural una gran fidelidad y optimismo, como posibilidad de hallar un rasgo común capaz de integrar o aglutinar la nación. Tal como aparece en las anteriores alusiones, el mestizaje parece percibirse como un espacio utópico, de fusión armónicamente entre las tres raíces culturales del país, donde el lenguaje democrático y popular diluye las diferencias, y proclama un “todos somos mestizos” de la siguiente manera, “hay que hacer mucha claridad para que el mestizo reconozca su nuevo estado cultural. En el cual ya no les es dado, identificarse con el indio, con el negro, ni con el hispano como tal, sino con la suma total de los tres”.¹⁵

Esta exaltación de la característica predominantemente mestiza del pueblo colombiano, con su interpretación como síntesis unitaria o estrecha amalgama cultural, inmediatamente suscita un dilema a resolver, que pone en evidencia la clásica tensión entre la necesidad de construir un rasgo común nacional y explicar lo particular a nivel regional, cultural o

¹² Zapata O., “Razones del mestizaje”

¹³ Zapata O., “Aportes materiales y psicoafectivos”

¹⁴ Zapata O. “El folclor: afirmación de la nacionalidad”. *Revista de la Policía Nacional*. N° 127. 1968.

¹⁵ Manuel Zapata O., “Psicoantropología y conducta del colombiano”. *Revista de la Policía Nacional*. N° 130. 1968.

racial.¹⁶ Paradójicamente, en el caso de Delia y Manuel Zapata Olivella la respuesta a este problema termina afirmando su fe en la mezcla racial y cultural, como una posibilidad en encontrar el elemento sintetizador de una historia común de nación. En las siguientes citas es interesante ver cómo se explican las diferencias regionales:

La actitud siempre desprejuiciada del español ante las razas, su presencia como elemento civilizador no pudo permanecer al margen de las formaciones folclóricas que nacían y que hoy en día podemos afirmar, aun cuando hay una línea acentuada del aporte negro (costa Atlántica), el mestizaje, al igual que el altiplano, es la norma de las costas colombianas.¹⁷

El resultado son los bailes mestizos del altiplano donde el español acentúa su preponderancia [...] las huellas negras no son difíciles de encontrar ya que son ampliamente conocidas sus raíces [...] el indio mira y aporta la melancolía de la raza.¹⁸

Desde luego que el folclor no escapa de las raíces determinantes de toda nuestra música, lo español, lo negro y lo indio. Pero su dinámica, su integración, su expresiones tiene allí [valles] una forma muy original de aglutinarse y afirmar la psicología del hombre.¹⁹

El litoral Pacífico colombiano, posee una de las ricas y abandonadas vetas del folclor nacional. La presencia indígena, que aún sobrevive en la rudimentaria vida; la nutrida población negra que constituye la mayoría, y la extraviada descendencia del conquistador, atraída por las leyendas del oro, más que los ríos auríferos, constituyeron una firme argamasa para la maltería y el mestizaje folclórico.²⁰

Las anteriores referencias muestran la regionalización cultural, que trasciende el trabajo de Delia y Manuel Zapata Olivella a través de la divulgación y re conocimiento de aquello que denominan el *folclor nacionalista*. Dicha explicación sobre las diferencias, permite plantear que la afirmación original sobre la síntesis unitaria colombiana, no necesariamente promulgó por la homogeneidad cultural o racial, en detrimento aquellas alteridades que son imposibles de ocultar. Por lo tanto, el mestizaje como característica común de la nación, en

¹⁶ Cunin, "Formas de construcción", 61-71

¹⁷ Zapata O., "Razones del mestizaje"

¹⁸ Zapata O., Razones del mestizaje folclórico"

¹⁹ Manuel Zapata O., "La música de los valles". *Boletín Cultural y bibliográfico de la Luis Ángel Arango*. N° 7 (1961)

²⁰ Manuel Zapata O. "El Tamborito y la Mejorana". *Boletín Cultural y Bibliográfico de la Luis Ángel Arango*. N° 8 (1961).

las fuentes analizadas aparece como una historia y proceso de conformación nacional compartido, que permea todo el territorio nacional, y que se expresa en el folclor a través de diferentes acentos o con un carácter distinto de acuerdo a la proporción de la mezcla entre el “indio”, “el negro y el “español”, tal como se ilustra en la siguiente referencia, “la comprobación del origen de la cumbia se liga al coctel americano, y llega a las raíces de nuestro ancestro triétnico, cuyos ingredientes mezclados en diferentes proporciones forman la síntesis nacional colombiana”.²¹ Las diferentes proporciones se sintetizan en las variadas “formas del folclor nacionalista, para señalar con más exactitud la historia de los pueblos”,²² considerando que “las ramas de un tronco común no lo aminoran sino que robustecen”.²³

El folclor es considerado como la representación de un pasado histórico configurado a través de una experiencia común y articulada en torno al mestizaje, “el folclor recoge la expresión más pura de nuestro pueblo, está íntimamente ligado al pasado histórico y obedece a nuestras pautas culturales que se adaptan al temperamento colombiano”.²⁴ Por lo tanto, afirmaciones como las anteriores responden la pregunta sobre la forma cómo estos autores entienden la síntesis y mezcla cultural nacional. Se concibe como un proceso histórico común de la nación colombiana de larga duración y no necesariamente cómo un resultado homogeneidad; dicho mestizaje en ocasiones se remite al pasado prehispánico americano o al origen diverso de la población negra que arribó en condición de esclava, tal como se menciona en la siguiente cita “sabemos de que los grupos de esclavos procedían de naciones distintas africanas -carabalíes, araras, minas, angolas, congos, locumies, viafaras, apapas, bondos, bambaras, yarubas, iolofos y otros .”²⁵

Este punto debe ser analizado con cuidado en el trabajo de los hermanos Zapata Olivella, con el fin obtener una respuesta satisfactoria sobre las ambigüedades y críticas posibles, a

²¹ Velorio del Boga Adolescente.

²² Manuel Zapata O. “El folclore andino”. *Boletín Cultural y Bibliográfico de la Luis Ángel Arango*. N° 3. (1961)

²³ Zapata O, “La copla de los negros”

²⁴ Manuel Zapata O. “Nuestro folclor, nuestra artesanía, nuestro arte ¿Están en peligro?” *Revista de la Policía Nacional*. N° 126 (1967)

²⁵ Zapata O., “Aportes materiales y psicoafectivos”

una perspectiva del mestizaje que bebe de un marco de significados mayor. Por ahora, seguiré mostrando algunas de las problemática en la obra de Manuel y Delia Zapata Olivella que son comunes a las ideologías del mestizaje, pero que también demandan una revisión crítica al respecto.

Delia y Manuel Zapata Olivella no hacen referencia explícita al “negro” como una identidad cultural diferente, pero sí se preocupan por darle una connotación positiva y demostrar su participación histórica y cultural en el idealizado crisol cultural colombiano. A través de las fuentes, no es de extrañar encontrar continuamente referencia del “negro” de las siguiente manera, “influencia biológica en la que la raza negra ha dado un aporte sustancial”,²⁶ “el acentuado aporte negro es evidente”,²⁷ “la participación negra en la amalgama cultural de los litorales es particularmente evidente”,²⁸ “el mestizaje folclórico con acento negro de litoral atlántico”,²⁹ “la nutrida población negra constituyeron una firme amargamasa para el mestizaje y la mulateria folclórica”,³⁰ “se escuchan las huellas negras en folclor andino”,³¹ “el negro imprimió al canto en los valles un acento que no pudo abandonar”.³²

Con referencias como las anteriores, el conjunto del cuerpo documental casi que construye una tabla del nivel de influencia “negra” en el mestizaje nacional, preocupación que es reiterativa a lo largo de las fuentes analizadas. Al identificar a lo largo de todo el territorio colombiano manifestaciones o huellas “negras”, con una correspondiente justificación histórica, explican también las diferencias regionales, configuradas a través de la historia compartida y entendida como la historia del la constante integración y mezcla. A continuación un par de citas en las cuales se evidencia el interés de hallar e identificar la influencia de “negra” en la zona andina y los valles, “a su paso por las costas y los ríos, donde mora el negro, el colonizador o el mestizo, lleva al interior algo de la vida abierta

²⁶ Zapata O., “La Epopeya americana”

²⁷ Zapata O., “Razones del mestizaje”

²⁸ Zapata O., “Aportes materiales y psicoafectivos”

²⁹ Zapata O., “Aportes materiales y psicoafectivos”

³⁰ Zapata O., “El tamborito y la mejorana”

³¹ Zapata O., “Razones del mestizaje”

³² Zapata O. “La música de los valles”

que poco a poco ha ido conquistando el esclavo”.³³ “Torbellino, bunde, galerón llanero y joropo, tienen muchos timbres de malatería [...] La carrasca no es otra cosa que una variedad de la guaracha magdalenense, igual que las maracas están ligadas al folclor de los negros”.³⁴

No me interesa por el momento resaltar los adjetivos con lo que se identifica al “negro”, pues es tema abordado en el siguiente capítulo. Por ahora, quiero discutir sobre la idealización del aporte e influencia “negra” en las diferentes expresiones folclóricas del territorio colombiano, característica que funciona de forma estratégica para resolver la dicotomía entre la tradicional imagen de síntesis nacional, y la necesidad de explicar satisfactoriamente las diferencias a nivel regional o cultural. El “rasgo negro” es convertido en un elemento identificador de las diferencias regionales del folclor nacional, siempre está presente a lo largo del territorio nacional, mientras que las variaciones se explican a través del grado de participación en mezcla cultural de la nación.

En consecuencia, la explicación usada para articular lo particular a lo universal tiene una dirección doble. Mientras que se convierte punto de referencia para explicar los cambios, demuestra el carácter mestizo del “negro” al estar implicado en todos los procesos que modelaron el folclor nacional, evidenciando su presencia no sólo en los litorales colombianos, si no como una característica indubitable de la nación. Por lo tanto, las críticas hechas por autores como Nina S. de Friedemann que problematizan la inclusión del “negro” en lo nacional como aporte del mestizaje, en este caso tiene una utilidad y significado que socavan a dichas interpretaciones.³⁵

Hasta el momento he intentado mostrar que las diferencias raciales y culturales “negras” no son ocultadas por la visión del mestizaje que edifica el trabajo folclórico de Manuel y Delia Zapata Olivella. Esto quiere decir que el mestizaje como ideología nacional en la época de las fuentes analizadas, no necesariamente implicó la omisión u ocultamiento de las diferencias “negras”, bajo el velo de la retórica democrática y popular de la época. Lo que

³³Zapata O., “Razones del mestizaje”

³⁴Zapata O., “La música de los valles”

³⁵Friedemann, “Negros en Colombia”, 30-31

estos dos personajes identifican como “rasgos negros” pueden ser encontrados en forma de “acento predominante” o “acentuado aporte negro en ambos litorales”, mientras que también son vistos por fuera de dichos contextos. Por lo tanto, lo “negro” termina siendo reconocido como una alteridad que puede ser caracterizada, definida y significada, en este caso particular a través del folclor.

No obstante, reconocer el hecho del mestizaje sin desconocer las diferencias raciales o culturales evidentes, lleva implícita la idea de que el “negro”, como sujeto histórico, ha pasado por un proceso de asimilación o aculturación, reconociéndose de esta manera el grado de hegemonía cultural que implica la historia del mestizaje nacional. No es extraño encontrar diferentes referencias que ponen en tensión la exaltación democrática del mestizaje, con la aculturación o integración del “negro” como proceso de hegemonía cultural, característica que supone una jerarquización automática en la mirada hacia lo “negro”,³⁶ a pesar de que en este caso sea usado en un tono reivindicativo y de denuncia histórica:

Hoy cuando el negro de América se siente tan hijo del continente como mismo íncola, cuando la pesadilla terrible de la esclavitud parece borrarse de su memoria, y después de cinco siglos de convivencia civilizada, asimilando en los últimos años su cultura [...] A medida que el tiempo y las mezclas de las razas han limitado los ancestros, creando una identificación entre el negro y la cultura occidental. El negro americano puro, así como el zambo y mulato constituyen un potencial energético de vida y juventud predestinado a vigorizar el destino de la humanidad.³⁷

Ante la colonización de América se vio obligado – por grado o por fuerza- a sumarse al español [...] Contrario al indígena, el negro solo tenía un camino, el del amo, brindarse al abandono del mestizaje [...] El negro destroncado de su cultura, de su idioma y de su religión, empieza a asimilar la del conquistador, hermanándose, penetrando en su alma que asimila y transforma en suya propia. Siempre imprimiéndole su temperamento: asimila nunca yuxtapone.³⁸

Las anteriores alusiones aceptan la asimilación y aculturación del “negro”, idea predominante de la época que permitió diferentes valoraciones peyorativas como sujeto

³⁶ Wade, “Nación mestiza. Gente Negra”, 50

³⁷ Zapata O. “La Epopeya Americana”

³⁸ Zapata O., “La Copla de los Negros”

“primitivo” y por civilizar a través del mestizaje.³⁹ Este es uno de los elementos que genera mayores contradicciones en las fuentes analizadas, ya que confronta el objetivo de posicionar al “negro” en una historia nacional, con el necesario reconocimiento del mestizaje como fenómeno de hegemonía y dominación cultural, polarizando y jerarquizando al mestizaje como eje estructurador de la historia nacional.

Si bien en el caso de los hermanos Zapata Olivella, sirve como denuncia sobre la opresión de histórica del “negro”, y también como estrategia para su recuperación en la memoria nacional, tiene un efecto parecido a cuando se activa para legitimar un orden socio racial que favorezca el mestizaje como blanqueamiento. La asimilación cultural del “negro” facilita aceptarlo dentro del imaginario nacional, pero no como una realidad o categoría sociocultural aparte, demandado cierto margen de adaptación a través del mestizaje como hecho formativo de la nación.⁴⁰ Ya sea que se interprete como un proceso de opresión y explotación del “negro” como en este caso, o se interprete con el carácter mesiánico de tesis más conservadoras, se presta para reproducir jerarquías y hegemonías socio raciales.

La contradicción suscitada que aparece en la visión del mestizaje como denuncia histórica de la opresión del “negro”, también aparece cuando se entiende como rasgo aglutinante de la nación colombiana. La mezcla o síntesis triétnica nacional, se nutre con un conjunto de representaciones sobre el “negro”, lo “indígena” y lo “blanco” que heredan cargas valorativas asociadas a añejos discursos que han sido la base de los procesos coloniales y de la sobrevivencia de un arraigado sistema basados en relaciones socio raciales.⁴¹ En dicha razón, es usual encontrar referencias de lo español como “elemento civilizador”, mientras que al hacer la respectiva referencia sobre aporte y supervivencias “negras” e “indígenas” se refieren como “culturas o rasgos primitivos”. La siguiente cita muestra con claridad las ambigüedades suscitadas a partir de la idealización del mestizaje como base de las identidades nacionales latinoamericanas, y las cargas valorativas con que se representa o identifica a cada uno de los tres aportes del mestizaje, las cuales remiten a la común

³⁹ Wade, “Nación mestiza. Gente Negra”, 35-38

⁴⁰ Wade, “Nación mestiza. Gente Negra”, 38-40

⁴¹ Hall, “The spectacle of “other””

identificación del “negro” con lo primitivo, connotación de la cual no se pueden desligar los trabajos del Manuel y Delia:

Para hablar del folclor en cualquiera de sus modalidades o regiones, surge el mestizaje como aporte de las razas que se fundieron en el gran escenario latinoamericano. Podría decirse que hay una acentuación del elemento indio en los lugares donde la cultura indígena tuvo un alto grado de desarrollo; hispánica donde el español se convirtió en el núcleo civilizador preponderante; y africana, en los lugares donde el hacinamiento de esclavos les permitió a estos reconstruir elemento esencia les de su cultura primitiva.⁴²

Hasta el momento he querido esgrimir cómo la confianza y optimismo depositado por Manuel y Delia Zapata Olivella en el mestizaje, al ser producto de su época, comparte algunos de los rasgos susceptibles a las críticas contemporáneas sobre las ambigüedades del mestizaje, en tanto ideología nacional en la mitad del siglo XX y por lo tanto las formas de discriminación o subvaloración implícitas sobre el “negro”. Ciertamente, tal exaltación incluye al “negro” de forma idealizada en la nación como parte de un periodo formativo. Esta ambigüedad valora, exotiza y por lo tanto inferioriza asumiendo que lo “negro” ha sido asimilado culturalmente por la nación mestiza y, a primera vista pareciera preferir la homogeneidad sobre los particularismos. Finalmente, dicha representación del mestizaje no puede desligarse de ciertas connotaciones morales que jerarquizan ciertas formas culturales sobre otras, lo cual implica reconocer cierto carácter polarizado y dirigido del mismo, dificultando considerar la mezcla como un proceso multipolar.⁴³

Sin embargo, apropiando algunos argumentos de Elizabthe Cunin,⁴⁴ he querido mostrar que el problema del mestizaje, como ideología nacional, no está en la falta de categorías y alternativas para hablar de la alteridad, sino en la forma como se entiende, usa y significa lo diferente. En esta perspectiva, los textos de Delia y Manuel, a pesar compartir esa imagen idealizada de mestizaje con el objetivo de reconfigurar los referentes de unidad, no impide llenar de significados y valoraciones a lo que claramente se expresa como diferente, eso sí cargados con de múltiples contradicciones y ambigüedades propias de su contexto.

