

**Carlos Alberto Valderrama Rentería**

Universidad de Massachusetts

pibeson@gmail.com

Folclore, raza y racismo en la política cultural e intelectual de Delia Zapata Olivella. El campo político-intelectual Afrocolombiano

*Folklore, Race and Racism in the Cultural and Intellectual Politics  
Delia Zapata Olivella: the Afro-Colombian Politic-intellectual Field*

*Folclore, raça e segregacionismo na política cultural e intelectual de Delia Zapata Olivella. O campo político e intelectual afro-colombiano*

**Artículo de reflexión:** recibido 21/12/12 y aprobado 08/10/2013



### Resumen

El presente trabajo busca explorar las ideas de folclore, raza y racismo en el pensamiento intelectual de Delia Zapata Olivella. Se espera, mediante una interpretación profunda de su trabajo, mostrar que las construcciones de sentido de la autora proponen una descripción social y cultural del orden racial en Colombia. Para tal fin se reflexionará sobre la configuración del campo político – intelectual afrocolombiano, para posteriormente adelantar algunas interpretaciones sobre la manera como Delia Zapata concibió, en sus trabajos, el folclore, la raza y el racismo.

**Palabras clave:** Folclore, campo político-intelectual afrocolombiano, política del folclore, política de lo racial.

### Abstract

This article explores the concepts of folklore, race and racism in the intellectual work of Delia Zapata Olivella. It attempts, through a deep interpretation of her work, to show that the constructions of meaning of the author propose a social and cultural description of the racial order in Colombia. Toward this end, it will reflect on the organization of the Afro-Colombian politic-intellectual field in order to then drawing some conclusions about the way in which Delia Zapata conceived of folklore, race and racism in her work.

**Keywords:** Folklore, Afro-Colombian Politic-Intellectual Field, Politics of Folklore, Racial Politics.

### Resumo

O presente trabalho tenta explorar nas idéias de folclore, raça e segregacionismo inseridos no pensamento intelectual de Delia Zapata Olivella. Através de uma interpretação profunda de seu trabalho, pretende-se mostrar que as construções de sentido da autora, sugerem uma descrição social e cultural de ordem racial na Colômbia. Para tal, é imprescindível refletir quanto à configuração do campo político-intelectual afro-colombiano para logo tentar algumas interpretações a propósito da concepção de folclore, raça e racismo, presentes no trabalho de Delia Zapata.

**Palavras-chave:** Folclore, campo intelectual-político afro-colombiano; política do folclore, política do racial.



## Presentación<sup>1</sup>

Este documento presenta avances preliminares de una investigación acerca del pensamiento político e intelectual Afrocolombiano en el campo cultural del folclore. Su propósito es señalar las construcciones de sentido sobre folclore, raza y racismo presentes en la política cultural de Delia Zapata Olivella. Se realizará una interpretación profunda y compleja de su pensamiento, en la que se sostendrá que sus construcciones de sentido sobre el folclore describen el orden racial en Colombia en términos sociales y culturales. No se trata de hacer un análisis sobre las trayectorias artísticas y profesionales de Zapata Olivella como docente, bailarina y coreógrafa. Tampoco se ofrecerá una descripción de los procesos investigativos y/o creativos de la producción y escenificación de las danzas folclóricas en Colombia, ni de la contribución musical o las prácticas feministas de Zapata O. Mucho menos se hablará de los bailes y danzas registradas por ella en sus trabajos. Se trata, simplemente, de describir la forma como Delia Zapata entendió el estudio del folclore y como, junto con él, desarrolló ideas que señalan diferencias y que pueden ser leídas como raciales.

Para tal fin, se reflexionará sobre la configuración del “campo político-intelectual Afrocolombiano”, entendido como un lugar de lo político y de la lucha social que trasciende los límites y restricciones impuestas por los modelos teóricos de los movimientos sociales y las acciones colectivas. Se entenderá el campo político-intelectual Afrocolombiano en términos de los espacios, lugares e interacciones sociales en los cuales intelectuales Afrocolombianos intercambian, circulan y debaten ideas, pensamientos y filosofías que involucran elementos de lo privado y lo público. En este sentido, se espera que estudiar el pensamiento político e intelectual de Delia Zapata permita contribuir a una pluralización de las miradas sobre las luchas sociales políticas y culturales de las comunidades Afrocolombianas, así como sobre las largas trayectorias de las mismas al igual que sobre su relevancia política y académica en las ciencias sociales nacionales.

---

1 Agradezco a Michael Birenbaum, Pietro Pisano, Diana Zapata-Cortés, Santiago Arboleda y Agustín Lao-Montes por los comentarios hechos a una versión preliminar de este documento.

La estrategia investigativa implementada para el desarrollo del estudio es de corte cualitativo y documental (Lawrence, 2007). Se analizó una serie de documentos y escritos producidos por la autora donde se expresan sus ideas sobre el folclore colombiano. Los documentos fueron recolectados en un trabajo de campo realizado en la ciudad de Cali en el año de 2010. Algunos de ellos fueron publicados en las revistas *Páginas de Cultura*, *Colombia Ilustrada*, *Revista Colombiana de Folclore* y la revista de *Etnomusicología*, las cuales circularon entre las décadas de 1960 y 1970. La relevancia analítica de este periodo en particular se debe a que se trató de un momento histórico caracterizado por “la emergencia y valoración de las manifestaciones musicales y danzarias, y el surgimiento de las primeras organizaciones que se propagaron por la condición racial y su participación en la construcción del país” (Arboleda, 2011: 162). Delia Zapata fue un actor cultural fundamental de dicho momento; no en vano es considerada como una de las precursoras del estudio y escenificación de las artes danzarias. Llama la atención el hecho de que no se encuentren muchos trabajos sobre el legado cultural y artístico de Zapata O., a pesar de su relevancia cultural y sus muchas contribuciones al país. Frente a tal situación, este documento quiere homenajear y visibilizar parte de su trabajo para rescatar las culturas que componen la nación colombiana.

El análisis de las fuentes primarias se realizó de la siguiente forma. Primero, se identificaron palabras, términos y categorías que presentaban una cierta frecuencia en su uso y se asociaban o referían explícitamente al folclore, la raza y el racismo (análisis manifiesto) (Lawrence, 2007). Es el caso, entre otros, de términos raciales como “negro”, “blanco” o “indígena” (ver: Quijano, 1993). Segundo, se indagaron los significados, descripciones y representaciones atribuidos a dichos términos raciales (análisis de contenido) (Lawrence, 2007). Así ocurrió, por ejemplo, con la asociación de “blanco”, “negro” e “indígena” con palabras como “opresión” y “sometimiento” (ver: Goldberg; 1993, Omi y Winant, 1994 y Lao-Montes, 2010). Finalmente, el análisis fue complementado con la literatura disponible, entre la que se destacan las contribuciones de historiadores (Arboleda, 2011; Pisano, 2012 y Zapata-Cortes, 2010), musicólogos (Birenbaum, 2009) y literatos (Prescott, 1996). Esta selección y tratamiento de las fuentes tuvo por objeto hacer posible una caracterización del campo político Afrocolombiano desde una mirada sociológica y cultural.

### **El campo político intelectual Afrocolombiano**

El presente documento pretende contribuir a la caracterización de lo que Santiago Arboleda (2011) ha llamado el “campo político-intelectual Afrocolombiano” o *black public sphere* (Dawson, 2001 y Hanchard, 2006), así como de lo que Agustín Lao-Montes (2010) ha denominado la “política negra”. La noción de campo político-intelectual Afrocolombiano se desprende de una re-conceptualización del término “esferas públicas” o *public sphere* trabajado por Jürgen Habermas en su libro *The Structural Transformation of the Public Sphere* (citado por: Fraser, 1990). Se parte de la idea de que Habermas, por su desconocimiento de las relaciones de poder que producen desigualdades de género, clase (Fraser, 1990 y Thayer, 2010) y/o raza (Dawson, 2001), no reconoció el surgimiento de esferas públicas alternativas a las producidas por la burguesía. De aquí ha derivado una re-elaboración del concepto de esfera pública tendiente a dar cuenta de la existencia de “esferas públicas” en plural y subalternas, del tipo de aquellas construidas por feministas y Afroamericanos, quienes las han venido articulando para producir, distribuir y hacer circular visiones críticas de la realidad y del orden social.

A la hora de pensar en estas esferas, debe tenerse cuidado de no concebir como homogéneos los espacios públicos y los sujetos que participan en ellos. En los espacios públicos, como lo sugiere Thayer (2010), los actores sociales pueden compartir intereses en contra de una dimensión de las relaciones de poder (género, por ejemplo), pero también pueden desarrollar rivalidades frente a algún otro aspecto (clase, raza, lugar de origen, etc.). Es en razón de este principio de heterogeneidad que se considera que el concepto de campo político es relevante para el estudio de las dinámicas y procesos de formación de la intelectualidad Afrocolombiana en los años sesenta. A diferencia de lo propuesto por la teoría de los movimientos sociales y la acción colectiva, la noción de campo político permite reconocer y entender el proceso de lucha social de forma flexible y heterogénea. En este sentido, se trata de un concepto muy adecuado desde el cual es posible apreciar cómo la formación del campo político Afrocolombiano ha implicado una articulación discursiva de diversas agendas políticas. El campo político, como lo sugiere Thayer (2010), es un concepto amplio, internamente heterogéneo y menos coherente de lo que implica un movimiento social. Sus

fronteras son definidas, no por una visión estrictamente compartida, sino por las decisiones de los actores sociales de involucrarse en estos espacios públicos (Thayer, 2010).

En este orden de ideas, se entenderá por “campo político-intelectual Afrocolombiano” la conformación intencionada de formas relacionales y sociales en las cuales intelectuales Afrocolombianos desarrollan una mirada particular de su realidad objetiva, diferente a la concepción hegemónica que de ellos se tiene. En términos de la constitución de sujetos sociales y políticos (Zemelman, 1997), las dinámicas del campo político intelectual Afrocolombiano favorecen la construcción de perspectivas analíticas y discursivas que desentrañan anudamientos de poder que constriñen y restringen las posibilidades de bienestar personal y colectivo. Tales dinámicas, igualmente, dan lugar a la posibilidad de desplegar acciones concretas que tengan como objetivo superar un estado de opresión y subordinación. Como campo político intelectual, estas acciones se caracterizan por la formación, publicación y difusión de ideas, proyectos ideológicos, visiones y concepciones democráticas de las relaciones sociales (Hanchard, 2006 y Dawson, 2001).

Como se mostrará a lo largo del texto, el pensamiento intelectual de Delia Zapata emerge de una conciencia racial compartida con otros intelectuales Afrocolombianos del momento, fundada sobre la base de algo que podría llamarse una “estructura de sentimientos Afrocolombianos” (*structures of feeling*, Raymond William citado por Hall, 1993), o de lo que Arboleda (2011) ha denominado “suficiencias íntimas”:

cúmulos de experiencias y valores siempre emancipatorios; reservorio de construcciones mentales operativas, producto de las relaciones sociales establecidas por un grupo a través de su historia, que se concretan en elaboraciones y formas de gestión efectivas, verbalizadas condensadamente en ocasiones, siendo orientaciones de su sociabilidad y su vida (Arboleda (2011: 11).

Sobre la base de lo anterior, sería posible entender las relaciones en las que Delia desarrolló su pensamiento como parte de una “estructura de sentimientos Afrocolombianos” compartida desde las suficiencias íntimas. En efecto, uno de los puntos centrales de su pensamiento alude a la necesidad de men-



cionar y hacer visible su relación con sus raíces africanas y con las desigualdades raciales. Se observa aquí en Zapata O. una intención tanto manifiesta como latente de resaltar los ancestros africanos y sus raíces en las culturas Afrodescendientes, aún cuando esto le haya significado un desprestigio social (Prescott, 1996: 113). La conciencia racial de Delia refleja los deseos, aspiraciones y proyectos que intelectuales Afrocolombianos como Aquiles Escalante, Rogerio Velázquez, Manuel Zapata, Mercedes Montaña, Teófilo Roberto Potes, Natanael Díaz y Ramón Mosquera Rivas tenían frente a la investigación, promoción y proyección de las prácticas folclóricas y culturales Afrocolombianas a escala nacional. Para éstos, los ejes articuladores de tales proyectos debían ser la investigación de la cultura autóctona de estas comunidades (Arboleda, 2011; Birenbaum, 2009; Zapata-Cortés, 2010; Friedemann, 1986; Pisano, 2010; Antón, 2003), al igual que la denuncia del racismo en Colombia (Friedemann, 1986; Pisano, 2012; Prescott, 1996, 1999; Antón, 2003). En correspondencia con ello, el campo político-intelectual Afrocolombiano asumió un tipo particular de participación política que no se restringió a la participación ciudadana y electoral.

La particularidad del campo político-intelectual Afrocolombiano bajo el pensamiento de Delia Zapata no puede ser comprendida a cabalidad sin una alusión a conceptos como folclore, raza y racismo. Tal alusión requiere una re-elaboración de la forma como habitualmente se han entendido dichos términos, con el fin de situarlos en las tensiones propias del campo y la disputa de lo político. En este orden de ideas, es posible entender “lo político” como un campo diverso de prácticas sociales y culturales a través de las cuales los sujetos negocian relaciones de poder (Gregory, 1998). Como actos de la subjetividad/racionalidad humana, lo político tiene sus alcances y limitaciones, entendiéndose como “el arte de lo posible” (Hanchard, 2006: 30), dado que las oportunidades o la falta de ellas hacen de la política algo impredecible, altamente inestable y contingente (Hanchard, 2006).