⁴² Zapata O., “Razones del mestizaje folclórico”

⁴³ Viveros, “Manuel Zapata Olivella”, 14

⁴⁴ Cunin, “Formas de construcción”, 60-70

2. El “negro” protagonista del mestizaje como el pasado heroico nacional.

Para continuar con el hilo argumentativo, adoptaré tres de las críticas que se han hecho al mestizaje desde el presente, con el fin de urdir con cuidado los aportes y limitaciones en la construcción histórica del “negro” hecha por Manuel y Delia Zapata Olivella desde el mestizaje. En primera medida considero que más que discutir la homogeneidad implícita desde cualquier percepción del mestizaje, es necesario discernir lo que se entiende por homogeneidad nacional en afirmaciones tales como “síntesis unitaria” o “equilibrio cultural”, analizando su alcance y la forma como se articula con las explicaciones sobre lo particular y diferente. Este tema fue tratado en la primera parte de forma general, concluyendo que lo común se entiende como una historia compartida de constantes mezclas e intercambios culturales triétnicos, más que en un resultado necesario de homogeneidad cultural o racial. Las diferencias son comprendidas como proporciones distintas de dicha transculturación, que se manifiesta en “ramas de folclor nacionalista”, el cual sintetiza el pasado histórico de los pueblos. En consecuencia, las alteridades manifiestas en el presente no son ocultadas. El mestizaje, como un lugar común de lo nacional, abre una gama de posibilidades para explicar las alteridades “negras”, incluirlas dentro una historia compartida y construida en torno al mestizaje, perspectiva histórica que desarrolla con detenimiento a continuación.

Superado el primer obstáculo para pensar al “negro” en lo nacional desde el mestizaje, sugiero evaluar con cuidado la crítica de Nina S. de Freidemann sobre la subvaloración del “negro” como pasado remoto y primitivo de la nación representado en el folclor, pero ya superado por el presente mestizo. Considero que la subvaloración del “negro” en el mestizaje no depende sólo de reconocerlo dentro de lo nacional como pasado formativo, sino de la forma, función y significado en que se incluye en dicho proceso. En el caso de las fuentes estudiadas, a pesar de compartir algunas imágenes comunes sobre el “negro”, su posicionamiento dentro de una historia compartida se interpreta desde un pasado heroico de constante conflicto y resistencia popular, en el cual el “negro” es convertido en un protagonista con iniciativa, héroe y mártir nacional, ante todo en un hombre creador de

cultura, cuyos aportes son hallados en los diferentes intersticios de la cultura mestiza nacional.⁴⁵

Finalmente, es necesario despolarizar la jerarquización implícita dentro de la percepción del mestizaje, presente en las fuentes analizadas de los hermanos Zapata Olivella. Desde su obra más temprana, existe una diferencia fundamental frente al conocimiento clásico del “negro” que dominó los procesos de colonización, conquista y esclavitud, en el cual se opone naturaleza a cultura, convirtiendo al “negro” en un ser irracional y sin cultura en cuanto sus formas de interactuar con su entorno natural y social no son semejantes a las occidentales.⁴⁶ Al respecto, Delia y Manuel Zapata Olivella relacionan continuamente al “negro” con el adjetivo “primitivo”, como en las siguientes citas, “a lo largo del Cauca, el Atrato y el San Juan, el Neya y el Patia, los grupos negroides conservan sus ascendientes primitivos”;⁴⁷ “en la medida que el mestizaje español predominaba sobre el negro, el bambuco fue perdiendo su fisonomía primitiva”.⁴⁸

Sin embargo, desde las fases iniciales de ambos personajes se ve reflejado con claridad que la oposición entre lo civilizado y lo primitivo no se entiende como la ausencia o carencia cultural del “negro”. En el siguiente ejemplo, si bien el “negro” aparece caracterizado con lo bárbaro, este rasgo no es un impedimento para verlo como un hombre con cultura y creador permanente de la misma, mientras que la asimilación implícita, se interpreta precisamente como prueba de ello:⁴⁹

Los negros aunque bárbaros, no dejaban de tener un pasado histórico tan viejos como el de los blancos que le daban individualidad. Tenían moral, religión cultura, fundamentalmente opuesta a la europea y americano. El contacto íntimo con la civilización, porque el hombre civilizado de América tuvo siempre al negro a su lado, primero imitando y luego sintiendo el calor de una nueva vida.⁵⁰

⁴⁵ Ciro Alonso Quintero. *Filosofía Antropológica y Cultural en el pensamiento de Manuel Zapata Olivella* (Quito: Ediciones Abya-Yala. 1998): 43-38

⁴⁶ Hall, “The spectacle of “other””

⁴⁷ “Zona Andina. Zona Llanera, Zona Pacífica, Zona Atlántica.” Fundación Instituto Delia Zapata Olivella.

⁴⁸ Zapata O., “El folclore andino”

⁴⁹ Quintero, “Filosofía Antropológica y Cultural”, 43-45

⁵⁰ Zapata O, “La Epopeya americana de los Negros”

Este cambio es producto de una época donde las ciencias sociales se están posicionando como creadoras del discurso de verdad. Los antiguos argumentos biológicos sobre la superioridad de las razas están siendo reemplazados por argumentos culturales, como se ha venido argumentando, la institucionalización de la antropología y el folclor en Colombia hacen parte de este proceso en nuestro contexto.⁵¹ A pesar de mantener una mirada jerarquizada entre culturas más desarrolladas que otras, lo interesante es que la nueva valoración de la sociedad mestiza colombiana, a través de su comprensión sociocultural, le concede estatus de cultura a las expresiones así identificadas, permitiendo a los hermanos Zapata Olivella hablar de cierta universalidad del “negro” como constante creador de valores culturales.

Por lo tanto, Manuel y Delia Zapata Olivella se concentran en demostrar que el “negro”, en tanto sujeto cultural, ha participado activamente en la conformación histórica de la cultura nacionalista, comprendida como el permanente contacto conflictivo entre el “indio”, el “negro” y el “español”. En consecuencia, las implicaciones de diferenciar una forma cultural primitiva y otra civilizada son matizadas por el argumento esencial de la obra de estos dos personajes. El optimismo con que son interpretadas las expresiones culturales de las clases populares, llega a tal punto que el saber supersticioso, empírico y analfabeto de las clases populares es ensalzado de diferentes formas:

Un campesino, se puso a identificar con su conocimiento de astronomía popular [...] El astrónomo empírico dejó las constelaciones para reparar en un nubarrón que se aproximaba del lado de la sierra y afirmó sentencioso: -es más de día de lo que parece. La aurora está oculta por ese temporal [...] Los gallos comenzaron a testimoniar el vaticinio del astrónomo haciendo sonar sus alas y el repiqueteo de su dianas.⁵²

Grandes talentos musicales innatos, que desconocen ya la escritura musical, si no que ignoran la ejecución de un instrumento y en su mayoría el alfabeto, son aliviados categoría de compositores populares.⁵³

⁵¹ Silva, “República Liberal y Cultura Popular”

⁵² Manuel Zapata O. “Esperábamos el Alba”. *Revista Vida*. N° 51 (1952).

⁵³ Manuel Zapata O. “Los ritmos populares”. *Boletín Cultural y Bibliográfico de la Luis Ángel Arango*. N°11. (1962)

La inventiva popular, busca el medio ambiente para la creación industriosa. Unas veces llega por la tradición como ya lo hemos visto, otras veces por la utilización de nuevos medios que ofrece la técnica moderna. Prevalece siempre la adaptación de lo primitivo a lo nuevo.⁵⁴

El rasgo primitivo de la cultura popular nacional es interpretado como la supervivencia de una mentalidad *religiosa y un saber empírico* que se idealiza como impronta nacional, al ser el resultado de dicho mestizaje étnico entre la mentalidad mágico religiosa “indígena” y “negra”, que como “pueblos presuponen una praxis social, una observación, un razonamiento y una creatividad”,⁵⁵ los cuales no se subvaloran como un pasado “primitivo”, sino que son exaltados como parte de la mentalidad contemporánea colombiana:

Teniendo en cuenta nuestro mestizaje, se puede hablar que posemos una mentalidad mitad mágica y mitad científica. La primera es aquella que entendida por el empirismo acepta los hechos por la fuerza de la repetición sin interesarse por experimentar juicios deducidos. Una mentalidad mágica será tradicionalista y reticente al desarrollo, la ciencia y la técnica.

Entre tanto, opone el aspecto científico como:

La mentalidad *científica* exigirá una experimentación de los fenómenos para modificarlos y no simplemente explicarlos [...] La mentalidad de quien se ajusta al pensamiento deductivo procurará ser comprensiva, investigadora y triunfadora.⁵⁶

Ambos aspectos son idealizados como la característica “mestiza” de la nación. Este rasgo marca una importante diferencia con otras representaciones del mestizaje nacional, en las cuales el ideal se presenta como la superación de esa fase primitiva “negra” e “india”, es decir un blanqueamiento, cultural y racial, como futuro prometido de homogeneidad y expresión de desarrollo social. Por el contrario, para Manuel Zapata Olivella la comprensión y valoración de esa condición nacional, heredera de los aportes “negros” al mestizaje, es interpretada como la manera acertada para desencadenar el progreso del país, “al

⁵⁴ Manuel Zapata O. “Tres fuentes de la artesanía en Colombia.” *Revista Colombiana de Folclore*. N° 8 (1963)

⁵⁵ Manuel Zapata Olivella. *El Hombre Colombiano*. (Bogotá: Enciclopedia del desarrollo colombiano. 1974)

9

⁵⁶ Zapata O., “Psicoantropología y conducta del colombiano”

desalinearnos de prejuicios y falsas valoraciones de herencia colonial.”⁵⁷ Así mismo, este argumento sirve para sustentar la tesis propuesta sobre la exaltación del mestizaje evidenciada en las fuentes, al considerar que se celebra al mestizaje como proceso histórico común, y no como resultado de homogeneidad cultural de necesario blanqueamiento.

El origen mestizo sobre la espalda del “negro”

La idealización del mestizaje, como realidad fundadora de la nación, no contradice la preocupación de Delia y Manuel Zapata Olivella por mostrar el carácter violento y opresivo que significó desde el comienzo para el “negro”, causa de la ruptura forzada con las culturas de origen africano. En reiteradas ocasiones se hace el respectivo señalamiento sobre las particularidades históricas de la trata negrera en Colombia, las cuales dificultaron una reconstrucción del “negro” con su *cultura de origen*:

Aunque los negros procedían de diferentes regiones del África, y por lo tanto les era imposible reconstruir sus culturas de origen pues hablaban lenguas y tenían creencias disímiles, siempre alcanzaron a influir en el mestizaje folclórico con elementos aislados de una u otra región africana como lo demuestran hoy flautas, maracas y otros instrumentos de diferentes procedencias.⁵⁸

Citas como la anterior en la que se recalca la dificultad para reconstruir formas culturales de origen africano son usadas constantemente, irónicamente para explicar las formas cómo el “negro” ha influido o ha participado en el mestizaje nacional. El proceso violento y particular de dicha historia, implicó la ruptura cultural del “negro” en Colombia con sus culturas de origen. Sin bien este hecho es aceptado, no es considerado un obstáculo para hacer evidente la influencia del “negro” en la conformación nacional. Por el contrario, para lo hermanos Zapata Olivella es la prueba de su participación desde el mismo momento en que arribó al suelo americano, así como de su condición de hombre cultural.

La explicación sobre el origen de una historia nacional mestiza, a partir de la trata esclavista, pone en tensión algunas ambigüedades y dicotomías antes mencionadas. La ruptura “negra” con las culturas de origen refuerza la idea de la época sobre su integración y asimilación a la cultura nacional mestiza, insinuando el carácter y dirección jerarquizada

⁵⁷Zapata O., “Psicoantropología y conducta del colombiano”; Zapata O., “El Hombre Colombiano”, 9-13

⁵⁸Zapata O., “Razones del mestizaje”

de dicho proceso. Sin embargo, en este caso dicha interpretación cumple una función estratégica para los intereses de los autores analizados, al confrontar y cuestionar la idea hegemónica sobre la “democracia racial” colombiana. Manuel Zapata Olivella pone en evidencia el carácter opresivo sobre el cual se irguió la nación, al tiempo que incluye al “negro” dentro de una memoria histórica, como mártir nacional en un proceso configurado a partir de su explotación:

Estos esclavos, sin embargo, procedían de más de sesenta pueblos distintos, según los registros de embarco, porque su interés era utilizarlos para labores físicas de construcción de murallas y explotación de minas, labores en las cuales no se requerían conocimientos tradicionales de agricultura. Además las condiciones de esclavitud, encadenados y vigilados de cerca para que no huyeran, tampoco les daban oportunidad para reunirse en ceremonias religiosas, fuertemente reprimidas por la iglesia católica. Todo esto contribuyó a que el negro en Colombia, aun cuando se evadiera a la selva, no estuviera en condiciones de reconstruir formas materiales de su cultura.⁵⁹

En la re-construcción histórica de los hermanos Zapata Olivella, la referencia a las diferentes procedencias de los primeros esclavos es uno de los elementos que suscita algunas dificultades en su lectura. En ocasiones refuerza la idea sobre la rápida entrega y asimilación “negra” al proceso de mestizaje desde su carácter jerarquizado, donde se significa como un proceso civilizatorio del español. La siguiente es una de las miradas más tradicionalistas expuestas por Manuel sobre el mestizaje, en la cual parece abandonar su retórica de denuncia y reivindicación social característica, y adoptar la supuesta armonía racial colombiana:

El negro no se hacina en las grandes plantaciones de azúcar como en Cuba, ni en la explotación de grandes yacimientos mineros como en Brasil, por lo que no alcanzan a reconstruir formas culturales africanas, tal es el caso en los países mencionados, donde las religiones, las lenguas y otros elementos culturales africanos se reintegran para conservarse puros o mezclarse. El español encuentra arcilla dúctil para su labor civilizadora, toma de indio su aporte esquivo y del negro la entrega sin resistencia, perfilando el mestizaje con sustento básico en su lengua, sus vestidos, sus instrumentos.⁶⁰

Aunque en diferentes ocasiones esta contradicción aparece, en otras ocasiones el mismo argumento permite subvertir la jerarquización implícita en la historia nacional. La opresión

⁵⁹Zapata O., “Aportes materiales y psicoafectivos”

⁶⁰Zapata O., “Razones del mestizaje folclórico”

del “negro” es convertida en la historia de su constante resistencia, abandonando su representación como víctima, para relivarlo a héroe nacional en virtud de un necesario mestizaje inicial.

La diversidad de razas y la imposibilidad, por esta misma razón, de reconstruir los patrones culturales de origen, llevó a los cimarrones a integrar una comunidad que tenía similitud con las culturas africanas de origen, sin llegar a identificarse plenamente con ninguna de ellas. El rasgo común entre ellos, en virtud de la reciente esclavitud fue el mal hablado castellano.⁶¹

Por lo tanto, el argumento sobre la multiplicidad de raíces africanas del “negro” termina demostrando esa gran aptitud y voracidad cultural vislumbrada en los descendientes africanos, mientras que el mestizaje deja de ser comprendido únicamente como un proceso de opresión, y pasa a ser una prueba de la iniciativa y autonomía del “negro” como hombre creador de cultura.

Una historia nacional en torno a las iniciativas “negras” y “populares”

Las referencias hasta el momento expuestas, contienen una de las características más importantes presente a lo largo de las fuentes analizadas, es decir, el interés por demostrar “el elemento imaginario y creador de los descendientes africanos al mestizaje nacional”, hecho que para los hermanos Zapata Olivella no conlleva forzosamente a una homogeneidad en términos sustanciales, y por el contrario es convertido en el mito fundacional de la nación. La gran aptitud cultural idealizada en el “negro” “que trata de reconstruir lo propio, de hacerse a sus sentimientos religiosos, culturales y afectivos [...] pues siempre habrá y hubo una respuesta negra a lo recibido”,⁶² es la razón por la cual a pesar de la ruptura con sus culturas de origen, las influencias “negras” pudieron expresarse bajo las difíciles condiciones que el mestizaje impuso:

Al llegar los negros a América sus tradiciones y religiosas sufrieron importantes cambios. Debieron sobreponerse a las restricciones que imponía el colonizador que solo veía en sus rituales formas paganas de cultos diabólicos. Sin embargo la insistencia en la ejecución de los rituales, obligó a las autoridades a solicitar ante las leyes Indias para que les fueran asignado un día de diversión, y este día fue el

⁶¹ Zapata O., “Cantos religiosos de los negros”

⁶² Zapata O., “Aportes materiales y psicoafectivos”

2 de febrero, día de los libertos, fiesta de La candelaria, día en que tanto indios como negros, podrían tocar y tomar sus ritmos ancestrales.⁶³

Las ambigüedades denunciadas, inicialmente, sobre la perspectiva del mestizaje de los hermanos Zapata Olivella adquieren una función y significado particular en este caso. El énfasis en la denuncia histórica como un proceso de opresión reconoce necesariamente una valoración jerarquizada frente a la representación del “negro” víctima y mártir nacional. Mientras que la interpretación histórica de la constante resistencia, rebeldía e iniciativas de la población “negra”, lo convierte en el protagonista heroico de la nación, igualando de esta manera las cargas valorativas iniciales. Por lo tanto, la polaridad imputada al mestizaje, como ideología nacional, queda en entre dicho desde la perspectiva ofrecida por el cuerpo documental analizado.