En este contexto de acciones humanas y políticas es posible situar la idea de folclore. Dado que lo cultural es político cuando su significado es constituido por los actos humanos que buscan re-definir el poder social (Álvarez *et al.*, 1998; Hall, 1997b), lo folclórico también puede considerarse como político si su construcción es el resultado de procesos subjetivos/racionales

que tienen como propósito reproducir o modificar un estado de cosas dentro de los linderos propios que implica el “arte de lo posible”. Desde este punto de vista, vale la pena asumir una perspectiva que entienda el folclore como un proceso cultural en formación, esto es, como el resultado de articulaciones discursivas originadas en las prácticas culturales existentes –nunca puras y siempre híbridas– pero que exhiben significados, representaciones y contenidos culturales que contrastan con las visiones hegemónicas del mismo (Álvarez *et al.*, 1998).

Derivado de esta concepción de “folclore”, el término “política del folclore” denota aquellas políticas culturales (Álvarez *et al.*, 1998) que se disputan la hegemonía de las representaciones que grupos humanos realizan con intensiones de dominar o resistir a la dominación. Así entendida, esta noción alude a una lucha cultural que supone unas luchas sociales y políticas por la re-significación de las representaciones culturales de grupos racializados. La política del folclore se refiere igualmente a los procesos sociales y culturales en los cuales sujetos se implican en acciones para disputar el significado de una representación cultural en el campo de lo folclórico. Tales acciones, para el caso de este documento, comprenden la publicación, distribución y circulación de ideas, pensamientos y proyectos culturales y raciales como resultado de las dinámicas del campo político Afrocolombiano.

La definición del concepto “raza” es una tarea difícil en nuestro medio. Se trata de un concepto que genera en sí mismo implicaciones emocionales y políticas, especialmente en un país como Colombia donde se ha negado su presencia y sus efectos históricos. Para efectos de su comprensión histórica y estructural en Colombia, es posible entender la “raza” desde la perspectiva de aquellas formaciones raciales que Omi y Winant (1994) entienden “como los procesos socio-históricos por los cuales las categorías raciales son creadas, asumidas, transformadas y destruidas” (Omi y Winant, 1994: 55). Para los autores, las formaciones raciales involucran dos consideraciones de importancia para esta reflexión. La primera invita a situar la construcción de la raza en la agencia de los sujetos, entendidos como sujetos en conflicto y con intereses

políticos reflejados en proyectos raciales<sup>2</sup> que tienen intencionalidades sobre el orden social. La segunda, por su parte, propone conectar las formaciones raciales con la construcción de hegemonías, es decir, con la manera como una sociedad es organizada y gobernada para preservar un orden.

Tomando en cuenta lo anterior, es posible proponer una definición de raza y racismo en Colombia en los términos de una estructura moderna/colonial (Winant, 2001; Quijano, 1993; y Goldberg, 1993) caracterizada por dos fenómenos. De un lado, una negación de su existencia como ordenadora de la relaciones sociales entre indígenas, Afrocolombianos y blancos/mestizos. De otro lado, un despliegue de una serie de prácticas, acciones y representaciones que han tenido como efecto la producción y reproducción de exclusiones, desigualdades y discriminaciones raciales entre los grupos humanos que conforman la sociedad colombiana. Esta clase de acepciones permite comprender, por ejemplo, los proyectos raciales subyacentes a las ideas oficiales de nación mestiza y multicultural (el estado, la academia, la iglesia, los medios de comunicación de masas y el sistema educativo), que promueven la búsqueda de una sociedad democrática y justa sin hacer alusión explícita a los problemas raciales en Colombia. Otro aspecto que podría verse igualmente iluminado sería la creación —y recreación— de clasificaciones raciales, estereotipos y exclusiones en esferas privadas, personales, de interacciones sociales y cotidianas, basadas en las características físicas, el origen geográfico, la capacidad económica y las prácticas culturales de los grupos humanos (Friedemann, 1986; Wade, 1993; Múnera, 2008; Mosquera y Rodríguez, 2009; Lao-Montes, 2010; Almario, 2010; Castillo, 2007; Cunin, 2003; Wade, 1993; Pisano, 2012).

Una definición de raza como la aquí adelantada tendría la ventaja de revelar, con mayor claridad, las lógicas detrás de lo que académicos en Colombia han descrito como “la invisibilización de lo negro en el campo académico” (Friedemann, 1986); la existencia contradictoria del mestizaje y la discriminación (Wade, 1993); la inclusión abstracta y exclusión concreta de negros e indígenas (Castillo, 2007); la transición de la homoge-

---

2 Los proyectos raciales son entendidos “como una interpretación simultánea, representación o explicación de las dinámicas raciales, y un esfuerzo para la reorganización y distribución de recursos sobre la base de diferencias raciales” (Omi y Winant, 1994: 56).

neidad impuesta a la heterogeneidad domesticada (Almario, 2010); o el fracaso de la nación en su intento por constituirse como tal (Múnera, 2008). Estos enunciados señalan, en conjunto, que las formaciones raciales en Colombia han implicado una “propaganda” de la igualdad racial como principio teórico que, así como ha negado la existencia explícita de los problemas raciales, ha permitido la reproducción de prácticas racistas (discursos y acciones).

La definición aquí propuesta permite, además, comprender el origen de las reacciones negativas de políticos, académicos e individuos de diversas tendencias (conservadores, liberales, izquierda o centro izquierda) que califican de “separatistas” y/o “racistas a la inversa” a aquellos intelectuales y activistas Afrocolombianos empeñados en hacer visible la existencia del racismo y manifestar la necesidad de combatirlo (Prescott, 1996, 1999; Antón, 2003; Pisano, 2010; Arboleda, 2011). Se trata de un rechazo que suele ir de la mano con las costumbres recurrentes de localizar las prácticas del racismo ya sea en el período colonial o en países con visibles y legales prácticas racistas (Estados Unidos, Suráfrica), y de considerar este fenómeno como de menor relevancia. Esta clase de posiciones ha hecho que en los escenarios públicos y oficiales se niegue la existencia del racismo en Colombia, y por consiguiente, se rechace todo aquel que pretenda hablar de su existencia.

Estas definiciones de raza y racismo permiten apreciar cómo la política del folclore presente en el pensamiento de Delia Zapata buscó, no solo hacer visible, explícito y tangible prácticas racistas como ordenadoras de la relaciones sociales en Colombia, sino también combatir sus efectos perversos. Bajo este enfoque, es posible plantear que su política del folclore se orientó a problematizar la idea de mestizaje y a combatir sus efectos en las representaciones raciales sobre lo Afrocolombiano. Es una política cultural que apunta a hacer visible aquellos acontecimientos históricos y relaciones de poder sobre los cuales la cultura Afrocolombiana ha sido transformada, a la vez que aspira a un reconocimiento positivo de las manifestaciones musicales y danzarias de las culturas Afrocolombianas, indígenas y populares.