Si bien es permanente la insistencia de hacer explícito el fundamento opresivo que representó para el “negro” el mestizaje, su idealización como hecho fundacional de la nación, se transmuta en la exaltación de la resistencia y rebeldía “negra”, haciendo mutable dicha polaridad. Este fenómeno es aún más contundente, cuando se interpreta la entrega “negra” al mestizaje como una respuesta estratégica, más que como una asimilación pasiva, resaltando nuevamente su gran potencial imaginativo como hombre cultural:

En las repúblicas hispanoamericanas la esclavitud fue menos dura para el negro. A diferencia de EE.UU, el negro fue conquistando una mejor posición a través del sexo. Para ellos muchas veces fue un arma poderosa, ya que muchas veces el blanco olvidaba su pretendida superioridad. En estos países el mestizaje se propaló muy pronto, y el mulato y el zambo fueron obteniendo privilegios en la sociedad. Sin embargo no dejaron de ver sus crueldades e injusticias como testimonio de la vil esclavitud, se levantaron las murallas de Cartagena, donde los negros destilaron gotas de sangre para construirlas.⁶⁴

Aunque la expresión anterior conserva la mirada racializada y fetichizada sobre la sexualidad “negra”, que cuenta con una larga trayectoria en la historia de las relaciones coloniales de occidente con África,⁶⁵ el mestizaje se interpreta como una poderosa arma de conquista e iniciativa del “negro”, y no solamente como resultado automático de la

⁶³ Cabildo Chango. Fundación Instituto Folclórica Colombiana Delia Zapata Olivella.

⁶⁴ Zapata O. La Epopeya americana de los Negros.

⁶⁵ Hall, “The spectacle of “other””

esclavitud a la cual fueron sometidos. Así mismo la interpretación de tales relaciones en una retórica de enfrentamiento, rebeldía, sublevación, opresión es característica sobre todo en las obras tempranas de Manuel, acento relacionado en gran medida con la influencia marxista en la formación de su pensamiento.

El cuerpo documental analizado, acepta de manera indiscutible la mezcla del “negro” al “experimento americano” como resultado de su necesidad cultural, mientras que su rápida integración es comprendida como la consecuencia de la constante respuesta, iniciativa y resistencia frente al permanente maltrato e imposición. Estas características vuelven a manifestarse en las siguientes expresiones:

No se crea que por su parte estuvo pasivo repitiendo como papagayo todo lo que le enseñaron, sino que conociendo los accidentes gramaticales y sin freno de los doctos, se dio a la creación de nuevos verbos a partir de sustantivos, y creo en su aislamiento un castellano vivaz, multicoloro, musical, rítmico, acorde con el alma receptora y expresiva.⁶⁶

En consecuencia, la idea imperante del momento sobre el “negro” que ha sido integrado culturalmente a la nación deja ser una asimilación elemental, y se convierte en un fenómeno ante todo de apropiación cultural. Por lo tanto, la supuesta aculturación “negra” empieza a presentarse desde diferentes ángulos, como *contacto, pacto, dominación, lucha, adaptación, apropiación*, alienándose de la polaridad unidireccional aducida al mestizaje. En el caso siguiente dicha interpretación del mestizaje se generaliza como fenómeno de resistencia cultural popular:

Podría afirmarse que contrario a lo que acontecía en las disposiciones de cédulas reales, que se acataban pero no se cumplían, el difundir la lengua troncal fue el afán letrados, leguleyos, soldadesca y peonada. Si alguien creyere lo contrario al leer las coplas a las que daré lectura, de que hablara un lingüista colombiano, le demostraré que en ella no puede existir precisión ni realeza doctrinal, y que al difundirse por América fue pura expresión del alma que fuera de la península se sintió unida en el idioma, como si de antena avizorara que solo él podía permitir el milagro de la transculturación [...]. La estirpe mestiza, mulata, y zamba forjada en las canteras de los ríos, selvas y ciudades Americanas tiene algo propio que decir, que se le apelotona en la garganta con sangres diversas y no puede

⁶⁶Zapata O., “La copla de los negros”

expresarlo con otro idioma distinto al que ha logrado la inconmensurable ecuación de la síntesis racial.⁶⁷

La cita presente sintetiza y expone las diferentes perspectivas desde las cuales Manuel y Delia Zapata Olivella reconfiguran al mestizaje como hecho fundacional de la nación. Empieza mostrando su característica de dominación e imposición cultural, propia del lenguaje de denuncia historia del cuerpo documental. No obstante, el sesgo popular que tomó en su desarrollo es exaltado como la razón de su propagación, matizando de esta manera el contenido jerarquizado involucrado. Finalmente, resalta la autonomía del “mestizo”, “multo” y “zambo” en susodicha historia, interpretado como una adopción estratégica de un “pueblo” con iniciativa y siempre combatiente.

El “negro” rebelde de la historia nacional

Los anteriores argumentos me conducen a relacionar otro de los elementos que aparece de manera constante en los trabajo de Delia y Manuel Zapata Olivella. La idealización de la rebeldía “negra” y eterno luchador por su libertad. Esta caracterización se convierte en un aspecto fundamental para identificar al “negro” en la historia nacional, desde su reconstrucción como la lucha constante del pueblo colombiano frente a la opresión permanente.

El mestizaje es considerado por Delia y Manuel Zapata Olivella el hecho fundador de la nación, como consecuencia de la época en la cual están hablando. Sin embargo, al no desconocer su naturaleza eminentemente conflictiva y no ser reducido a un somero proceso de dominación u opresión, las diferentes participaciones del “negro” en dicha historia nacional son heroizadas. Constantemente se exaltada la *sangre esclava*⁶⁸ derramada en la construcción de símbolos patrios, como las emblemáticas murallas de Cartagena, las cuales se convierten en símbolo de la llegada del “negro” al fenómeno del mestizaje colombiano:

En la Costa Atlántica, Cartagena de Indias, puerta de salida de La Nueva Granada, y no pocas del Perú, situada frete al Caribe, centro de bucaneros y

⁶⁷Zapata O., “La copla de los negros”

⁶⁸Manuel Zapata Olivella. “Gentes y arrabales de Cartagena”. Sábado. *Diario al servicio de la cultura y democracia en América*. [Bogotá] 11 de noviembre de 1948.

piratas, fue la primera ciudad fortificada. Para que pueda apreciarse la cantidad que llegaron allí, basta decir que solo el apóstol de los esclavos, el más tarde canonizado san Pedro Claver, logró bautizar medio millón.⁶⁹

Las murallas de Cartagena aparecen para representar la subyugación y crueldad que soportó el “negro” en la historia de la nación como historia de la opresión y explotación, incorporándolos al pasado nacional como sus mártires, son en, voz de Delia Zapata, “el testimonio de la vil esclavitud, donde los negros destilaron gotas de sangre para construir las”.⁷⁰ Sin embargo, también representan la fortaleza y rudeza de un pasado heroico permeado por el enfrentamiento, la lucha, y la resistencia constante del “negro” frente a sus opresores:

Llegó el momento en que el poder español se empeñó afanosamente en la ciclópica empresa de la construcción de las murallas. Y los negros, poderosos en músculos, a pesar del maltrato, el abandono y las enfermedades, tenían sobre los hombros todo el peso de la obra (como esclavos de la antigüedad que levantaron las pirámides faraónicas). Los negros cautivos, carne de muralla, tenían una sola obsesión: la fuga [...] Las murallas envejecieron, pasaron a ser mudos e imponentes testimonios de un ilustre y heroico pasado.⁷¹

El estereotipo sobre la fortaleza física del “negro” aparece con frecuencia en las fuentes analizadas. Esta representación del “negro” permitió naturalizar en su figura una aptitud para los trabajos pesados, además de considerarlo un rasgo salvajismo y primitivísimo.⁷² Sin embargo, en este caso es usado para exaltar al “negro” como artífice de una historia nacional, contada desde el conflicto asimétrico entre el negro, el español y el indígena, y representada en las Murallas de Cartagena. Así mismo, se vuelve a enfatizar la retórica beligerante de Manuel y Delia Zapata Olivella, derivada de la influencia ideológica y el activismo social que mantuvieron como personajes públicos en el ámbito nacional.

Si bien las murallas de Cartagena pueden interpretarse como el símbolo del “negro” como el mártir nacional, la historia del Palenque se convierte en el símbolo del “negro” como el eterno “luchador por la libertad e independencia”. La historia del Palenque de San Basilio

⁶⁹ Zapata O., “Razones del mestizaje”

⁷⁰ Zapata O. “La Epopeya americana”

⁷¹ Delia Zapata Olivella. “La Cumbia. Síntesis nacional Colombia”. *Revista Colombiana de folclore*. N°7 (1962)

⁷² Friedemann, “Estudios de negros”, 514-515

se integra a memoria nacional, mitificándolo con alusiones como “primera vez que en el continente se agruparon hombres rebeldes para proclamar y defender su independencia”;⁷³ “en 1608 el negro Benkos Bihio encabezó un verdadero alzamiento por la libertad”.⁷⁴

El Palenque⁷⁵ en la obra de los hermanos Zapata Olivella, funciona para probar la actitud rebelde percibida en cualquiera de las respuestas o reacciones adoptadas por el “negro” frente a las condiciones impuestas. Así mismo, también se vuelve en un paradigma de una historia nacional reconstruida a partir de las luchas y enfrentamientos populares:

El negro en América tomo muchas veces las armas para defender su independencia, pero era sometido por las armas españolas, el caso más típico se dio en Cartagena de Indias, Benkos Bihio se levantó contra la opresión en 1600, secundado por un ejército de esclavos sublevados [...] En los ejércitos de Bolívar y San Martín los negros rindieron su tributo de sangre por la independencia nacional.⁷⁶

El Palenque, como primer caso en que hombres rebeldes que se reunieron para defender su independencia, es percibido como el antecedente de las independencias americanas, cuyos protagonistas pasan a ser los miembros del pueblo “negro”, “mestizo” y “mulato”.⁷⁷ Así mismos, Benkos Bihio además de ser el símbolo de la resistencia negra americana, empieza a integrar el panteón de héroes nacionales. Finalmente, la “libertad del sentimiento “africano” que aportó el “negro” al “experimento biológico”, también denominada “vida abierta que conquistó el esclavo o amor por la libertad”, es relacionada directamente con la historia de la independencia nacional, donde la participación de “los negros” es resaltada como la continuidad de la actitud rebelde que el “negro” siempre ha mantenido desde su llegada al territorio americano.

⁷³ Zapata O., “La Cumbia. Síntesis nacional”

⁷⁴ Zapata O., “Cantos religiosos de los negros”

⁷⁵ Como elemento adicional que prueba la importancia que tiene el Palenque para Manuel y Delia Zapata Olivella, es pertinente mencionar que la fundación folclórica de Delia Zapata Olivella, la cual funcionó desde 1978, es conocida con el nombre del *Palenque de Delia*. En principio nació con el objetivo de investigar, afirmar y difundir los patrones culturales colombianos. Sin embargo, también funcionó como un lugar de reunión para intelectuales, especialmente con una orientación política de izquierda, quienes celebraban entorno a presentaciones folclóricas y platos típicos de las diferentes regiones del país.

⁷⁶ Zapata O., “La Epopeya americana”

⁷⁷ Quintero, “Filosofía Antropológica y Cultural”, 47

La idealización del sentimiento de libertad, rebeldía, y rudeza del “negro” se presta para evidenciar algunas ambigüedades. Expresiones como las anteriores tienden a esencializar la vida abierta del “negro” al relacionarlas directamente como un vestigio africano, des historizando la percepción y valoración de las diferencias. En cambio otras veces se le da un carácter histórico, al presentarla como una virtud conquistada en la condición de esclavo, desde la cual se integró y articuló a la nación.

Al margen de esta discusión, lo interesante de este proceso es que “negro” es heroizado dentro de esa historia del mestizaje de dos formas diferentes. Mientras las hazañas de resistencia “negra” se convierten en mitos fundacionales del país, el “negro” también es integrado a los símbolos nodulares de la historia nacional como en la siguiente expresión:

En la madrugada del 11 de noviembre de 1811, “Negro Mora” que había sido azotado por la justicia realista, sonaba su tambora por la barriada de Getsemaní anunciando la hora de la independencia. Sus pies desnudos, tiznado como su rostro y corazón, se hundían en las arenosas calles del barrio, arrastrando tras de sí a la población valiente hasta la plaza de La Trinidad, [...] Plaza de La Trinidad, cuna de rebeldes de todas la épocas como te has transformado. De tu curtida cara borrarón las arena para petrolizarla, e impedir así que nadie se le propusiera, que los centavos que arrojaban los padrinos a la salida de la sacristía, se perdieran en los arenales, siendo como fueron tema de inquietud para los pelaos en las noches en que aguaceros barrieran los arenales.⁷⁸

Nuevamente aparece la identificación del “negro” con su carácter rebelde, utilizado como dispositivo para convertirlo en héroe popular de la nación. Particularmente, en esta referencia hay un fuerte tono de denuncia social sobre las condiciones de pobreza y olvido presenciadas por Manuel en las barriadas populares de Cartagena. Esta característica es común al trabajo temprano del autor, cuando es más explícita su preocupación por testimoniar las condiciones de exclusión en que se encontraban para entonces las clases populares, conocidas a través de su vivencia y recorrido por los dos litorales colombianos junto con su hermana Delia.⁷⁹

La relación que se establece entre el “negro” como protagonista de la historia nacional y la denuncia explícita sobre la marginalidad en que permanecen sus herederos, me permite

⁷⁸ Zapata O., “Gentes y arrabales de Cartagena”

⁷⁹ Díaz G. “Manuel Zapata Olivella”, 167 y 174

introducir un argumento final. El mestizaje no sólo funciona como una integración simbólica del “negro” a la memoria nacional, también es usada como herramienta de lucha social en el presente. La re construcción histórica del mestizaje les permite a los hermanos Zapata Olivella llamar la atención sobre la exclusión y olvido conocidos por Manuel y Delia en sus experiencias personales en el Caribe y Pacífico colombiano, regiones con rasgos predominantemente “negros” pero permeadas por la pobreza y marginalidad, producto de la posición ambigua que han ocupado dentro de las diferentes apuestas y proyectos nacionales.⁸⁰ De acuerdo con Mara Viveros,⁸¹ uno de los aportes en la comprensión del mestizaje de Manuel, que puede ser extendido a Delia, es que si bien es idealizado y exaltado como hecho fundacional de la nación y como motivo de la riqueza cultural del país, también hay una constante preocupación por hacer evidente que ello ha significado la configuración de una sociedad con amplias desigualdades sociales de herencia colonial, manifiestas en el presente.

3. Folclor nacional: síntesis de una historia de resistencia popular

La admiración que Delia y Manuel Zapata Olivella formaron desde niños hacia la colorida riqueza cultural de las clases populares, epicentro del mestizaje, pero ante todo de contacto, confrontación e intercambios entre las tres raíces culturales, les permite interpretar al folclor como el escenario privilegiado de iniciativa y resistencia popular dentro de una historia nacional reconstruida entorno al conflicto permanente entre dos grupos antagónicos *conquistados y conquistadores, pueblo y herederos del poder colonial*:

Pero la convivencia de conquistadores y colonizadores impuso la fusión de los sexos y los sentimientos. La nueva manifestación espiritual – la más cruel persecución no podía amputarlas todas- paulatinamente fueron tomando el crisol de la cultura opresora [...] Así en la propia alma del criollo, prosiguió la propia auto discriminación de las expresiones nativas. En este punto fueron diversas las actitudes en Latinoamérica, de acuerdo a las circunstancias históricas de cada pueblo. En ello vemos polarizadas dos tendencias. La de los herederos criollos del poder colonial, que perpetuaban la actitud peyorativa de negros e indios. Y la del gran pueblo, que obligado a vivir en condiciones paupérrimas a que fue

⁸⁰ Wade, “Nación mestiza. Gente Negra” 115-170.

⁸¹ Viveros, “Manuel Zapata Olivella”, 13

sometido desde el primer día de conquista, se aferra inconscientemente a sus expresiones folclóricas como única forma de afirmación.⁸²

El pueblo mestizo colombiano, retórica común de los años cincuenta presente en diferentes ideologías políticas, tanto para Delia y Manuel Zapata Olivella está constituido por los legendarios herederos de “indios” y “negros”, quienes heroicamente soportaron y resistieron las restricciones e imposiciones a las cuales fueron subsumidos en el proceso de conformación nacional, basado en un constante menosprecio y negación de sí mismo que permitió consolidar pétreas distinciones sociales fundadas en el prejuicio racial:

El pueblo sumido, alejado de las escuelas y teatros, sin medios económicos para incorporarse a los hábitos de modas importadas, persistía en las prácticas heredadas de sus antepasados que habían sobrevivido a la desestructuración sincretizada de las culturas criollas. Por un lado, revivía o conservaba herencias, y por el otro ya incorporadas a un folclor mestizo se convertía en el depositario de la cultura colonial.⁸³

Así mismo, la historia del mestizaje folclórico es la historia donde el pueblo “indio”, negro”, “mestizo” y “mulato” se convierte en los héroes anónimos de la nación, tal como lo entiende Manuel en el concepto de teatro anónimo identificador. Eternos luchadores por su libertad, el folclor es el permanente refugio para soportar la exclusión y desprecio fundados en los prejuicios raciales, que le dieron lugar a una sociedad racializada. No obstante, es pertinente señalar que la representación folclórica del pueblo configurada en la obra de Manuel y Delia Zapata Olivella, comparte de las limitaciones y problemáticas estructurales vislumbradas en esta construcción de la cultura popular. Como nicho de las raíces de una nacionalidad refundida, facilita perpetuar la imagen del pueblo que se resiste al cambio, idealizando un cierto “purismo” en cuanto no se encuentra contaminado por las influencias foráneas, permitiendo su veneración como expresión de un pasado ancestral y fundacional de la nación, prestándose para múltiples significaciones y connotaciones ideológicas.⁸⁴

Sin embargo, en el caso de Delia y Manuel Zapata Olivella dichas apreciaciones si bien están implícitas, deben ser matizadas en razón a su comprensión particular del mestizaje

⁸² Zapata O., “El folclor: afirmación de la nacionalidad”

⁸³ Zapata O., “El folclor afirmación: de la nacionalidad”

⁸⁴ Burke, “El “descubrimiento” de la cultura popular”; Silva, “Reflexiones sobre la cultura popular”, 15-17

como hecho fundacional de la nación. En cuento el mestizaje folclórico es el resultado del intercambio y contacto cultural constante, el “purismo” idealizado en el pueblo es relativizado, ya que el pueblo asimila y apropia constantemente como arma de resistencia. Así mismo, el folclor es considerado como la expresión de la permanente beligerancia aducida al pueblo, en general, pero particularmente idealizada en el “negro”, consecuencia directa de la reconstrucción histórica del el mestizaje a través del conflicto, dominación y resistencia.

La idealización del mestizaje imputada a Delia y Manuel Zapata Olivella por autores como Mara Viveros, puede interpretarse como idealización de los enfrentamientos y luchas populares, donde el ancestro “negro” de la nación tuvo una respuesta permanente como hombre cultural, enriqueciendo de esta manera el desarrollo de la nación. Desde esta perspectiva, la riqueza folclórica de los litorales, presenciada y admirada por ambos autores a través de sus correrías, es celebraba y privilegiada de manera especial:

La cumbia, el mapale, el bullerenge, el currulao, la danza la contradanza, la jota y los romances, tan populares en ambos litorales, bailes, cantos y expresiones demuestran, por sus solos nombres, que allí más que en el mismo altiplano, las culturas indígenas, hispánicas y negras encontraron un marco racial de expresión.⁸⁵

Sin embargo, hay que hacer claridad que a lo largo de las fuentes analizadas se acepta y reconocen las diferencias de ambos procesos. El folclor del Atlántico se presenta de la siguiente manera:

Los bailes y música del litoral Atlántico, representa la influencia del mestizaje por el indio, el hispano y el africano en su conformación histórica. En ningún otro lado se ha logrado este equilibrio entre las tres culturas madres, de aquella variedad de aires, y la generalización de los mismos por todos los pueblos de la región.⁸⁶

En cambio, la riqueza del folclor del Pacífico se percibe como el resultado de un proceso en el cual el “negro” imprimió su carácter propio a las nuevas formas asimiladas, pero también donde pudo reconstruir en mayor grado valores materiales y psicoafectivos con

⁸⁵ Zapata O., “Razones del mestizaje”

⁸⁶ Zona Andina. Zona Llanera, Zona Pacífica, Zona Atlántica.

base a su origen cultural africano, consecuencia del aislamiento en la selva y orillas de ríos que les implicó el trabajo como esclavos mineros.⁸⁷ Por lo tanto, el mestizaje folclórico se presenta en esta región de la siguiente forma:

El litoral Pacífico colombiano, posee una de las ricas y abandonadas vetas del folclor nacional. La presencia indígena, que aún sobrevive en la rudimentaria vida; la nutrida población negra que constituye la mayoría, y la extraviada descendencia del conquistador, atraída por las leyendas del oro, más que los ríos auríferos, constituyen firme argamasa para la maltería y el mestizaje folclórico.⁸⁸

En todo caso, ambas regiones son reconocidas como los nichos de mayor influencia “negra” en el mestizaje folclórico, mientras que las coloridas y nutridas expresiones culturales son ponderadas como sinónimo de la grandeza popular en la historia nacional. En síntesis, la riqueza folclórica de las costas colombianas es interpretada a través de la perspectiva del mestizaje, como continua transculturación bidireccional producto de un proceso de permanente dominación/resistencia. Finalmente, el “negro” es integrado a dicha historia como el personaje siempre contestatario, quien respondió creativamente a las condiciones y restricciones impuestas, rescatando su condición de hombre cultural, y protagonizando, no solo asimilando, una historia nacional fundamentada en el conflicto:

La medida violenta o no, será del negro. Si toma la totalidad de lo impuesto, en el caso del patrón hispánico, su asimilación pasará por su tamiz propio, a través de su sentimiento de su mayor o menor grado a sumarse a él. La norma fue siempre un recibir lo hispánico adaptándolo a sus peculiaridades culturales, distantes en la geografía, pero no olvidadas en temperamento y afecto.⁸⁹

En este caso particular construir el pasado del “negro” a través de la historia del mestizaje nacional, es utilizado para múltiples propósitos en el contexto histórico de los Zapata Olivella, pues demostrar el carácter mestizo del “negro” constituyó la forma de vincular al “negro” dentro de la realidad nacional, con ello reclamar su olvido y opresión como un nacional, ameritando convertirlo en un protagonista con iniciativa y no en un simple nacional más.

⁸⁷Zapata O., “Aportes materiales y psicoafectivos”

⁸⁸Zapata O., “El tamborito y la mejorana”

⁸⁹Zapata O. “Aportes materiales y psicoafectivos”

Conclusiones

En este capítulo he querido analizar con detalle la perspectiva del mestizaje que integra la obra de Delia y Manuel Zapata Olivella, en torno a la recuperación y divulgación folclórica a mediados del siglo XX. Así mismo, procuré articular el trabajo de ambos autores a un contexto histórico mayor, en el cual el rasgo mestizo de la sociedad colombiana se convirtió en el fundamento de una identidad nacional de carácter popular. Teniendo en cuenta las críticas hechas a la retórica democrática del momento, intenté demostrar que la exaltación del mestizaje, presente en las fuentes analizadas, versa sobre una historia de conformación y configuración nacional, más que sobre un resultado de homogeneidad racial y cultural, dando lugar múltiples a reinterpretaciones y re significaciones del “negro” como parte nodular de una memoria compartida.

En dicha razón, la clásica tensión producida entre el universalismo nacional y el particularismo, regional o cultural, es explicada en términos de acentos o proporciones de mezclas culturales diversas. Así mismo, la visibilidad de rasgos característicamente “negros” es usada como punto de referencia para diferenciar la variada gama de expresiones culturales del territorio nacional, mientras que permite mostrar al “negro” como una realidad sociocultural del presente y no como un pasado ya superado. Por lo tanto, la identificación cultural del “negro”, irónicamente, es utilizada en función de la universalidad nacional mestiza, entendiendo por ello un proceso socio histórico de constante transculturación e intercambios culturales entre las tres raíces nodales del país.

Por lo tanto, la inclusión del “negro” en el mestizaje no supone necesariamente una subvaloración al convertirlo automáticamente en un pasado “primitivo” de la nación, pero sí obliga a examinar, la forma y función en que es incluido. El pasado de la nación es reconstruido en torno a la permanente resistencia y rebeldía popular contra la opresión a la cual fueron sometidos, desde el mismo momento en que la conquista y trata esclavista dieron origen al fenómeno irreversible de la mezcla triétnica. Esta perspectiva de la historia nacional, se convierte en un terreno propicio para re posicionar y revalorar la imagen del “negro” como el personaje por excelencia de dichas luchas y enfrentamientos.

Sin embargo, reconocer al mestizaje como un proceso dominación e imposición cultural, implica necesariamente reconocer jerarquías y cargas valorativas. En el caso de las fuentes analizadas esta particularidad es matizada en cuanto se usa para demostrar la potencialidad cultural del “negro”. Así mismo, la permanencia de la connotación “primitiva” para identificar al “negro”, es relativizada al ser relevadas como prueba una existencia cultural “negra”, y por lo tanto, re valorada como dentro del presente nacional como prueba las luchas y estrategias del “negro” en búsqueda de su libertad.

En síntesis, las afirmaciones iniciales que ensalzan al mestizaje como rasgo aglutinante de la nación, termina siendo la idealización de la constante lucha y resistencia popular, con un protagonista central el “negro” rebelde. Lejos de ser la exaltación de la homogeneidad racial y cultural idealizada por muchos planteamientos de la época, se convierte en un mecanismo de enfrentamiento cultural a través del cual se demuestra que el “negro” es una realidad sociocultural visible, y pieza fundamental del pasado heroico del pueblo colombiano.

Por otra parte, la exaltación del mestizaje y la admiración por el folclor solo se entiende en su complejidad cuando se mira con cuidado la conexión que establecen entre ambos. Si se interpretan aisladamente, el mestizaje corre el riesgo de convertirse en una de tantas manifestaciones que celebran la unidad nacional en torno al rasgo mestizo de la sociedad colombiana, como resultado de una convivencia armónica y sin contradicciones; respectivamente el folclor puede ser interpretado estrictamente desde el precepto romántico y conservador, que idealiza el purismo del pueblo como portador del pasado primitivo y elemental de la nación.

La riqueza y variabilidad folclórica colombiana es considerado como el resultado de la constante interrelación de tres raíces culturales de un pueblo con inventiva, estrategia, combatiente y revolucionario. Es decir, se crea una relación directa entre riqueza folclórica y resistencia popular, razón por la cual el folclor de los litorales va a ser enarbolado, pues

su colorido y riqueza son percibidos como la prueba del protagonismo del “negro” en la historia del conflicto, enfrentamiento y adaptación estratégica de pueblo colombiano.

ENTRE DANZAS, TAMBORES Y REZOZ AFRICANOS SOMOS COLOMBIANOS

*“Danzando y danzando viene la muerte
Buscando a quien enlazar,
Pues la gente se divierte bailando hasta rematar,
Entre la vida y la muerte
Solo hay un paso que dar,
Ella esta pendientes
Viendo a quien llevar,
Dejando así presente
Que solo ellas es inmortal”¹*

En el siguiente capítulo se analiza la identificación del “negro” a través del mestizaje folclórico a partir de tres características sustanciales en las fuentes de Delia y Manuel Zapata Olivella. El argumento central propone que las danzas, los tambores, así como la mentalidad mágicoreligiosa relacionada con el folclor “negro”, establecen un vínculo estratégico con África a través del cual se identifican las particularidades “negras” en el folclor, al tiempo que simboliza las diferentes posiciones desde las cuales es incorporado a una historia común de nación. En la medida que la idealización del mestizaje, como proceso formativo de la nación, se fundamenta en el reconocimiento a un pasado heroico “negro”, las particularidades o herencia “negras” sintetizan y representan las posiciones a partir de las cuales se integra al “negro” como artífice del mestizaje folclórico nacional.

Hasta el momento he mostrado que la subvaloración del “negro”, argüida al mestizaje como ideología nacional consolidada en la mitad del siglo XX, desde la perspectiva analizada, puede refutarse al profundiza en los significados particulares que imprimieron estos dos autores a los límites y categorías características de la época. Mientras que el mestizaje como una forma de construir un nacionalismo popular, se vuelve una herramienta útil para convertir al “negro” en protagonista y “héroe” de una historia nacional compartida,

¹ Zona Andina. Zona Llanera, Zona Pacífica, Zona Atlántica.

la valoración como aporte del folclor nacional se comprende como la síntesis, en el presente, de la constante resistencia y respuesta a las imposiciones vividas en el mismo proceso. Finalmente, la identificación del negro con lo “primitivo” permanece pero la carga valorativa pierde relevancia, en cuanto el objetivo de estos dos personajes, en su momento, radicó en demostrar la universalidad del “negro”, en tanto hombre cultural y hacedor de la nación Colombiana.

Por otra parte, el trabajo ha insistido en mostrar cómo la reivindicación del “negro” contenida en las fuentes, es ante todo un reclamo integracionista, hecho que no necesariamente constituye un impedimento para identificar y caracterizar particularidades “negras” en tono de influencias, acentos, huellas o rasgos, siendo revalorados como componente apreciable y visible del presente nacional, no como enclaustrado de un pasado ya superado. El mestizaje desde la perspectiva de la explotación y resistencia del pueblo colombiano, abre un espectro de posibilidades para hablar de particularidades culturales “negras” a nivel regional, como también su presencia o influencia en otros lugares como se plasma a continuación:

Desde el punto de vista racial, hay en la música de los valles otra similitud innegable. La circunstancia que el negro como boga hubiera sido elemento primordial de la navegación de los ríos colombianos, dio oportunidad para que mucho antes de la conquista y expansión de la cultura por las llanuras, imprimieran al canto un acento que ya no pudo abandonar cuando se explayó fuera de las embarcaciones sobre los lomos de los caballos.²

De África llegaron los esclavos y fueron distribuidos en todas las zonas auríferas del clima cálido y húmedo. En la región del Choco y del San Juan, es donde más se mezclan los ritmos espontáneos de los esclavos libertos con las estructuras coreográficas de sabor cortesanos europeo, como la Danza, la Contradanza, y la Jota.³

² Zapata O., “La música de los valles”

³ Zona Andina. Zona Llanera, Zona Pacífica, Zona Atlántica.

1. Danzas, tambores y rezos: vestigio africano

Tras esta breve recapitulación, la preocupación que ahora atañe se pregunta por los referentes a partir de los cuales se configuró y diferenció el imaginario del “negro” en el folclor, más allá, la forma en que son valoradas las diferencias dentro de la incorporación histórica del “negro” como protagonista nodular del mestizaje nacional. Un primer balance de las fuentes permite ver que las danzas y bailes son un elemento fundamental para repensar la posición del “negro” dentro del pasado nacional.

Es pertinente aclarar que el resultado de esta observación está directamente relacionado con que el interés de Delia Zapata Olivella, quien como folclorista se preocupó básicamente por las tradiciones dancísticas del país, motivo por la cual parte de las fuentes analizadas son documentos emitidos por la Fundación de Danzas Folclóricas, de la cual fue su fundadora. Sin embargo, esto no es una razón para desmeritar la credibilidad en torno a la estrecha relación establecida entre las tradiciones culturales “negras” y las danzas, ya que el interés de este capítulo está focalizado en los significados y percepciones construidos en torno a la perspectiva de mestizaje los dos hermanos.