### Un marco interpretativo flexible

En la política cultural de Delia Zapata, la idea de folclore se diferencia notablemente de las concepciones habituales que circulaban sobre la misma durante la década de 1960. Esto, sin embargo, no significa que su pensamiento no contenía alusión alguna a presupuestos teóricos afines a la concepción o “práctica” del folclore para entonces generalizada. La práctica folclórica de los sesenta, de acuerdo con Miñana (2006) y Birenbaum (2009), consistía en recolectar, conservar, clasificar y taxonomizar la cultura popular y tradicional de los pueblos desde una visión costumbrista, positivista y romántica de la misma. Bajo estas líneas, “la cultura popular tradicional se ‘cosifica’, se ‘objetualiza’ en el museo o en el libro” (Miñana, 2006: 3). En contraste con ello, Delia Zapata desarrolló una práctica folclórica que fue más allá de la cosificación, recolección, conservación y clasificación de tradiciones y prácticas culturales de los pueblos Afrocolombianos. Zapata O. cuestionó a quienes reducían y asociaban el estudio del folclore a una simple práctica de entretenimiento, tal y como lo manifiesta su artículo *Las danzas negras en Colombia*. Aquí, la autora sostiene que “para muchos el estudio y la investigación de folclore solo se reduce a paseos agradables de turismo que se hacen por ‘esnobismo’. Para estas personas van las siguientes explicaciones...” (Zapata, 1964: 1/énfasis en el original). Delia Zapata se adelantó a considerar el estudio del folclore como un espacio para la política y la disputa cultural y folclórica, al igual que como una herramienta intelectual para apuntar a una representación positiva de las identidades subalternas indígenas, campesinas y, en especial, Afrocolombianas.

En este sentido, resulta válido indicar que la política folclórica de Delia Zapata se fundamenta en un “marco interpretativo flexible”. Esta noción alude a un conjunto de conocimientos historizados en tiempos y espacios concretos, que se generan a partir de actos reflexivos y productivos resultado del intercambio de saberes entre material científico (libros, artículos y textos que cumplen con los requerimientos científicos del momento), discursos políticos, discusiones con el otro (entendido ya como el contradictor u oponente, ya como compañero de lucha común) y la propia experiencia vivida. De la interacción entre estos elementos emergen procesos reflexivos a partir de los cuales se modifican e interpretan la realidad social y los

acontecimientos históricos, al tiempo que se constituyen sujetos sociales y políticos (Zemelman, 1997). Este marco interpretativo permitirá flexibilizar los linderos académicos del positivismo, el costumbrismo y el romanticismo propios de las miradas folclóricas de la época aquí estudiada (Miñana, 2006 y Birenbaum, 2009).

Las fuentes que cimentaron la producción de conocimiento en la política folclórica en Delia Zapata no fueron exclusivas de la esfera académica. Muchas de ellas fueron obtenidas por medio de trabajo de campo empírico en distintas zonas del país, tanto de mayoría Afrocolombiana como de otros grupos humanos, lo que la facultaba para hablar desde sus “experiencias recogidas en la práctica” (Zapata, 1967a: 4). De ahí que Birenbaum (2009) sugiera que el trabajo desarrollado por Delia Zapata fue un proceso escrito de autocreación erudita. Sus prácticas folclóricas y su condición racial le permitieron interpretar la realidad social y cultural colombiana desde una perspectiva cambiante, y no estática o rígida como era el común de la época en cuestión. Como bien lo plantea Santiago Arboleda (2010), “este pensamiento implica un diálogo dialéctico de experiencia vivida e interpretación crítica de la misma y de la realidad. Así se constituye en una hermenéutica radical de las experiencias cotidianas” (Arboleda, 2010: 1). Se trata aquí de una hermenéutica que es compartida con otros intelectuales Afrocolombianos y de la diáspora africana en el mundo (ver: Hanchard, 2006).

Lo anterior supone que los conocimientos de Delia Zapata fueron enriqueciéndose y transformándose con los procesos de trabajo de campo investigativo. Esto probablemente la condujo a reflexionar sobre cómo entender los procesos culturales y sus transformaciones en Colombia, tal y como se deduce del hallazgo de expresiones y frases así parecen denotarlo. Por ejemplo, en una entrevista publicada en *Páginas de Cultura*, Zapata O. discute las diferencias entre folclore y ballet, y enfatiza que el folclore se lo puede aprovechar si se lo articula con las danzas modernas. Su reflexión destaca las contribuciones que el estudio folclórico podría ofrecer al desarrollo social, cultural y económico del país si se lo respaldase institucionalmente. En la entrevista en cuestión pueden encontrarse frases como: “mis experiencias artísticas me han ido formando lentamente”, y “estas conclusiones las he sacado de mi labor diaria en este campo” (Zapata, 1967a: 4). En este mismo sentido, Zapata expresaba:

Creo que nuestros bailes y nuestro temperamento artístico están más cercanos al mundo de la danza moderna que del ballet. [...] *Durante mi experiencia de quince años de vida folclórica*, he podido comprobar lo siguiente: mientras el ballet necesita cierta rigidez muscular, puesto que la mayoría de sus movimientos son de equilibrio, las danzas exige precisamente todo lo contrario. En ella hay necesidad de control absoluto de cada uno de los miembros del cuerpo, de manera independiente, y mientras se ejecuta se debe relajar el músculo para que pueda recibir el mensaje musical. En algunos bailes folclóricos el cuerpo sigue el ritmo de los instrumentos por separado y luego en su totalidad. Sometiendo estos al ballet, el baile saldrá decorativo, sin ninguna expresión interior. Nuestras danzas son demasiado expresivas para someterlas a la escuela rígida del ballet. *Hablo de experiencias recogidas en la práctica*. [...] Es por eso que me inclino hacia la Danza Moderna (Zapata, 1967a: 4/énfasis mío).

Esta reflexiones reflejan un proceso de construcción colectiva entre, por ejemplo, Manuel Zapata, Teofilo Pótes, Mercedes Montaña y otros con quienes Delia Zapata debió compartir e intercambiar ideas sobre el estudio de las manifestaciones culturales Afrocolombianas y colombianas (Zapata-Cortez, 2010; Arboleda, 2010; Prescott, 1996 y 1999), aún cuando cada uno de ellos tuviese distintos propósitos (Birenbaum, 2009). Al respecto, cabe recordar que Zapata O. participó en las manifestaciones del Día del Negro y en el Club Negro de Colombia en la década de 1940 (Pisano, 2010; Arboleda, 2010). Si se tiene en cuenta la pluralidad de sus experiencias personales y de activismo político, no resulta descabellado plantear que Delia Zapata debió discutir, debatir y polemizar en torno a cuestiones de política nacional, así como sobre hechos sociales y culturales del país (Arboleda, 2011). Esto debió permitirle enriquecer y replantear muchos de sus propios argumentos.

La construcción de este marco interpretativo flexible pudo haberse visto igualmente influenciada por las dinámicas propias de su liderazgo en grupos folclóricos, esto es, por su papel de artista y gestora cultural (Arboleda, 2011). Estas dinámicas aluden no sólo a la preparación y transformación de bailes tradicionales a danzas coreografiadas, sino también a los procesos de comunicación y discusión con los miembros de estas agrupaciones a propósito de cómo mejorar la escenificación de un baile y transformarlo en una danza.