Las siguientes citas son ejemplos para ilustrar la relación permanente que establecen las fuentes analizadas entre el “negro”, las danzas, la fiesta y el carnaval, especialmente en la costa Atlántica:

En los bailes y las danzas de carnaval, el negro dejó hondas huellas, la cumbia, los bailes más populares de Colombia, ahora bailados en todo el continente, tiene su raigambre ancestral en los esclavos del litoral Atlántico. La danza de los diablitos, el garabato, el congo, de los cabildantes, de los negritos y otras famosas del Carnaval de Barranquilla y Cartagena, son muestra de este mulataje.⁴

Los bailes y la música representan el mestizaje por la influencia del indio, hispano y el negro en su conformación histórica. En ninguna parte se ha logrado este equilibrio entre las culturas madres, de aquella variedad de ritmos y generalización de los mismos en todos los pueblos. Los vallenatos que incorporaron el acordeón como instrumento melódico, crearon su propio ritmo, y en las llanuras costaneras es el carnaval el que arroja todo el ritmo de sus tradiciones a través de las danzas del Garabato, Gallinazas, danzas de los

⁴ Zapata O., “Razones del mestizaje”

cabildantes, Paloteo, Diablos, y sobre todo la del Congo, símbolos vigorosos de la remota África.⁵

Los procesos históricoculturales que han modelado regionalmente al Caribe han conducido a una gran mezcla y heterogeneidad en sus tradiciones folclóricas. Este rasgo está presente en los dos ejemplos anteriores, pero es un lugar de permanente reflexión y exaltación que identifica la riqueza cultural de la región, con afirmaciones como “en las danzas y bailes del litoral Atlántico se ha logrado un equilibrio cultural entre las tres culturas madres”.⁶

No obstante, la evolución socioeconómica y cultural también permitió que la realidad “negra” de la fuese más evidente que en otras regiones del territorio nacional, con procesos de mestizaje e intercambios culturales similares. Además de una acentuada presencia de población con rasgos “negros”, las danzas y la influencia del carnaval son los referentes básicos a partir los cuales se ha reproducido el imaginario sobre la cultura costeña.⁷ Esta ambigüedad cultural aparece plasmada en la percepción que las fuentes tienen sobre la identidad del litoral Atlántico; mientras se presenta a las danzas regionales fundamentalmente como producto del *intercambio de influencias*, se reconoce a la herencia “negra” como el elemento estructurador de las danzas regionales de la siguiente manera, “por allí tuvieron que olvidar sus instrumentos raizales, y se apoderaron de todo en cuanto encontraron a su gusto entre indios y criollos”.⁸

La omisión del “negro” en este caso representa su presencia como el elemento articulador y dominante de las danzas y ritmos del Caribe. Esta percepción es confirmada cuando los símbolos de la remota África, expresados en el carnaval, son considerados como la expresión que “arroja a las calles todo el contenido de la tradición”.⁹ La riqueza rítmica y dancística en el folclor costeño contiene fuertes dosis de herencias africanas, las cuales fueron reconstruidos por los “negros” esclavos, fugitivos y libertos, fruto de las

⁵ Zona andina, Zona Llanera, Zona Costa Pacífica, Zona Costa Atlántico.

⁶ Primer Festival de Danzas Folclórica. *Fundación de Danzas folclóricas Delia Zapata Olivella*.

⁷ Wade, “Gente Negra, Nación Mestiza”, 115-130

⁸ Primer Festival de Danzas Folclórica.

⁹ Zona Andina. Zona Llanera, Zona Pacífica, Zona Atlántica.

posibilidades que brindó este escenario para desarrollar mecanismos de resistencia cultural, como los cabildos o el palenque. Esta particularidad regional es ensalzada por las fuentes analizadas, ayudando a consolidar una memoria histórica basada en las iniciativas y luchas del “negro” por su libertad y articulada a través de los referentes culturales que lo identifican dentro del folclor nacional.

Además de reconocer el imaginario “negro” de los litoral Atlántico, el desarrollo argumentativo del capítulo se preocupa por descifrar los posibles significados y valoraciones que se hace del “negro” a través de las danzas y ritmos “negros”, los cuales son un referente común a la hora de identificar y exaltar, cultural y racialmente, al Pacífico de la forma siguiente:

En la costa Pacífica la mayoría de los negros eran destinados a la explotación de minas de oro, y después de trabajar todo el día sin descanso, solamente se les permitía tocar su tambores en días determinados, así que la mayoría de días tenían que contentarse con mirar los bailes de su amos, los cuales eran la danza, la contradanza, la jota, la polka etc. De ahí que sus bailes llevan los mismos nombres, pero en realidad al crear sus melodías imprimían sus propios sentimientos y pasos.¹⁰

Las danzas de tradición “negra” no sólo resaltan la adaptación o integración estratégica del “negro” como parte del repertorio creativo a partir del cual se convirtió en el eje articulador de las tradiciones folclóricas regionales. Las habilidades y las riquezas rítmicas en el caso del Pacífico, también son percibidas y valoradas como la expresión de la actitud batalladora del “negro”, quien no se contentó en recibir o adaptarse pasivamente, por el contrario apropió, re-significó e imprimió su sello propio. No obstante, en ambos casos es importante resaltar que el acervo rítmico de los litorales es admirado como el resultado de una historia articulada en torno dos polos temáticos opresión/liberación, violencia/resistencia.

Así mismo, la representación del “negro” tanto del Pacífico como del Caribe, a través de las danzas, también aparece en repetidas ocasiones en forma indirecta, para exaltar el mestizaje y la mezcla triétnica como el rasgo aglutinante de la nación. Las danzas “negras”

¹⁰ Primer Festival de Danzas Folclórica.

son usadas como una herramienta explicativa de diferencias graduales a nivel regional, cumpliendo una función estratégica que no impide reconocer la mezcla como elemento común, mientras que identifica y justifica al “negro” como una realidad presente por fuera de sus escenarios puntuales en el paisaje cultural del país. En los llanos los “timbres de mulatería” se reconocen en ritmos de la región como el “torbellino, bunde, galerón llanero y el joropo”¹¹, mientras que en la zona andina el “negro” aparece a través de las diferentes variaciones del bambuco:

El nombre del bambuco reclama la mención del negro. Viene aquí el anotar que en litoral Pacífico, el currulao recibe la denominación de bambuco, y nada tan eminentemente africano como él, expresión viva de instrumentos y ritmos traídos por esclavos. Existe un gama de transición del currulao al bambuco andino, entre los pueblos de los valles y vertientes hasta llegar al altiplano.¹²

Demostrar que el “negro” tiene una participación notoria en la nación a través de las danzas folclóricas, puede parecer un rasgo común de la época en la cual hablan Manuel y Delia Zapata Olivella. Sin embargo, cómo se argumentó en el capítulo anterior, esta características juega un papel estratégico al construir lo particular entorno a lo universal, mientras que convierte al “negro” en eje articulador de folclor, en tanto protagonista central del mestizaje a través de la historia de su constante opresión.

Con el material presentado hasta el momento, es posible argumentar la relación que se establece entre el “negro” y las sobrevivencias o huellas culturales africanas, utilizada para particularizar las herencias negras, dentro del repertorio mestizo del folclor. Dicha relación aparece en expresiones como “símbolos vigorosos de la remota África”¹³, “costumbres que tenían sus padres de África”¹⁴, “nada tan eminentemente africano”¹⁵ entre otras referencias similares. La insistencia en construir una relación en forma de sobrevivencia, continuidad, herencia o reconstrucción, puede estar asociado con la orientación afroamericanistas que, para ese entonces, hacia carrera en el contexto de la

¹¹ Zapata O., “La música de los valles”

¹² Zona Andina. Zona Llanera, Zona Pacífica, Zona Atlántica.

¹³ Zona andina, Zona Llanera, Zona Costa Pacífica, Zona Costa Atlántico.

¹⁴ Cabildo Chango.

¹⁵ Zona Andina. Zona Llanera, Zona Pacífica, Zona Atlántica.

antropología nacional, como “posibilidad de hallar un criterio de especificidad que marcaba a las culturas negras en el continente americano”.¹⁶ Esta particularidad también puede estar influenciada por el movimiento de auto evaluación de intelectuales negros, cuya arenga modular versó sobre el reclamo a ser reconocidos en los nacionalismos latinoamericanos.¹⁷

Sin embargo, el énfasis por construir un vínculo directo del “negro” en Colombia con África constituye un segundo plano de acción. Más allá de modelar las diferencias “negras”, ya que para Delia y Manuel Zapata Olivella fueron una realidad irrefutable, la relación del “negro” con este continente constituye una herramienta poderosa para universalizar al “negro” como hombre creador de cultura, producto de ella y creador de la misma, en consecuencia artífice histórico y cultural del mestizaje nacional,¹⁸ tal como se plasma en la siguiente referencia:

Cualquier aspecto folclórico del negro en Colombia que se quiera estudiar encuentra el inconveniente del desconocimiento del origen africano. Sin embargo, cuando se quiere saber qué cultura negra le dio origen o facilitó su supervivencia, nos encontramos que se desconocen los lazos de este baile [cumbia] con su similares africano. La escuela de Nino Rodríguez, en Brasil, fundamentándose en los conocimientos de las culturas africanas cuál de ellas aportó su influencia en los grupos negros que superviven en América. Basándose en los estudios afirma que la cultura bantú prevaleció sobre las otras culturas africanas. Un estudio de de los aspectos folklóricos negros, en nuestro país daría origen a la confirmación o negación de las conclusiones a las que ha llegado.¹⁹

Se puede ver la manera cómo la identificación cultural con África opera en doble registro. En primera medida, la necesidad de establecer dicho vínculo constituye la posibilidad de identificar y explicar las diferencia “negras” evidentes dentro del mestizaje folclórico, mientras que es bastante enfática y reiterada la vindicación de dicho continente como un origen cultural, y no solo racial, del “negro” colombiano. La consideración de este continente como un portador cultural, rompe con el repertorio de oposiciones que ha dado vida a la inferiorización del “negro”, donde la asociación del continente con lo primitivo o bárbaro han sido percibidas como incapacidad o deficiencia cultural, dando lugar a la

¹⁶ Restrepo, “Hacia los estudios”, 26

¹⁷ Friedemann, “Estudios de negros”, 518

¹⁸ Quintero, “Filosofía Antropológica y Cultural” 40-47

¹⁹ Manuel Zapata Olivella. “Origen Africano de la Cumbia”. *Revista Vida*. N° 22. (1948)

naturalización de formas culturales menospreciadas como creaciones o valores culturales deseables.²⁰

Como se ha argumentado, las cargas valorativas implícitas en la caracterización “primitiva” del “negro” son relativizadas dentro del marco general de la obra de los hermanos Zapata Olivella. Parte de la estrategia para incluir de manera positiva al “negro” dentro de una historia compartida, consistió en valorar a lo primitivo ante todo como expresión de cultura. Por lo tanto, recurrir a África ciertamente permite reforzar la identificación de las danzas “negra” a través de lo primitivo, por ejemplo: “son muy variadas las danzas primitivas influenciadas por la adoración a los astros-luna sol, estrellas o inspiradas en el movimiento circular de ellos. Creemos que la cumbia tuvo este carácter entre los pueblos africanos”.²¹ Sin embargo, dicha relación es usada ante todo para reposiciones al “negro” dentro de la realidad nacional como un portador y transmisor de valores culturales. A continuación, se analizan dos ejemplos diferentes sobre las danzas “negras” donde el vínculo con África transita entre la identificación del particularismo cultural, mientras que también permite universalizar e integrar a una historia nacional, como permanente portador y propagador de cultura.

La prevalencia de danzas con influjo negroide en el caso Palenque, el ejemplo de resistencia cultural que ha reproducido el imaginario “negro” del Caribe,²² es un referente común para demostrar la capacidad de reconstrucción y enriquecimiento cultural del “negro”, usando las evidencias de permanencias culturales africanas, pero robustecidas con la transculturación obligada, pero siempre estratégica del “negro”:

El pueblo estaba formado por negros que pertenecían a diferentes tribus, lo que trajo como consecuencia que inveteran un dialecto compuesto con palabras africanas, y castellanas que se llama *lumbulú*. Crearon además nuevas danzas según sus necesidades, unas de gran influjo negroide, y otras de la cultura española.²³

²⁰ Hall, “The spectacle of “other””

²¹ Zapata O., “Origen Africano de la Cumbia”

²² Wade, “Gente Negra Nación Mestiza” 133-126

²³ Delia Zapata Olivella. “El Bullerengue”. *Colombia Ilustrada. La Revista de Coltejer al servicio de la cultura colombiana*. N°2. (1970)

El evidente influjo de formas culturales africanas permite configurar una identidad “negra”, mientras que son valoradas dentro del folclor nacional como la expresión de las constantes luchas y enfrentamiento gestado por el “negro” dentro de la compleja historia del mestizaje nacional. En contraste, la reconstrucción histórica y coreográfica de la cumbia, hecha por Delia Zapata Olivella, reconoce en esta danza la síntesis de la historia nacional. Sin embargo, es identificada fundamentalmente como una danza “negra”, exaltando el origen cultural africano de la siguiente manera “si se atan cabos, se puede decir que la cumbia ha debido pasar por etapas sucesivas de evolución, desde su lejana inspiración africana”.²⁴ Al tiempo, convierte al “negro” en el difusor y propagador de esta danza, quien como personaje histórico de un pasado compartido, en condición de subordinado, es percibido como un propagador permanente de valores culturales, dinamizando y enriqueciendo el patrimonio creativo de la nación:

Lo mismo sucedió por el norte de Antioquia, por el bajo Cauca, y Nechi, llevada por bajeros y mineros. Estos - negros en su totalidad- llevaron hasta la montaña, con la maestría de su elocuencia, toda la rica variedad de bailes y ritmos africanos.²⁵

Estos ejemplos ofrecen dos perspectivas diferentes para utilizar la relación con África a través de una interacción entre particularización/universalización. En el primer caso, el “negro” se identifica como una realidad cultural al establecer formas de origen cultural africanas, mientras que sus sobrevivencias son exaltadas como prueba de las constantes luchas ejercidas por el “negro” en la historia nacional, permitiendo su universalización como artífice de un pasado compartido. Por otra parte, el enriquecimiento de la cultura “negra” en Palenque a través del mestizaje, lo convierte en un constante creador de valores culturales, mientras que sirve para particularizar una identidad “negra” producto de un desarrollo histórico cultural específico sin salirse de los límites del mestizaje.²⁶ En contraste, el origen cultural africano de la cumbia estructura la evolución del mestizaje como proceso de formación nacional, mientras que el “negro” es reconocido como el

²⁴Zapata O., “La Cumbia. Síntesis nacional”

²⁵Zapata O., “La Cumbia. Síntesis nacional”

²⁶Viveros, “Manuel Zapata Olivella” 16

dinamizador histórico de dicho proceso, poniendo de presente las relaciones asimétricas sobre las cuales se ha modelado la sociedad colombiana.

En ambos ejemplos el origen cultural africano permite explicar un enriquecimiento cultural en lo universal y particular, configurando dos posibilidades de convertir al “negro” en artífice del rico acervo folclórico de la nación, mientras que se pone en evidencia las ambigüedades del mestizaje como realidad fundadora de la nación.²⁷ Cuando se exalta la lucha constante, África es el referente de la identidad negra como prueba de la resistencia que caracterizó el desarrollo histórico del “negro” en lo nacional. Mientras que en la denuncia del mestizaje como procesos de explotación, la relación con África permite exaltar el enriquecimiento cultural proveído por el “negro” a costa de su opresión.

Los potentes tambores africanos

La riqueza y el talento dancístico no tienen sentido sin los potentes tambores africanos, y más allá con una cierta rítmica o carácter para ejecutar los instrumentos de percusión que conforman el acervo musical del folclor nacional. En consecuencia, la cercana relación del “negro” con los tambores e instrumentos de percusión, así como su habilidad particular para interpretarlos, es el otro elemento a partir de cual se identifica al “negro” a través de la referencia constante con su origen africano, “la pérdida de los redoblantes se puede deberse a la influencia de la percusión manual introducida por los tambores africanos y que tanto se popularizó en el litoral Atlántico”,²⁸ “en el conjunto de gaitas, de origen americano, aparecen los tambores macho y hembra, cónica y menopercusiva, delatan el origen africano.”²⁹ En contraste, en el Pacífico los tambores africanos no sólo imprimen la rítmica a la transculturación de las tradiciones folclóricas regionales, si no que, por el contrario configuran la base de las tradiciones musicales de la región:

En la influencia del folclor de la costa Pacífica, se destaca el grupo musical que tiene la marimba de bambú como instrumento melódico base. En torno ella se congregaron los tambores, los conunos de base obliterada, y de diferentes alturas,

²⁷Viveros, “Manuel Zapata Olivella”, 13

²⁸Manuel Zapata Olivella. “El acordeón en el magdalena”. *Boletín Cultural y Bibliográfico de la Luis Ángel Arango*. N° (1962).