Estos procesos de montar, ajustar y transformar un baile tradicional implican actos reflexivos de carácter complejo (ver: Valderrama, 2008). Por último, este marco interpretativo pudo ser influenciado por experiencias Afrodiáspóricas, del tipo de las que ella misma destacó cuando tuvo la posibilidad de viajar y presentar algunas de sus ideas sobre las danzas folclóricas Afrocolombianas en conferencias y universidades del exterior. En uno de sus viajes a Estados Unidos, Delia Zapata conoció a Katharine Dunham, de la cual dijo:

De todas las Escuelas (en Estados Unidos) que visité pude comprobar que es la de Katharine Dunham la que más cerca está de nuestro espíritu por su carácter de especialización en los orígenes de las danzas negras africanas de las que nosotros tenemos también nuestro aporte (Zapata, 1967a: 10).

En el pensamiento político de Delia Zapata se pueden identificar reclamos a propósito de la ausencia de estudios Afrocolombianos. En 1964, por ejemplo, sostuvo que “en Colombia hay muchas tareas que realizar y una de ellas consiste en los estudios de ‘transculturación africana’ en nuestro país, para poder establecer las influencias de las culturas negras o mulatas aportadas a través de esclavos” (Zapata, 1965b/portada). Zapata O. no fue la única intelectual Afrocolombiana en realizar este tipo de denuncias. Como lo registró Friedemann (1986), ya en 1954 Aquiles Escalante había manifestado su descontento dado que “[...] poco o ningún esfuerzo se ha[bía] hecho por el estudio del tronco étnico negroide [...]” (Friedemann, 1986: 537). Igualmente, para la década de 1940, un grupo de intelectuales colombianos entre quienes se encontraban Manuel Zapata Olivella, Marino Viveros, Natanael Díaz, Diego Luis Córdoba, Arquímedes Viveros, Carlos Calderón Mosquera, Adolfo Mina Balanta y la misma Delia Zapata, había creado un Centro de Estudios Afrocolombianos que buscaba “adelantar estudios sobre el negro [...]” en década de los 40 (Friedemann, 1986: 561). Según lo describe Friedemann, este grupo de personas creyó “llegado el momento de rectificar la conducta de historiadores, científicos y literatos ante sus bisabuelos” (Friedemann, 1986: 561). Se trataba de una expresión política que, según Pisano (2012), se proponía el desarrollo de estudios históricos, etológicos y lingüísticos sobre la influencias culturales de los grupos raciales en Colombia. De ahí que los



estudios que Delia Zapata desarrolló durante los años sesenta no solo abordaron los procesos de intercambio cultural sucedidos en Colombia entre grupos humanos, sino también reflejaron una construcción colectiva articulada alrededor de las “suficiencias íntimas” descritas por Arboleda (2011).

Como se describirá a continuación, en este marco interpretativo flexible pueden encontrarse definiciones sobre el folclore, alusiones a los acontecimientos históricos que dieron origen al folclore Afrocolombiano, una perspectiva del sujeto como generador y gestor de cambios culturales, referencias a las condiciones de la diáspora Afrodescendiente y, finalmente, referencias a la raza, al racismo y a las identidades racializadas de grupos humanos subalternos. Las siguientes páginas esperan sostener que son precisamente estos elementos, junto con la manera en que Delia Zapata los desarrolló, lo que hace de ella una intelectual Afrocolombiana con una perspectiva y conciencia racial que la diferenciaron de otros autores o folcloristas de la época estudiada.

### **La política del folclore**

En los trabajos de Delia Zapata es posible identificar desarrollos argumentativos que buscan clarificar conceptualmente qué se entiende por el término “folclore”. Es el caso, por ejemplo, de dos artículos publicados en *Páginas de Cultura*, del Instituto Popular de Cultura de Cali, titulados *Lo Folclórico y lo Popular* (1964a) y *Danza y folclore* (1964b). En estos trabajos, la autora realizó una aproximación conceptual al folclore entendido como ciencia en el área de lo cultural, implementando procedimientos rigurosos y juiciosos para su estudio.

Para lograr este objetivo, Delia Zapata se apoyó en figuras reconocidas en el campo de la antropología, la etnología y, en general, la cultura: Alfred C Haddon, Augusto R. Cortázar, Ismael Nontoya (1964a: 7) y William John Thomas (Zapata, 1964a:7). Apoyados en estos autores, sus trabajos adelantan diversas definiciones sobre folclore. Señalan, por ejemplo, que “el folclore es esencialmente el estudio de las supervivencias de las condiciones más primitivas de las comunidades civilizadas, muchas de las cuales persisten porque aún tienen un valor funcional” (Alfred C Haddon citado por Zapata, 1964a: 7). Igualmente, plantean que “el folclore es la ciencia que recoge y estudia las manifestaciones colectivas con valor funcional en la vida de un pueblo que

las práctica en forma empírica y tradicional” (Augusto R. Cortázar citado por Zapata, 1964a:7). Otras definiciones, por su parte, sugieren que “el folclore es el remanente actual de manifestaciones culturales superadas o substituidas en el tiempo y que se halla en función transferible de mayor a menor intensidad dentro de los núcleos sociales” (Ismael Nontoya citado por Zapata, 1964a:7). En una línea análoga, uno de sus textos señala:

antiguamente en Inglaterra le daban a esta ciencia el nombre de ‘antigüedades populares’ o ‘literatura popular’ pero el 22 de Agosto de 1846 apareció en la revista ‘the Atheneum’ de Londres una carta publicada por Ambrosio Mertun, seudónimo del arqueólogo e investigador William John Thomas en que figura por primera vez la palabra folclore y solicita que bajo este nombre sean recogidos los usos, costumbres, ceremonias, supersticiones, baladas, proverbios, etc. del tiempo viejo (Zapata, 1964b: 4).

Estas definiciones representan una fuente importante para el estudio del folclore y del pensamiento intelectual de Delia Zapata. Por un lado, fueron sus bases teóricas para el estudio del folclore en Colombia. Por otro lado, eran definiciones que no se alejaban de las construcciones de sentido sobre el folclore predominantes en la época. Esto permite mostrar que la política del folclore de Delia Zapata conserva una conexión con las prácticas folclóricas de entonces.

En este sentido, es posible señalar que desde la práctica científica, los autores y definiciones contemplados por Zapata O. le permitieron dialogar y estudiar el folclore en los términos académicos predominantes del momento. Su interés por reafirmar sus trabajos investigativos y rescatar lo Afrocolombiano supuso el empleo de estos recursos teóricos en un escenario nacional caracterizado por la negación y el ocultamiento de la presencia física y cultural Afrocolombiana (Friedemann, 1984; Wade, 1993; Leal, 2010; Zapata-Cortéz, 2010 y Pisano, 2012). Como ella misma lo plantea: “al iniciar esta revista del Instituto Popular de Cultura, quiero realizar dentro de ella una divulgación de los conocimientos adquiridos en Colombia por mis propios medios en materia de folclore, pero antes necesito explicar lo que significa la palabra folclore y en qué consiste su

estudio” (Zapata, 1964a: 7). Más adelante, en el mismo documento, Delia anota que el estudio del folclore no es un “paseo agradable de turismo” hecho por “esnobismo”, rectificando así que su estudio ha implicado esfuerzos, dedicación y rigurosidad investigativa.