²⁹Zapata O., “El acordeón en el magdalena”

las tamboras de dos parches y también de distintos tamaños. La forma de estos instrumentos, el canto colectivo de sus mujeres con guasaés y palmoteos, así como quien los confecciona y ejecutan, hacen pensar que son aportes culturales africanos.³⁰

Esta comparación es una de las características que se evidencian en las fuentes analizadas. Mientras el acento “negro” en folclor del Caribe colombiano es exaltado sobre todo través del carácter y habilidad que imprime en las danzas que componen el repertorio folclórico de la zona; el Pacífico se convierte en la región por excelencia para reconocer el aporte material africano en el folclor “negro” a nivel regional,³¹ representado en la variedad de instrumentos de percusión que delatan un origen africano en las tradiciones musicales de la zona. Por lo tanto, cununos, marimbas, tambores y guasas se convierten en la prueba material de las sobrevivencias culturales africanas en el folclor mestizo con acento “negro” en el Pacífico, “en la costa Pacífica resuenan todavía la marimba, los cununos, tambores y guasas con sabor de africanía. A lo largo del cauca, el Atrato y el San Juan, el Neya y El Patia, los grupos negroides conservan sus ascendientes primitivos”.³²

En el Pacífico la sobrevivencia material africana representa al “negro” rebelde, donde logró imprimir su carácter al mestizaje regional en el aislamiento de la selva, minas y ríos. En contraste, en el perfecto equilibrio de las *tres culturas madres en los bailes y músicas del litoral atlántico*,³³ la rítmica en las danzas “negras” y “mestizas” de la región, comprenden al hombre “estratega”, quien se integró a una transculturación irreversible en la necesidad de darse y crear nuevas pautas culturales, pero que no se dejó abatir a pesar de la restricciones impuestas.³⁴

La caracterización de los tambores, y en general de los instrumentos de percusión, como lo “primitivo”, vuelve a aparecer como una constante tal como es evidenciado por algunas referencias anteriores y, en esta otra “el bambuco en la plaza del Valle del Cauca, eslabón intermedio entre el currulao y el bambuco, revela un equilibrado aporte de lo hispano y lo

³⁰ Zapata O., “Razones del mestizaje folclórico colombiano”

³¹ Zapata O., “Aportes materiales y psicoafectivos”

³² Zona Andina. Zona Llanera, Zona Pacífica, Zona Atlántica.

³³ Zona Andina. Zona Llanera, Zona Pacífica, Zona Atlántica.

³⁴ Zapata O. “Aportes materiales y psicoafectivos”

negro, que se pierde en las vertientes primitivas”.³⁵ Sin embargo, es pertinente recordar la particularidad que “adquiere” esta connotación dentro del espectro discursivo de las fuentes analizadas, donde lo “primitivo” es interpretado como prueba de cultura, convirtiéndose en un elemento identificador, algunas veces exaltados o mitificados como símbolos de un pasado heroico de “negros” e “indígenas”, quienes fueron sometidos a la imposición de normas y preceptos morales que tergiversaron y redujeron parte de las raíces etnoraciales del pueblo colombiano:

Los bailes y cantos ceremoniales condenados como ritos demoniacos, formas barbarás de sacrificio y otras tergiversaciones, se les exterminó y prosiguió por donde quiera que afloraban. Las ceremonias sagradas debían ser realizadas en las selvas y los recodos apartados de los ríos, en las cumbres de las playas solitarias [...] Los rezagos de lo que pudiera sobrevivir solo pudieron expresarse a través de la exaltación del orden impuesto por el conquistador. Los cantos e instrumentos musicales perdieron sus primitivos símbolos para llenarse de contenidos extraños.³⁶

La mentalidad mágico religiosa africana

El anterior argumento me permite introducir el tercer elemento a través del cual, Manuel y Delia Zapata Olivella construyen la imagen del “negro” dentro del folclor nacional desde la conexión o vínculo con África, es decir, la mentalidad magicoreligiosa que rige gran parte de las prácticas de tradiciones populares “negras”, “pero como siempre sucede en los procesos de aculturación, la nueva religión no pudo sustituir las estructuras de mentalidad mágica África, verificándose una sincretización entre ambas”³⁷

La importancia de la religiosidad en las expresiones culturales negras es vista en ciertas tradiciones como los lambalus, en el caso del Palenque, o los cantos corales, alabaos, romances y arrullos del Pacífico, como se expresa a continuación, “los cantos religiosos, a los que dan el nombre de lumbulú, tal vez sea el rasgo africano que más ha logrado conservar de sus primitivos ascendientes”.³⁸ En el caso del Pacífico también se identifican

³⁵ Zapata O., “El folklore andino”

³⁶ Zapata O., “El folclor: expresión de nacionalidad”

³⁷ Zapata O., “Trisagios y cuentos del conde Lucanor” En: *Revista de la Policía Nacional*. N°129 (1968)

³⁸ Zapata O., “Cantos religiosos de los negros”

en forma semejante, “las estructuras corales de los cantos corales- alabaos, romances y arrullos, conservan la catarsis emocional, los ritos funerarios y ciertas picardías en las letras, muestran la expresión auténtica de la raza través de melodías y estructuras prestadas”.³⁹

La admiración hacia la religiosidad de las tradiciones culturales “negras” va más allá de resaltar ciertas formas culturales, portadoras de rasgos de la religiosidad africana puntuales. El profundo apego y carácter religioso del “negro”, es relevado como núcleo común de origen y tradición “negra” a través de múltiples formas, y tal vez sea la característica más contundente que relaciona a África con el perfil “primitivo” del folclor “negro”. El sentido ritual y ceremonial de muchas danzas, cantos y festividades relacionadas con la cultura “negra”, siguen siendo connotadas como un rasgo primitivo de origen africano. Dicha relación aparece con claridad en las descripciones hechas, tanto por Manuel como por Delia Zapata Olivella, sobre la cumbia, donde “se relaciona una raigambre negra de los primitivos africanos con un origen naturalista y religioso influenciadas por la adoración a los astros”,⁴⁰ los cuales se adaptan dentro de la historia del mestizaje nacional.

La posición frente a la metamorfosis cultural de las tradiciones primitivas de origen africano, entendida como la pérdida de dicho carácter ritual es ambivalente. En algunos casos, es usada para exaltar una visión idealizada del mestizaje como un fenómeno de enriquecimiento recíproco entre los diferentes orígenes culturales en favor de la unidad nacional, privilegiando de esta manera la evolución “moderna” que le imprimió el mestizaje, sobre sus antiguas formas primitivas:

Creemos que la cumbia tuvo este carácter entre los pueblos africanos, posiblemente bantus, pero ya al fundirse en América no solo con la supervivencia de otras culturas africanas, sino también los cantos y bailes caribes, sufrió una metamorfosis que si bien le hicieron perder su antiguo origen naturalista-religioso, ganó mucho con el sabor pagano que se le dio.⁴¹

³⁹Zapata O., “Razones del mestizaje”

⁴⁰Zapata O., “La Cumbia, síntesis”; Zapata O., “Origen Africano de la Cumbia”

⁴¹Zapata O., “Origen Africano de la Cumbia”

Por el contrario, cuando se enfatiza el conflicto y enfrentamiento del mestizaje como la realidad fundadora de la nación, la pérdida o metamorfosis de dichos valores culturales importados por “negro” desde África, funciona como argumento retórico para denunciar el sistema opresor y violento que ha sustentado históricamente el desarrollo nacional, con afirmaciones como, “los cantos e instrumentos musicales perdieron sus primitivos símbolos para llenarse de contenidos extraños”.⁴² Mientras que el carácter religioso y ritual de las danzas “negras” es ensalzado para demostrar la actitud siempre contestataria que adoptaron frente a las restricciones impuestas desde el primer momento que pisaron el suelo americano:

Al desembarcar los negros de eran recibidos por San Pedro Claver, quienes inmediatamente después les administraba sacramento del bautismo y les comunicaban que a partir de ese momento les estaba prohibido la adoración a los dioses, ritos y danzas africanas, lo cual explica el carácter secreto de muchos bailes.⁴³

La fuerza que tiene la evocación de los “primitivismos” en las creencias, supercherías y prácticas mágicoreligiosas “negras”, dentro de este escenario discursivo particular, no conducen necesariamente a una inferiorización automática. Peter Wade señala las formas posibles a través de las cuales las culturales “negras” son integradas dentro de una cultura mestiza. De esta manera, denuncia la ambigüedad resultantes de la integración encubierta que se hace el mundo “no negro” de las particularidades religiosas pertenecientes a contextos culturales y simbólicos “negros”, valoradas como poderes o habilidades susceptibles a ser usadas para ciertos propósitos específicos y por fuera de sus escenarios culturales de origen. En el caso de los hermanos Zapata Olivella son relievadas dentro de su perspectiva particular del mestizaje, como una obstinación y apego profundo que les permitió resistir constantemente dentro del proceso de conformación nacional.

La potencialidad aducida a la religiosidad “negra” como escenario simbólico que le permitió al “negro” responder creativamente a las adversidades del presente, es una de los ejes articuladores de la novela “Chambacú corral de negros”. En este libro, las creencias y

⁴² Zapata O., “El folclor: expresión de la nacionalidad”

⁴³ Zapata O., “El Bullerengue”

supersticiones populares de este barrio cartagenero, se convierten en el refugio de los pobladores para confrontar y enfrentar las difíciles problemáticas de la vida cotidiana a causa de la pobreza y el hostigamiento constante de parte del ejército nacional, sufrido a causa del reclutamiento forzado para enviar un contingente a la Guerra de Corea:

Las arrugas serpentearon en la frente de la tía Petronila. El juego de los naipes, le parecían otros, desconocidos. Acurrucada, alargado el cuello y los labios temblorosos, tomaba una vida palpable que jamás exhibía en su existencia diaria. La superstición de la magia le comunicaban vitalidad. Belsebú (demonio espíritu del mal). El ánima sola. Los clavos de Cristo. La oración para alejar a Lucifer. Las costillas del murciélago. Los bigotes del gato negro, recordados en la noche de celo. La sangre fresca del chivato. Poderes sobrenaturales que venían cabalgando en la mente de los negro desde el foso lejano de la esclavitud. Sabía que Bonifacio recibió sus misterios una noche en el cerro de la popa, de las mismas manos del diablo. También neutralizaba el mal con la ayuda de san judas Tadeo.⁴⁴

Manuel denuncia la pobreza y olvido en que viven los lugareños de esta población, pone en evidencia la permeancia de prácticas y estructuras socioracializadas de herencia colonial, las cuales son el foco de denuncia de las fuentes analizadas. Así mismo, el amplio repertorio de supercherías y tradiciones de los personajes populares de la novela, se convierten en las principales armas y posibilidades del “negro”, heredero de esclavo, para enfrentar la persecución y miseria en la cual es subsumido. De esta manera reclama el reconocimiento efectivo del “negro” como artífice de la nación, constante enriquecedor de valores culturales a través de su rudeza, fortaleza anímica y gran creatividad para enfrentar las animadversiones creadas a partir de los prejuicios, reproducidos en prácticas de marginalización racializadas.

Hasta el momento he querido que argumentar que las danzas, la percusión y la religiosidad de las tradiciones folclóricas “negras”, permiten establecer un vínculo instrumental con África en dos sentidos diferentes. En forma de sobrevivencias, huellas o herencias, funciona como una herramienta que permite identificar las particularidades “negras”, sin salirse del mestizaje como proceso fundador de la nacional y el folclor como su síntesis. Sin embargo, la relación establecida con dicho continente como origen cultural

⁴⁴ Manuel Zapata Olivella. *Chambacú corral de negros* (Bogotá: Biblioteca Didáctica Anaya, 1990) 52

de las tradiciones “negras”, también funciona como un eje articulador que permite convertir al “negro” en artífice del folclor nacional, quien como hombre cultural siempre tuvo una respuesta creativa, ante todo una actitud combativa, frente a las diferentes formas de opresión que han estructurado el desarrollo histórico y cultural del país.

2. A grito rudo del tambor y entre jolgorio del carnaval somos colombianos

La preocupación de los hermanos Zapata Olivella por construir la homogeneidad a través de la exaltación de los particularismos culturales “negros”, convierte a las danzas, los tambores, y la religiosidad de origen africano, en depositarios de ciertos imaginarios “negros”, los cuales han sido esencializados históricamente a través de la representación racializada de la diferencia. Esta ha sido una de las mayores críticas hechas al folclor y al mestizaje como potencial escenario para incluir al “negro” dentro del imaginario nacional.

Teniendo en cuenta, que el pasado es ante todo una creación del presente, que depende de las relaciones de poder y saber que permiten su re-construcción, al tiempo que recrean las experiencias mismas que le dan lugar.⁴⁵ La representación folclórica del “negro” es usada para re-construir el pasado nacional, urdido a través de las luchas o formas de resistencia del pueblo colombiano, con especial atención en la actuación del “negro” como sujeto histórico. Por lo tanto, en la siguiente parte del capítulo intento mostrar que la permanencia de algunas imágenes comunes del “negro” adquieren significados y valores específicos dentro del universo discursivo particular de los hermanos Zapata Olivella.

La rudeza de los potentes tambores y rítmica “negra”

Empezaré con los tambores, y más allá la habilidad rítmica o musical, para mostrar la relación que establecen con la rebeldía y rudeza del “negro”, percibidas como virtudes y fortalezas apreciables dentro de la refundación histórica del país. La riqueza y habilidad musical como el rasgo africano del presente en las tradiciones “negras” de las costas colombianas, no se reduce a una simple evidencia en instrumentos específicos. Por el contrario, se entiende más como una habilidad o carácter rítmico particular, que el “negro” imprime a las tradiciones musicales de la nación, y que se escucha por todo el patrimonio

⁴⁵ Restrepo, “Hacia los estudios de la Colombias Negras”, 20

sonoro del país. En consecuencia, las particularidades “negras” no necesitan tambores o marimbas para ser escuchadas dentro del mestizaje nacional, por ejemplo “la influencia africana se evidencia en la forma de percutir la tambora indígena, de dos parches que se coloca en las piernas como si fuera un tambor menoperkusivo, y se ejecuta con las dos manos a la usanza negra”⁴⁶; “otras agrupaciones musicales, como las llamada chirimías [...] tiene su sellos negros, ya por ser elementos asimilados por este o por el ritmo que le impone la ejecución.”⁴⁷

La representación del “negro” a través de una manera particular de ejecutar los tambores opera en diferentes perspectivas. La conexión que se establece entre cierta rítmica negra y África vuelve a establecer un origen cultural, permitiendo demostrar al “negro” como un constante modelador y creador de cultural en medio de su integración al mestizaje, a pesar de las perdidas y traumas causados por la opresión que le representó dicho proceso. Así mismo, en tanto hombre con aptitud cultural, el “negro” no sólo recibe y asimila de forma pasiva, por el contrario se apropia de los tambores indígenas e imprime su sello propio, poniendo de presente su afán contestatario, como una característica central que modela el imaginario histórico del “negro” dentro de las fuentes analizadas.

Finalmente, al desarticular las particularidades culturales “negras” de su expresión material específica, y trasladarlo a un sentido rítmico particular, las particularidades “negras” pueden percibirse por fuera de sus contextos regionales y simbólicos específicos, y justificarse como una característica común a buena parte de la gama folclórica nacional, “el llanero, que parece haber olvidado los instrumentos de percusión, como sucede con el andino, se vale del golpe acompasado sobre el cuerpo de la guitarra para testimoniar el ritmo de los tambores que no se han escapado de su alma”.⁴⁸

A través del sello rítmico que imprime a las tradiciones musicales regionales, se vuelve a poner en evidencia que el “negro” es un partícipe activo del mestizaje nacional no sólo

⁴⁶ Zapata O., “Razones del mestizaje”

⁴⁷ Zapata O., “Razones del mestizaje”

⁴⁸ Zapata O., “La música de los valles”

como receptor cultural. Por el contrario ha sido forjador y modelador el folclore a través de los valores heredados de África, mientras que permanente se recuerda la explotación que cimentó a dicho enriquecimiento en frases como “la viva expresión de instrumentos y ritmos traídos por esclavos”; “la circunstancias que el negro como boga [...] dio oportunidad para que mucho antes de la conquista y expansión de la cultura por las llanuras, imprimiera al canto un acento que ya no pudo abandonar”⁴⁹. El contraste entre el enriquecimiento cultural que imprimió el “negro” a través de “sus potentes tambores”⁵⁰ y la explotación en la que se basó tal proceso de transculturación, refuerza la retórica beligerante y comprometida socialmente que estructura historia nacional desde la visión presentada por los hermanos Zapata Olivella.

Sin embargo, la exaltación de tambores y rítmica negra de origen africano terminan fijando, con argumentos culturales, imágenes racializadas sobre la rudeza y fortaleza física, a través de las cuales se ha conocido y subvalorado al “negro” en occidente.⁵¹ La permanencia de tales estereotipos aparece con frecuencia en expresiones como “los negro con sus potentes tambores, la rítmica euforia del negro”;⁵² “ya andan por allí reclamando a golpe de tambor;”⁵³ “el vigor rítmico impulsa y exalta a los danzantes”.⁵⁴ Aun cuando estas imágenes dejan de representarse necesariamente a través de las diferencias físicas “negras”, son reproducidas en el nuevo escenario de la cultura popular de masas, facilitado su fijación y perpetuación dentro del imaginario nacional, y estructurado un cuadro de relaciones hegemónicas de poder y saber socio racializadas.⁵⁵

No obstante, la presencia de dicha ambigüedad dentro de la obra Delia y Manuel Zapata Olivella merece un análisis y un juicio teniendo en cuenta su contexto y objetivos

⁴⁹ Zapata O., “La música de los valles”

⁵⁰ Zapata O., “La Cumbia, síntesis”

⁵¹ Hall, “The spectacle of ‘other’”; Friedemann, “Estudios de negros”

⁵² Delia Zapata O., “La Cumbia, síntesis”

⁵³ Zapata Olivella. La copla de los negros y su raigambre española.