Una posición similar aparece reflejada en una entrevista publicada en *Páginas de Cultura* bajo el nombre de *¿Ballet o Danza Moderna?* Aquí, Delia Zapata sostiene que:

Hay que *inculcar en las gentes la necesidad de estudiar a fondo la danza; hacerles entender que esta no se aprende en tres meses, como es el deseo de muchos, sino que es necesario cumplir un proceso de evolución en el cual tanto el cuerpo como la mente se preparen en forma adecuada*. Una vez los alumnos se hayan sometido a estas disciplinas, y si tienen talento, podrán dedicarse al teatro o a la enseñanza en escuelas y colegios donde podrán transmitir sus conocimientos a la vez que devengarán sueldos que les permitan vivir decentemente (Zapata, 1964b: 4/énfasis mío).

En el pensamiento de Delia Zapata se advierte un deseo relacionado con la profesionalización del estudio del folclore en Colombia. Era un proyecto que en sí mismo planteaba la creación de una Escuela de Danzas, y la tarea de “darle a ésta un carácter profesional que necesita, a fin de que aquellas personas dedicadas a este estudio se encuentren respaldadas” (Zapata, 1964b: 4). Fragmentos como éstos dejan ver una intención latente y manifiesta de encontrar un respaldo social e institucional capaz de asegurar la perdurabilidad de los estudios folclóricos en los términos por ella sugeridos. Sus palabras hablan de una falta de legitimación, interés y apoyo institucional para el desarrollo de los estudios de la prácticas folclóricas en general, así como del estudio de las tradiciones Afrocolombianas en particular.

Concebido en estos términos, la constitución de un campo de estudio con énfasis en los estudios folclóricos Afrocolombianos refleja las “suficiencias íntimas” descritas por Arboleda (2011). Ahora bien, cabe señalar que Delia Zapata no fue la única intelectual Afrocolombiana que propuso este tipo de proyectos. Antón (2003), por ejemplo, afirma que Rogerio Velázquez,

como intelectual y cimarrón contemporáneo, propone adoptar mecanismos de reproducción y equilibrio en la alteridad cultural de los pueblos Afrocolombianos, mecanismos que van desde validar una metodología conceptual y un método etnográfico que facilitarán la construcción epistemológica de la Afrocolombianidad como un campo científico legítimo, pero que sobretodo desvaneciera el sesgo de lo folclórico e histórico de buscar patrones culturales netamente africanos en América (Antón, 2003: 762)

Más difícil de determinar es si las reflexiones de Delia Zapata se referían exclusivamente al caso de los estudios con énfasis en las “transculturaciones africanas” o si, por el contrario, aludían al campo de los estudios folclóricos en general. Birenbaum (2009) asegura que el folclore estaba asociado a las clases populares y que, por esa razón, era excluido de los cánones de lo que se consideraba legítimo objeto de conocimiento científico. Por otro lado, Zapata-Cortés (2010) sostiene que la propuesta de Delia y Manuel Zapata impulsaba una idea de folclore que buscaba dar cuenta de un mestizaje que reivindicaba la heterogeneidad cultural y racial de Colombia, lo que Santiago Arboleda (2010) define como un “sincretismo epistemológico incluyentes”.

No sería errado, sin embargo, suponer que Delia Zapata también se estaría refiriendo a la primera hipótesis<sup>3</sup>, al menos si se tiene en cuenta lo expresado por algunos académicos a propósito de la falta de apoyo e interés por el estudio de las culturas Afrocolombianas en Colombia (Friedemann, 1984; Wade, 1993; Prescott, 1996). Al respecto pueden encontrarse argumentos como los de Friedemann, quien habló de invisibilidad de los estudios Afro (1984), y Prescott (1996), quien sostiene que “hablar de razas y de racismos, fomentar estudios sobre la negritud en escuelas y universidades, trabajar por la reivindicación del negro a través de una campaña de orgullo racial, son actividades que se han calificado de racistas y que se han considerado causantes de mayores divisiones y discriminaciones raciales” (Prescott, 1996: 109-10). Por tal razón, asegura este último, no era de extrañar que no hubiese habido un apoyo institucional suficiente a estudios con “presencia de los grupos colombianos de ascendencia africana[,] ni que tampoco

3 Se trata de la hipótesis alusiva a la falta de legitimidad, interés y apoyo institucional para el estudio del folclore con énfasis en lo Afrocolombiano. Frente a ésta, se sostiene que el objetivo de Delia Zapata fue rescatar el estudio del folclore como un lugar de reflexión legítimo y válido para el estudio de lo Afrocolombiano en el país.

se conozca bien la obra de tantos poetas y escritores Afrocolombianos [...] Lo que ha faltado no son poetas de calidad, sino las condiciones necesarias y la voluntad para promover y apoyar la creatividad del autor Afrocolombiano en el contexto de su idiosincrasia étnica” (Prescott, 1996: 110).

De vuelta a la discusión sobre las definiciones conceptuales de “folclore”, es posible apreciar que éstas presentan varios aspectos en común. Es el caso, por ejemplo, de las concepciones de folclore como “valor funcional”, como “manifestación que ha sobrevivido’ a través de los años, o como “tradición de un pueblo”, compuesta de costumbres, ceremonias, supersticiones, baladas, proverbios, etc. Estos elementos hacen parte del marco interpretativo flexible elaborado por Delia Zapata, y como tales corresponderían a lo que podría denominarse el lado esencialista de la política cultural de esta intelectual Afrocolombiana. Se trata, aquí, de un esencialismo que asume la cultura o el folclore como un asunto heredado entre generaciones, y que se aprecia en comentarios de la autora tales como “el saber folclórico constituye el caudal espiritual y social que heredan los pueblos y se transmiten por la vía oral de una generación a otra” (Zapata, 1964a: 4). Esto permitiría señalar que Zapata O. entendió y estudió el folclore, por ejemplo los bailes tradicionales de las comunidades Afrocolombianas, como asuntos heredados de la tradición africana. Aquí, folclore es el saber cultural de un pueblo:

Cartagena junto con Veracruz fueron, en tiempos anteriores, los únicos puertos de introducción de esclavos al continente. Esta circunstancia permitía que se juntaran muchos grupos de esclavos provenientes de África. Dentro de las cuales podían distinguirse hasta quince lenguas diversas. Muchos de estos núcleos venían del Senegal, Dahomei, Santo Tomé, Cabo Verde, etc. Es decir, negros carabalíes, Angolas, Congos, Lucumíes, Mandingas y otros [...] La variedad de razas les impidió también conservar sus tradiciones culturales de origen. Esto trajo como consecuencia la aparición de un dialecto, suma de vocablos africanos y castellanos llamado LUMBALU. En Palenque (Bolívar) aun se sigue practicando y ofrece los rasgos más peculiares de sus fuentes africanas (Zapata, 1965a: 8/énfasis en el original).