⁵⁴ Guillermo Abadía. Delia Zapata O. Coreógrafa. “El Currulao”. *Colombia Ilustrada. La Revista de Coltejer al servicio de la cultura colombiana*. N° 8. (1970)

⁵⁵ Hall, “The spectacle of ‘other’”

particulares. En primera medida, la denuncia del mestizaje como un proceso histórico de opresión y reducción cultural de “negros”, “indio” y descendientes mestizos y mulatos; un segundo punto que consiste en la admiración hacia las riquezas folclóricas, formada desde sus contexto de infancia y posteriormente refinada a través de activismo social y gestión cultural, que desembocó en una idealización al folclor como expresión de la resistencia y enfrentamiento del pueblo colombiano. Finalmente, la perspectiva de histórica que le imprimen al folclor nacional, el cual se reconstruye en torno al heroísmo del pueblo colombiano, con especial atención en la centralidad del “negro” como sujeto histórico de la nación.⁵⁶

En consecuencia, la fortaleza, euforia rítmica y la rudeza “negra” dejan de ser valorados a través de la tradicional oposición entre civilización y barbarie. Tras dejar de ser un obstáculo para concebir al “negro” como agente cultural de la nación, se convierten en motivo de admiración al concebirse como el testimonio de la resistencia y rebelión permanente del “negro”, características que modelan el imaginario histórico del “negro” que configuran Delia y Manuel Zapata Olivella, a través de su reclamo por una inclusión positiva dentro del nacionalismo popular de la época:

El negro en Colombia se esfuerza por reclamar su origen en la cultura contemporánea [...] Ya anda por ahí bullicioso reclamando a golpes de tambor esta denominación para complicar más – o aclara-los múltiples apelativos de – Latinoamérica, Indoamérica, Hispanoamérica, que se dan a los que solo deberían llamarse colombianos.⁵⁷

El carnaval y el espíritu festivo

Un análisis similar puede aplicarse a la admiración expresada hacia la riqueza y habilidad rítmica de las tradiciones folclóricas “negras” percibida como herencias culturales de origen africano. En este caso las danzas son asociadas a la expresión abierta y emotividad del “negro” percibidas a través del espíritu festivo y carnavalesco, al cual se aferró para enfrentar el peligro y opresión constante, enriqueciendo la cultura mestiza de la nación. La

⁵⁶ Mina, “Manuel Zapata Olivella”

⁵⁷ Zapata O., “La copla de los negros”

fortaleza para soportar las dificultades y adversidades a través del la fiesta y el carnaval se reproduce en coplas de tradiciones “negras” como la siguiente, “danzando y danzando viene la muerte buscando a quien enlazar, pues la gente se divierte bailando hasta rematar, entre la vida y la muerte, solo hay un paso que dar, ella esta pendientes viendo a quien llevar, dejando así presente que solo ellas es inmortal”.⁵⁸

El rasgo carnavalesco además de exaltar la fortaleza anímica para enfrentar o resistir la adversidad, también ensalza la destreza del “negro” para burlar y satirizar a sus opresores, convirtiéndose en otra herramienta del repertorio creativo, a partir de la cual los hermanos Zapata Olivella configuran la historia “heroica” del “negro” en el mestizaje nacional. Los Cabildos de Cartagena, donde “negros” e “indios” fueron autorizados desde el siglo XVI para llevar a cabo sus ritos y fiestas tradicionales,⁵⁹ son convertidos en un emblema de la creatividad del “negro” para subvertir y enfrentar la opresión a la cual fueron sometidos como esclavos, al llenarse de “un carácter carnavalesco de crítica y sátiras sociales”.⁶⁰ Así mismo, también que son valorados como una de las tradiciones de resistencia “negra” que determinaron el desarrollo cultural de Caribe, convirtiendo al Cabildo en refugio cultural donde los “negros” lograron reconstruir parte de las herencias culturales africanas a través de espíritu festivo, el jolgorio y su religiosidad:

Pues bien estos cabildos son rasgos de los antiguos rituales de origen negroide, en los cuales el principal motivo es que los Orichas monten a sus seguidores a través de un ritmo propio, es decir cada Loa tiene su fórmula rítmica propia a través de los tambores y así el danzantes es montado, poseído por el poder físico y espiritual de los Oricha.⁶¹

Danzas, tambores y religiosidad vuelven a entrelazarse para construir la identificación/ universalización de las particularidades del “negro” en Colombia a través de la relación con África. Nuevamente la ambición de la obra de los hermanos Zapata Olivella supera el simple hecho de identificarlo como aspecto folclórico, expresión de un pasado formativo

⁵⁸ Cabildo en Carnaval. Fundación Folclórica *Delia Zapata Olivella*

⁵⁹ Wade, “Gente Negra Nación Mestiza”, 125-126

⁶⁰ Cabildo Carnaval; Cabildo Changó.

⁶¹ Cabildo Changó.

de la nación. Por el contrario, esta representación del “negro” es usada como pretexto para re construir una histórica nacional articulada en la opresión resistencia popular.

En dicha razón, es necesario rescatar los adjetivos del “negro” que son asociados con estos elementos, como la “expresión viva de esclavos africanos”⁶²; “se mezclan ritmos espontaneo de esclavos africanos”;⁶³ “vida abierta que conquistaron los esclavos”⁶⁴ entre otras referencias similares que aparecen con frecuencia en las fuentes y que coinciden con el espíritu festivo y carnavalesco que es vislumbrado en el folclor atlántico como un rasgo positivo “negro”. La espontaneidad y la fortaleza expresiva se han opuesto históricamente a la racionalización del sentimiento, las pasiones y el intelecto, configurando el juego de oposiciones que ha inferiorizado el desarrollo cultural del continente africano, bajo un supuesto “primitivismo”, elementalidad o falta de cultura, sirviéndose de la representación racializada de las diferencias para justificar estructuras y mecanismos de dominación.⁶⁵

En contraste, dentro del escenario discurso de los autores analizados, este repertorio de imágenes es engrandecido al acompañarse de las referencias a la esclavitud o formas de explotación del “negro”, siendo valoradas como las fortalezas y virtudes del “negro” dentro del complejo pasado nacional de transculturación, gestado a partir de relaciones antagónicas y desiguales entre indios, negros y sus herederos mestizos y multados, quienes representan la grandeza del enfrentamiento o inventiva popular.⁶⁶

Finalmente, la asociación entre las danzas de origen africano y cierta fortaleza anímica para enfrentar las adversidades, es para Mara Viveros, una idea recurrente en la obra de Manuel Zapata Olivella. Esta característica tiene la dificultad de naturalizar relaciones de poder polarizadas, al suponer una “suerte de disposición natural del “negro” para resistir la constante opresión a partir de la cual se hizo partícipe obligado del mestizaje nacional”.⁶⁷ Sin embargo, en medio de las relaciones de poder y saber que le dan lugar al trabajo de los

⁶² Zona Andina, Zona Llanera, Zona Pacífica, Zona Atlántica.

⁶³ Primer Festival de Danzas Folclórica.

⁶⁴ Zapata O., “Razones del mestizaje”

⁶⁵ Stuart Hall. The spectacle of “other”

⁶⁶ Quintero, “Filosofía Antropológica y Cultural” 46-48

⁶⁷ Viveros, “Manuel Zapata Olivella”

hermanos Zapata Olivella, la representación del “negro” a través de su capacidad y habilidad expresiva, materializada en las danzas del Caribe y Pacífico, tienen la virtud de ampliar el registro de significados posibles, como estrategia utilizada para confrontar el imaginario racializados que ha cimentado y modelado los procesos de construcción nacional.⁶⁸

Conclusiones

La integración de la realidad cultural “negra” a la cultura mestiza nacional a través de la exaltación de las danzas, los tambores y la mentalidad mágicoreligiosa de las tradiciones folclóricas, puede conducir a los peligros denunciados por algunos autores. Sin embargo, un análisis adecuado sobre la importancia que tienen estos imaginarios comunes del “negro”, debe hacerse en relación con la reconstrucción histórica que configuran los hermanos Zapata Olivella a partir de la representación folclórica del mismo.

Los resultados que arroja dicha observación, permiten concluir la importancia que tiene las danzas. El talento musical y el carácter mágico religioso de las tradiciones “negras” no implican una subvaloración como primitivismos culturales de un pasado superado, paralela a una exotización como portadores de poderes o habilidades útiles para la cultura mestiza. Por el contrario, son valorados al ser percibidos como la expresión del optimismo, creatividad, combatividad y rudeza exaltados como el amplio repertorio de fortalezas idealizadas en el “negro” dentro de una historia, basada en la explotación y opresión permanente del “negro” como protagonista histórico de la nación. En consecuencia, la representación folclórica del “negro”, más que convertirlo en un pasado arqueológico de la nación, constituye una herramienta para reclamar su reconocimiento dentro de su presente “mestizo”, comprendido a éste como una realidad dinámica, pero caracterizada por la marginalidad de una vasta proporción de población “negra”, “mestiza” y “mulata”, que se contrasta con su inventiva, creatividad, combatividad y optimismo reflejada en el folclor nacional.

⁶⁸ Hall, “The spectacle of “other””

Finalmente, este capítulo también revisó con detalle la relación que se establece con África a partir de los tres referentes que identifican al “negro” en el folclor nacional. En dicho sentido, se intentó demostrar que el nexo establecido con el continente africano tiene una función estratégica y ambivalente, que justifica la diferencia como herencia, mientras que la representación de dicha alteridad se presta como argumento para universalizar la imagen del “negro” como creador de cultura, y de este modo re posicionar al “negro” como protagonista de la historia del mestizaje nacional. En el contexto desde el cual los hermanos Zapata Olivella sientan su trabajo, el interés puntal fue demostrar la homogeneidad del “negro” como artífice histórico y cultural de la nación, sin que ello conllevara la subvaloración o negación de las diferencias o particularismos culturales y raciales evidentes, que por el contrario son usados para demostrar su universalidad como sujeto histórico cultural de la nación.

Reflexiones finales

La inclusión del “negro” en la institucionalización del folclor colombiano hace parte de una ampliación del discurso de estado nacional, ligado a transformaciones sociales, políticas y culturales que se pronunciaron a mediados del siglo XX. Este proceso posibilitó representar al “negro” como un rasgo ponderado y presente en la cultura nacional. No obstante, al considerarlo solo desde el espectro folclórico, permitió reproducir algunas imágenes subyacentes sobre la población “negra”, las cuales continuaron inferiorizándolo dentro del imaginario de la sociedad colombiana, al ser valorarlos dentro de un espectro de expresiones culturales percibidas como menores. Delia y Manuel Zapata Olivella fueron participantes activos en dicho proceso; aunque su trabajo comparte gran parte de los rasgos propios de la época, consolidaron una valoración y visión positiva de las particularidades culturales y raciales del “negro” como sujetos históricos incuestionables en la construcción nacional, a partir del mestizaje como fenómeno fundacional de la sociedad colombiana.

Las limitaciones e inconvenientes suscitados por la inclusión del “negro” en la nación a través del mestizaje y su correspondiente valoración como expresión folclórica, ha sido un tema de preocupación para diferentes autores. Ciertamente, ambos aspectos, como ideología nacional y clasificación cultural, han funcionado como potentes mecanismos culturales para reproducir jerarquías y hegemonías sociales, pues se prestan para legitimar la inferioridad del “negro” y su “naturalización” como grupo subordinado. Sin embargo, además de ser una expresión de hegemonía cultural, la representación folclórica del “negro”, en su estrecho vínculo con el mestizaje, también se presta para ser analizada, en su totalidad, como el escenario discursivo común a una época, que como creador de realidad permite enfrentar desde su interior las relaciones de poder que le dan origen, siendo claramente una lucha cultural desequilibrada.

En dicho sentido y siguiendo los consejos de Elizabeth Cunin,⁶⁹ este trabajo quiso socavar la mirada folclórica del “negro” dentro del contexto que la popularizó en el “imaginario” social como fundamento de la nación, teniendo en cuenta, de acuerdo con Renán Silva,⁷⁰ sobre la permeancia hoy en día de la noción folclórica gestada por la República Liberal y

⁶⁹ Cunin Elizabeth. Formas de construcción y gestión de la alteridad.

⁷⁰ Renán Silva. República Liberal y Cultura Popular en Colombia.

consolidada hacia la mitad del siglo XX. La revisión del “negro” en el folclor desde la perspectiva de dos figuras públicamente reconocidas y “negras”, pretendió rescatar “miradas” invisibilizadas precisamente a costa de la denuncia académica sobre su invisibilidad. Dicho objetivo, conllevó analizar al mestizaje y al folclor no sólo como expresión de la dominación cultural de ciertos grupos o esferas sociales en la sociedad colombiana, sino también como el campo discursivo que construye el sentido de realidad que “configura e influencia lo que hacemos”,⁷¹ sin que ello implique desconocer su origen en el poder y dominación cultural.

Por lo tanto, Delia y Manuel Zapata Olivella modelaron una imagen del “negro” articulada a través del lenguaje y conceptos característicos de la mitad de siglo XX, pero significados a partir de su posición como activistas sociales, gestores culturales y, ante todo, grandes admiradores de las tradiciones culturales del pueblo colombiano. Desde dicha perspectiva, el mestizaje, como rasgo aglutinante de la nación, fue percibido como una memoria histórica común, reconstruida a través de las luchas populares y la fortaleza del pueblo colombiano frente a la constantes opresión, disminución y agresión sobre el cual se gestó la sociedad colombiana, con el mestizaje como fenómeno estructural. La retórica democrática y popular que abogaba por una universalidad nacional, no fue celebrada por los hermanos Zapata Olivella como un futuro prometido de homogeneidad cultural y racial. Por el contrario, se convirtió en la posibilidad de refundar la sociedad colombiana a través de las hazañas del “negro” por su libertad, como una característica de larga duración en la historia nacional.

La clásica tensión entre el universalismo nacional y las particularidades culturales y regionales fue resuelta en favor del primero, sin que ello implicara omitir las diferencias. La demanda histórica que estructura la obra de Delia y Manuel Zapata Olivella es ante todo un reclamo integracionista como una característica de su época. La preocupación de estos autores se concentró en demostrar la condición del “negro” como hombre cultural y en dicho sentido, gestor, artífice y protagonista de la historia y cultura nacional. Irónicamente, las particularidades “negras”, percibidas y caracterizadas a lo largo del territorio

⁷¹ Stuart Hall. (1997). The spectacle of “other”.

colombiano, fueron convertidas en contundentes argumentos para demostrar la gran potencialidad cultural idealizada en el “negro”, y también como evidencia de una realidad sociocultural del presente nacional, y no como un pasado primitivo ya superado. Los “rasgos negros” fueron usados estratégicamente para resolver el asunto entre el mestizaje como un rasgo común en el territorio nacional, frente a las diferencias regionales. Mientras las “huella negras” fueron evidenciadas en las diferentes ramas del folclor nacionalista, el grado o proporción de la mezcla funcionó como una herramienta explicativa de las diferencias.

La polarización implícita en la historia mestizaje, al aceptarlo como proceso de dominación o imposición, se empezó a distorsionar cuando se pasó de la denuncia histórica direccional y se enfatizó en la reivindicación del “negro” como protagonista y héroe del mestizaje nacional. El “negro” *apropia, no yuxtapone* como prueba de rebeldía, enfrenta, confronta, y lucha por su libertad pues no se conforma. Es el “negro” beligerante, revolucionario y creativo el héroe idealizado de una historia nacional, reconstruida en torno a su explotación/liberación. Finalmente, la construcción de símbolos de resistencia y libertad “negra” son incluidos dentro de una memoria histórica compartida, pero también el “negro” es integrado dentro de los hechos nodulares en la memoria histórica nacional como la independencia.

Así mismo, el folclor, como escenario discursivo en sí mismo, permite reproducir la identificación tradicional del “negro” a través de lo “primitivo” y el conjunto de significados adyacentes, como la supremacía de la emoción, la expresión abierta, la creencia por encima de la razón, entre otras imágenes racializadas que han alimentado el imaginario popular sobre el “negro”, y que se han prestado para su inferiorización. Sin embargo, en el complejo sistema de significados, que se consolida en la obra de Manuel y Delia Zapata Olivella, estas representaciones clásicas adquieren un valor positivo y apreciable. Por una parte son universalizadas como evidencia de la condición cultural del “negro”, relativizando de esta manera las cargas valorativas y las jerarquías propias del binarismo civilización/barbarie. Finalmente, las evidencias de “primitivismo”, en el

presente, son ensalzadas en tanto expresión y símbolos de las luchas históricamente libradas por el pueblo colombiano, donde el “negro” se presenta como protagonista fundamental.