Pasajes como el anterior pueden encontrarse en muchos de los trabajos de Delia Zapata sobre el folclore en Colombia. En uno de sus textos dedicados a comparar lo popular y lo folclórico, la autora sostiene que “podemos afirmar que lo popular es la resultante de la moda actual, y como tal vive[,] mientras que lo folclórico responde a una tradición y como tal sobrevive en su medio. A su vez, las formas folclóricas no dejan de ser tales porque alcancen el honor de una partitura, o una coreografía, o un disco, o un libro, siempre y cuando conserve su carácter intacto, su savia [...]” (Zapata, 1964a: 4). En otras ocasiones, Zapata O. argumentaba que “esencialmente, lo que se va transmitiendo son las formas, los patrones básicos [...]” (Zapata, 1964a: 4), al tiempo que sugería que “en Colombia, con algunas excepciones, se hallan vestigios de África. Por lo pronto, puede decirse que entre nosotros sólo existe una agrupación negra que conserva su dialecto primitivo y algunos rituales: se trata de Palenque, en el Departamento de Bolívar” (Zapata, 1965a:7).

Esta posición esencialista en la política cultural de Delia Zapata aparece constantemente vinculada a una visión histórica y constructivista del poder como eje central en la explicación del origen de las manifestaciones culturales por ella estudiadas. Al describir las relaciones de poder que dieron origen a determinadas manifestaciones folclóricas, por ejemplo la cumbia, Delia menciona las condiciones de subordinación y sometimiento de poblaciones Afrocolombianos e indígenas en la Colonia:

El continuo contacto de indios y negros durante la servidumbre colonial, y su ayuntamiento bajo las circunstancias impuestas por su común sumisión a los amos esclavistas, debía producir, entre sus consecuencias, el acercamiento y la parcial fusión de sus expresiones musicales: la melancólica gaita o flauta indígena, en cercano contraste con la alegre e impetuosa resonancia del tambor africano (Zapata, 1962: 191).

En esa época, negros e indios ocupaban el mismo plano dentro de la sociedad *esclavista y feudal*. En las tradicionales fiestas de la Candelaria, por ejemplo, los discriminados siervos no podían ocupar las tarimas que ellos mismos, con sus adoloridas manos, construían para realzar la prominencia de blancos chapetones y de criollos privilegiados (Zapata, 1962: 191/énfasis mío).

Es precisamente este lugar de subordinación el que Delia Zapata reconoció como el encuentro forzado que posibilitó, de manera trágica, el intercambio cultural de dos de los grupos raciales que aportaron elementos culturales para el surgimiento y permanencia del folclore colombiano, en este caso de la cumbia. Este eje de poder que explica los intrincados procesos de dominación, explotación y resistencia en la conformación de las danzas folclóricas, permite hacer una ruptura del marco interpretativo esencialista de Delia Zapata con respecto a otras miradas simplistas sobre el folclore que lo veían como mero estudio de aficionados sobre antigüedades (Miñana, 2006). Como se puede interpretar en los fragmentos de sus textos, la visión histórica que la autora desarrolló sobre las relaciones de poder le permitió comprender las condiciones de racismo estructural sobre las cuales se han realizado los procesos de transculturación en Colombia:

Al comienzo, las cumbias primitivas no incluían canto; eran simples melodías. Con el canto y el vestuario penetró en la cumbia, como tercer factor en discordia, o mejor, como tercer en armonía, la idiosincrasia hispana. Sobre este tercer factor de nuestra triangular base folclórica se ha suscitado, y persisten, actitudes polémicas, casi todas de mero *prejuicio racista* en contra de lo africano y en pro de lo español (Zapata, 1962: 191/énfasis mío).

La descripción de la trayectoria histórica del folclore ofrecida por Delia Zapata en textos como “Las danzas Negras de Colombia” (Zapata, 1965b), “La Cumbia” (Zapata, 1962), “Las razas que dan origen al folclore Colombiano”, (Zapata, 1964b), “*An introduction to the folk dances of Colombia*” (Zapata, 1967b) y “El bullerengue” (Zapata, 1970), trae a colación acontecimientos históricos con un lenguaje tendiente a dar cuenta de las condiciones de sometimiento, discriminación y resistencia de los grupos subalternos. Entre estos hechos se encuentran referencias al “descubrimiento de América” por los españoles, quienes tenían un “ansia de enriquecimiento [que] no respetó ni costumbres ni creencias”; o a cómo “la posesión de la tierra nubló las mentes y llevó al arrasamiento de las tradiciones y de las culturas que estaban en completa evolución. [...] quedó destruido todo lo positivo” (Zapata, 1965a). En una línea

similar, Zapata O. sostenía que “el proceso posterior a la destrucción del arte aborígen fue la importación de formas españolas y europeas, y su implantación forzosa en desmedro total del rico y original arte indígena” (Zapata, 1964a).

Otro evento trágico descrito en este mismo sentido es “la cacería en África” al “estilo de las ferias salvajes”, el cual dio lugar al “trafico negro” “como un mercado –o más propiamente, feria de ganado humano” (Zapata, 1967b:7). San Pedro Claver ocupa un lugar importante en estas reflexiones, especialmente en la trayectoria descrita por la autora para mostrar los orígenes de las danzas y bailes colombianos. El lugar de este santo en el pensamiento de Delia Zapata es contradictorio. Por un lado, es asumido como una figura religiosa que “además de aliviar sus dolencias materiales, los bautizaba e instruía (esclavizados) en las creencias religiosas cristianas. Así muchos esclavos fueron aprendiendo sus raigambres ancestrales, y se aferraron a las nuevas ideas, en las cuales se encontraba, al fin y al cabo, un medio de salvación material y espiritual” (Zapata, 1967b:7). Por otro lado, y como puede apreciarse, San Pedro Claver termina asociado a esa figura quien con su religión destruyó las herencias religiosas africanas. Los textos de Zapata O. recordaban que aquellos que se negaban a ser cristianizados recibían un tratamiento duro, siendo enviados a trabajar a las minas o vendidos de inmediato (Zapata, 1967b). Este esfuerzo de catequización, por lo demás, “no permitió que la mayoría practicara sus ritos ancestrales. De ahí podría inferirse que las danzas negras en Colombia han perdido su origen vernáculo. Lo poco que quedo puede dividirse en danzas funerarias, religiosas, carnavalescas y bailes propiamente dichos” (Zapata, 1965b:8).