La exaltación y admiración del folclor como portador de las raíces de la nación es un rasgo evidente en la obra de los hermanos Zapata Olivellas, siendo ésta una característica estructural de toda representación folclórica del pueblo. Sin embargo, la refundación de la nación a través de una historia dinámica, de constantes enfrentamientos e intercambios culturales vuelve mucho más compleja la interpretación conservadora de lo popular a través de su matriz folclórica, pues la raíz de la nación colombiana se percibe precisamente en el constante cambio y en la mezcla cultural triétnica. En ese mismo sentido, el cuerpo documental también establece una relación directa entre riqueza folclórica y mestizaje. Por lo tanto, la densidad, complejidad y supervivencias de tradiciones folclóricas de algunas regiones es convertida de la evidencia de un mayor enfrentamiento, resistencia o inventiva popular frente a la opresión impartida. En dicha razón, las tradiciones de los dos litorales colombinos son idealizadas como el resultado de la constante iniciativa y fortaleza del “negro”, quien ante la integración violenta y obligada al mestizaje nacional siempre generó una respuesta creativa para recrearse a sí mismo como hombre cultural, y enriquecedor de la cultura nacional.

Finalmente, al concebir al “negro” como una realidad sociocultural del presente mestizo, su identificación y caracterización se construye básicamente a través de tres elementos fundamentales: (1) las danzas, (2) los tambores y percutiva, y (3) las creencias y supercherías “negras”. Estos tres referentes culturales son relacionados con imágenes tradicionalmente racializadas como la rudeza, fortaleza física, la fuerza anímica, el talento expresivo y la relevancia de la fe por encima de la razón. Las diferencias dejan de representarse, necesariamente, a través de las características físicas, pero el vínculo estratégico que se establecen con África facilita reproducir una serie de esencialismo a nivel cultural. Sin embargo, los significados adyacentes a este repertorio de imágenes son tergiversados, como estrategia para enfrentar el régimen racializado de la representación que ha caracterizado el conocimiento “negro” en occidente. Por lo tanto la rudeza de los

tambores, el carácter expansivo y expresivo de las danzas, y mentalidad magicoreligiosa son significadas como parte del repertorio creativo del “negro” a través del cual entró obligadamente a ser un actor y artífice activo de la nación colombiana

Referencias citadas

Fuentes primarias

A. Folclor general

Pardo, Aristóbulo. "Folklore y cultura colombianos." *Revista colombiana de Folklore*. N°1. (1947): 23-27

Pardo, Aristóbulo. "Los Maestros en el Folclor y el Folklore". *Revista Colombiana de Folklore. Segunda época*. N° 2. (1953/ Jun.): 56-77

Pineda, Roberto. "Folklore y Etnología". *Revista colombiana de Folklore*. N°1. (1947): 11-21

Yañez, Francisco M. "Algunos Antecedentes sobre los Estudios Folclóricos en Colombia." *Revista colombiana de Folklore. Segundo época*. N°8. (1963): 153-183

B. Manuel y Delia Zapata Olivella

Zapata Olivella Manuel. "Origen Africano de la Cumbia". *Revista Vida*. N° 22. (1948)

Zapata Olivella Manuel. "Esperábamos el Alba". *Revista Vida*. N° 51. (1952).

Zapata Olivella, Manuel. "La Epopeya Americana de los Negros". *Sábado. Diario al servicio de la cultura y democracia en América*. [Bogotá] 30 de octubre de 1948.

Zapata Olivella, Manuel. "Gentes y arrabales de Cartagena". *Sábado. Diario al servicio de la cultura y democracia en América*. [Bogotá] 11 de noviembre de 1948.

Zapata Olivella, Manuel. "Cantos religiosos de los negros de Palenque." *Revista colombiana de Folklore. Segunda Época*. N°7 (1962).

Zapata Olivella, Manuel. "Tres fuente de la artesanía en Colombia." *Revista Colombiana de Folklore. Segunda Época*. N° 8. (1963)

Manuel Zapata O. "El folclore andino". *Boletín Cultural y Bibliográfico de la Luis Ángel Arango*. N° 3. 1961.

Zapata Olivella, Manuel. "Razones del mestizaje folclórico colombiano". *Boletín Cultural y Bibliográfico de la Luis Ángel Arango*. N° 3. (1960).

Zapata Olivella, Manuel. "La música de los valles". *Boletín Cultural y Bibliográfico de la Luis Ángel Arango*. N° 7. (1961).

Zapata Olivella, Manuel. "El tamborito y la mejorana". *Boletín Cultural y Bibliográfico de la Luis Ángel Arango*. N°8. (1961).

- Zapata Olivella, Manuel. "Los ritmos populares". *Boletín Cultural y Bibliográfico de la Luis Ángel Arango*. N°11. 1962.
- Zapata Olivella, Manuel. "Aportes materiales y psicoafectivos del negro en el folklóres colombiano". *Boletín Cultural y Bibliográfico de la Luis Ángel Arango*. N° 124. (1967).
- Zapata Olivella, Manuel. "La copla de los negros y su raigambre española." *Revista de la Policía Nacional*. N°66 (1967)
- Zapata Olivella, Manuel. "El folclor: afirmación de la nacionalidad". *Revista de la Policía Nacional*. N° 127. (1968).
- Zapata Olivella, Manuel. "Psicoantropología y conducta del colombiano". *Revista de la Policía Nacional*. N° 130. (1968).
- Zapata Olivella, Manuel. El hombre colombiano. Bogotá: Enciclopedia del desarrollo colombiano. 1974
- Zapata Olivella, Manuel. Chambacú corral de negros. Bogotá: Biblioteca Didáctica Anaya, 1990
- Zapata Olivella, Manuel. "Introducción: confesiones de un escritor que aspira a ser libre.". En: La rebelión de los genes. El mestizaje americano como la sociedad futura. Bogotá: Altamir ediciones, 1997, 15-29
- Zapata Olivella, Manuel. "Delia Zapata Olivella precursora de la investigación de nuestra identidad". Obtenido a través de de la Fundación Instituto Folclórico Delia Zapata Olivella.
- Zapata Olivella, Delia.. "La Cumbia". Síntesis nacional Colombia". *Revista Colombiana de folklore*. Segunda Época. N°7 (1962)
- Zapata Olivella, Delia. "El Bullerengue". Colombia Ilustrada. *La Revista de Coltejer al servicio de la cultura colombiana*. N°2. (1970)
- Abadía, Guillermo & Zapata Olivella Delia. Coreógrafa. "El Currulao". *Colombia Ilustrada. La Revista de Coltejer al servicio de la cultura colombiana*. N° 8. (1972)
- Velorio del Boga Adolescente. Fundación Instituto Folclórico *Delia Zapata Olivella*.
- Zona Andina. Zona Llanera, Zona Pacífica, Zona Atlántica. Fundación Instituto Folclórico *Delia Zapata Olivella*.
- Primer Festival de Danzas Folclórica. Fundación Instituto Folclórico *Delia Zapata Olivella*.
- Cabildo Chango. Fundación Instituto Folclórica Colombiana *Delia Zapata Olivella*
- Cabildo Carnaval. Fundación Instituto Folclórica Colombiana *Delia Zapata Olivella*
- Zapata Olivella, Delia. "Crónica de una vida para la danza." En: Encuentros de la diversidad. Memorias ciclos de conferencias. Tomo I. Bogotá: Imprenta Nacional, Ministerio de Cultura, 2002, 86- 116.

“Delia Zapata Olivella”. Fundación Instituto Folclórico Colombiano *Delia Zapata Olivella*

“Memorias Fundación Instituto Folclórico Delia Zapata Olivella”. Fundación Instituto Folclórico Colombiano *Delia Zapata Olivella*

Fuentes secundarias

Aguedelo, Carlos. “No todos viene del rio. Construcción de identidades negras urbanas y movilizacion politica”. En: *Conflictos e invisibilidad en el estudio de la gente negra en Colombia*, editado por Axel Rojas. Popayan: Universidad del Cauca, 2005 , 173- 193.

Alamario, Oscar. “Tras las huellas de los renacientes. Por el laberinto de la etnicidad e identidad de los grupos negros o "afrocolombianos" del Pacífico sur”. En: *Acción colectiva, Estado Etnicidad en el pacífico colombiano*, editado por Mauricio Pardo. Bogota: Instituto Colombiano de Antropología e historia, 1999, 15-39.

Arocha, Jaime. “Antropología en Colombia: una visión”. En: *Un siglo de investigación social antropológica en Colombia*, editado por Jaime Arocha. & Nina S. de Freidemann. Bogotá: Etno, 1984, 29-129.

Arocha, Jaime. “Antihéroes en la historia de Colombia: su rescate.”. En: *Nueva Historia de Colombia. Vol. IV*, editado por Álvaro Tirado M. Bogotá: Planeta, 1990, 248-256.

Arocha, Jaime. “La inclusión de los afrocolombianos ¿meta inalcanzable?”. En: *Afrocolombianos. Geografía Humana*, editado por Adriana Maya. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispanica, 1998, 341-193.

Asher, Kiran. *Black and Green. Afro-colombians, development, and nature in the Pacific lowlands*. Duke: Duke University Press, 2009

Batista, Myriam. “Manuel Zapata Olivella”. En: *Palabras de los Mayores*. Bogotá: Intermedio, 2002.

Burke, Peter. “El “descubrimiento” de la cultura popular. En: *Historia popular y teoría socialista*, editado por Raphael Samuel. Barcelona: Critica, Grupo editorial Grijalbo, 1984, 78-91.

Burke, Peter. *Historia y teoría social*. México: Instituto Mora, 1997.

Peter Burke. “El “descubrimiento” de la cultura popular. En: *Historia popular y teoría socialista*, editado por Raphael Samuel. Barcelona: Critica, Grupo editorial Grijalbo, 1984, 78-91.

Bushnell, David. *Colombia una nación a pesar de sí misma*. Bogotá: Planeta, 2003.

Castellanos, Nelson. “La radio colombiana, Una Historia de amor y olvido”. *Signo y Pensamiento. Universidad Pontificia Javeriana*, N° 39. (2001): 15-23

Chaves, Maria Paola. “Lo popular imaginado: para una genealogía del discurso folclórico en Colombia, 1850-1950”. Tesis antropólogo pregrado, Universidad de los Andes, 2002.

- Cunin Elizabeth. "Formas de construcción y gestión de la alteridad, reflexiones sobre la "Raza" y "Etnicidad"". En: *Estudios afro colombianos aportes para un estado del arte: memorias del Primer Coloquio Nacional de Estudios Afro colombianos*, editado por Axel Rojas. Popayán: Universidad del Cauca, 2001, 59-73.
- Díaz G. José Luis. "Manuel Zapata Olivella. La Forja de un rebelde" En: *Vida y Obra: semblanzas*. Editado por Patricia Torres & Tatiano Grosch. Bogotá: Ministerio de Cultura, 2003, 250-289.
- Echeverry M Marcela. "El proceso de profesionalización de la Antropología en Colombia. Un estudio entrono a la difusión de las ciencia y su Institucionalización.". *Historia Crítica. Universidad de Los Andes. Facultad de Ciencias Sociales. Departamento de Historia*. N° 15. (1997): 67-79.
- Friedemann, Nina S. "Estudios de negros en la Antropología colombiana". En: *Un siglo de investigación social antropológica en Colombia*, editado por Jaime Arocha. & Nina S. Friedemann. Bogotá: Etno, 1984, 507-572.
- Friedemann, Nina S. "Negros en Colombia e invisibilidad". *América Negra*. N° 3. (1992/Jun.): 25-35.
- Jiménez, Miriam. "Consolidación del estado y antropología en Colombia". En: *Un siglo de investigación social antropológica en Colombia*, editado por Jaime Arocha & Nina Friedemann. (Eds.). Bogotá: Etno, 1984, 161-195.
- Hall, Stuart. "Notas sobre la deconstrucción de lo "popular"". En: *Historia popular y teoría socialista*, editado por Samuel Raphael. Barcelona: Critica. Grupo editorial Grijalbo, 1984, 93- 110.
- Hall, Stuart. "The work of representation". En: *Representation: cultural representation and signifying practice*, editado por Stuart Hall. London: Open university/Sage publication, 1997, 13-74.
- Stuart Hall. "The spectacle of "other"". En: *Representation: cultural representation and signifying practice*, editado por Stuart Hal. London: Open university/Sage publication, 1997, 223-290.
- Lasso Marixa. *Myth of Harmony. Race and Republicanism during the age of revolution*. Pittsburgh:University of Pittsburgh Press, 2007
- López, Maria Adelaida. (Directora, productora e investigadora) (2007). *Manuel Zapata Olivella*. El abridor de caminos.
- Massa, Zapata, Edelmira. "Delia Zapata Olivellas." Obtenido a través de la Fundación Instituto Folclórico Colombiano *Delia Zapata Olivella*.
- Mina Willian. "Manuel Zapata Olivella: escritor y humanista". *Afro-Hispanic Review*. Vol. 25. (2006.): 25-38.
- Recuperado 01 de marzo de 2009 en la base de datos Fuente Académica. HEBSCO.

- Oslender, Ulrich. "Espacio e identidades en el Pacífico Colombiano. En: *De Montes, Rios y Ciudades*, editado por Eduardo Restrepo y Juana Camacho. Bogotá: Fundación natura. Ecofondo. Instituto colombiano de Antropología, 1999, 25-48.
- Quintero, Ciro Alonso Quintero. *Filosofía Antropológica y Cultural en el pensamiento de Manuel Zapata Olivella*. Quito: Ediciones Abya-Yala. 1998.
- Reid George. "Enpardecimiento y ennegrecimiento". En: *Afro-Latinoamérica. 1800- 2000*. Madrid: Iberoamericana, 2003, 250-307.
- Restrepo, Eduardo. "Hacia los estudios de la Colombias Negras". En: *Estudios afro colombianos aportes para un estado del arte: memorias del Primer Coloquio Nacional de Estudios Afro colombianos*, editado por Axel Rojas. Popayán: Universidad del Cauca, 2001, 19-57.
- Restrepo, Eduardo. "Imaginando comunidad negra: etnografía de la etnización de las poblaciones negras en el Pacífico sur colombiano". En: *Acción colectiva, estado y etnicidad en el Pacífico colombiano*, editado por Mauricio Pardo. Bogotá: Instituto colombiano de antropología e historia, 2001, 41-70.
- Rojas, Axel . "Subalternos entre los subalternos: presencia e invisibilidad de la población negra en los imaginarios teóricos ". En: *Conflictos e invisibilidad. Retos en los estudios de la gente negra en Colombia*, editado por Axel Rojas (Ed.), Popayan: Universidad del Cauca, 2002, 157-171.
- Silva, Renán. *República Liberal y Cultura Popular en Colombia 1930- 1946*. Cali: Universidad del Valle, 2002.
- Silva, Renán. "Reflexiones sobre la Cultura Popular. A Propósito de la Encuesta Folclórica Nacional". Artículo hecho para presentar en la lección inaugural de la sexta promoción de la maestría en historia de la Universidad Nacional, sección Medellín, perteneciente al proyecto de investigación *La cultura Popular en Colombia durante la primera mitad del siglo XX*, Universidad del Valle, facultad de ciencias sociales y Económica – Centro de Investigaciones CIDSE-
- Recuperado el 15 de septiembre de 2009
<http://sociohistoria.univalle.edu.co/reflexiones.pdf>
- Rivas, Ángela. "La educación pública y el sueño de la república liberal: tres intelectuales maestros en el proyecto de hacerse nación." *Revista de Estudios Sociales*. N° 3 (1999/jun.): 97-103.
- Jakson, Shirley. "Manuel Zapata Olivella: un investigador viajero". En: *América Negra. Expedición humana a la zaga de la América Oculta*. Pontificia Universidad Javeriana. N° 10. (1995/Dic.): 233-237.
- Tirado M. Álvaro. "López Pumarejo: la Revolución en Marcha". En: *Nueva Historia de Colombia. Vol. I*, editado por Álvaro Tirado. Bogotá: Planeta. 1990, 305-342.
- Jaramillo U, Jaime. "La Educación durante los gobiernos liberales (1930-1946)". En: *Nueva Historia de Colombia. Vol. IV*, Editado por Álvaro Tirado Mejía. Bogotá: Planeta, 1990, 87-108.

Viveros Mara. "Manuel Zapata Olivella (1920- 2004)".

Wade Peter. *Nación mestiza. Gente Negra, nación mestiza. Dinámicas de las identidades raciales en Colombia*. Bogotá: Ediciones Uniandes. Siglo del hombre editores, 1993.

Wade Peter. "Población negra y la cuestión identitaria en América Latina." *Universidad Humanista*. N° 65. (2008): 117-137.

Recuperado 20 de febrero de 2005, de la base de datos Fuente Académica. HEBSCO

Langston Huges. "VIDAS Y BIOGRAFIAS."

Recuperado 03 de octubre de 2009, "vidas y obras" en línea

<http://www.biografiasyvidas.com/>

Entrevistas:

Entrevista con Betancur Massa Ian (07/10/2009)

Entrevista con Ariza Patricia (05/10/2009).

Entrevista con Luna María Teresa (29/09/2009)