Un último aspecto que, en este sentido, interesó describir a Delia Zapata fue el de los procesos de resistencia, tanto de indígenas como de Afrocolombianos, que hicieron posible el origen y la supervivencia de las tradiciones folclóricas. Sus textos señalan, por ejemplo, que los indígenas chibchas fueron casi exterminados y sus tribus dispersadas. Sin embargo, algunos pudieron huir a la selva en un esfuerzo por mantenerse. Con todo y lo trágico del asunto, la cultura indígena logró sobrevivir gracias a la tenacidad de estos grupos humanos, que en la actualidad juegan un



papel fundamental en el desarrollo cultural de la nación (Zapata, 1967b). De manera similar, para el caso de los grupos Afrocolombianos, Zapata O. argumentaba:

Los negros cautivos, carne de muralla, tenían una sola obsesión: la fuga. Se remontaban, se convertían en cimarrones, para librarse de la esclavitud, y algunas veces se burlaban de los perros de presa y alcanzaban la libertad. Los fugitivos se internaban en las selvas. Los que allí lograron reunirse, bajo la dirección del rey negro Bencos-Biohó, fundaron un pueblo que se conoce todavía con el nombre de palenque. Un genuino núcleo africano en la tierra de América, donde por primera vez en este continente se agruparon hombres rebeldes para proclamar y defender su independencia (Zapata, 1962: 192).

Las anteriores citas permiten introducir otro de los elementos presentes en la política folclórica de Delia Zapata. Como se puede entrever en éstos, hay una explícita referencia al sujeto, concebido como centro y motor articulador de procesos que determinan la permanencia, desarrollo y cambio de las manifestaciones folclóricas. Zapata O. habla de un pueblo como expresión libre de rigidez y fronteras infranqueables culturalmente hablando. Éste, para ella, puede ser “de naturaleza permeable y receptiva” (Zapata, 1964:4). Estas apreciaciones permitirían considerar que la autora no anteponía la tradición cultural por encima del sujeto. Una lectura a su trabajo sugiere que ella describió una relación compleja que no se puede establecer de antemano, dadas las condiciones de poder y dominación que condicionan la permanencia y el cambio de las culturas y tradiciones de un grupo racializado.

Cabe observar, por ejemplo, cómo Delia Zapata planteó la relación y tensión entre cambio y permanencia, tensión que está vinculada de cierta manera a la forma como la autora, probablemente, asumió la discusión entre base y estructura. No en el sentido literal y estricto del asunto, pero sí en términos de la manera como ella entendió que los sujetos/pueblo realizaban cambios culturales dentro de parámetros, patrones y formas culturales básicas de poder. Al respecto, señalaba Zapata O.: “lo que se va transmitiendo son las formas, los patrones básicos, sobre los cuales el pueblo va realizando o interpretando sus variaciones. Las formas así

enriquecidas sufren de continuo transformaciones, según la región o comunidad donde se arraigan” (Zapata, 1964a:4).

Es a partir de este entendimiento del cambio y la permanencia de los patrones culturales como Delia Zapata se distancia notablemente de la forma tradicional que estudiaba el folclore para la década de 1960, acercándose más a las epistemologías desarrolladas por Rogerio Velázquez (Antón, 2003). Su interés intelectual, en efecto, no refleja intenciones de identificar exclusivamente las permanencias y orígenes de las tradiciones y prácticas culturales africanas en los grupos humanos Afrocolombianos. Más bien, Zapata O. estuvo interesada en entender y describir las continuidades y similitudes, por un lado, y los cambios y rupturas en los procesos de transculturación Afrocolombianas en su relación con los legados indígenas y españoles, por otro. Nuevamente, el sujeto/pueblo es central para observar estos cambios culturales:

El hombre en el folclore constituye el factor principal y sus recursos fundamentales son la memoria, la inteligencia, los conocimientos adquiridos por la experiencia [...] Con el tiempo la materia folclórica va perdiendo su relieve ancestral, pero a la vez, en un permanente proceso de absorción e incorporación, adquiere elementos nuevos, se funde con ellos y los enriquece. Lo importante es que sea el propio pueblo quien haga su elección, la adaptación, y la manifestación de ellos (Zapata, 1964b: 4).

Como se observa en muchos de sus trabajos, Delia Zapata desarrolló una comprensión única para su momento histórico, que le permitió describir la complejidad y la manera como se configuraron los procesos de “transculturación”. Respecto a tal complejidad, por ejemplo, la autora admitía que “distintas pueden ser las raíces de una manifestación folclórica: fuentes europeas, regionales, españolas, aborígenes o cultas” (Zapata, 1964b:4), demostrando con ello un conocimiento hermenéutico sobre los procesos que permitieron la permanencia, asimilación, adaptación e intercambio de elementos culturales entre grupos humanos racializados. En otras palabras, Zapata O. estudió el folclore como la tensión entre cambio y permanencia, entendida como intercambios culturales que se desarrollaron sobre la base de imposiciones de los españoles y sus descendientes, así como a partir de las resistencias culturales de los grupos racializados:

*Bien, ¿ y entonces qué nos legaron los españoles? Habría qué decir que nos impusieron el menosprecio, durante varios siglos, a las expresiones artísticas raízales que pugnaban por subsistir en nuestras tierras: las indígenas, porque estaban condenadas a desaparecer, y las negras porque les estaba prohibido su vigencia espiritual. Estas razas tuvieron que adaptarse, por sometimiento, a una nueva condición de vida, que les era, de todos modos extraña. Los colonizadores peninsulares trajeron lo suyo, lo implantaron y lo cultivaron. Esto explica el origen de bailes como la Cuadrilla, la Danza, la contra danza, la polka, la mazurka, el pasillo, y gestos como la Ronda, el Taconeo, el Ocho [...] Con todo, los gustos y preferencias de una raza no pueden suplantarse sin transmutaciones ni mezclas (Zapata, 1965a: 7 y 9/ énfasis mío).*

Por último, es posible rastrear en el pensamiento intelectual de Delia Zapata algunos elementos alusivos a una conciencia Afrodiaspórica, para usar un término contemporáneo que describe los procesos que implican un conocimiento de la existencia de Afrodescendientes más allá de las fronteras nacionales. La conciencia Afrodiaspórica reconoce las condiciones, procesos y proyectos en común, pero también las diferencias entre grupos humanos racializados que se encuentran en distintos lugares mundo (Lao-Montes, 2010; Arboleda, 2010). En el caso particular de Zapata O., se observa una referencia a los contrastes entre las posibilidades que las poblaciones Afrodescendientes tuvieron para preservar, en términos de la tensión cambio/permanencia, sus prácticas tradicionales heredadas de África en lugares como Haití, Jamaica, Cuba y Brasil (Zapata, 1965a). En este mismo sentido, la autora describió la tensión entre las similitudes que rodearon la llegada de africanos para el servicio de la explotación esclavista en la colonia, y las diferencias que se tejieron alrededor de las relaciones de poder que condicionaron su llegada a estos países:

Los negros que vinieron a Colombia, aunque eran seleccionados físicamente, no lo eran con respecto a determinadas tribus de las cuales fueron tomados. Así encontramos sudaneses, congolese, angolese, etc., y debido a esta variedad nunca pudieron armonizar sus creencias religiosas y continuar a plenitud sus tradiciones y costumbres. Se adaptaron a la nueva vida que se les presentaba

en Colombia. No ocurrió lo mismo en otros países americanos, adonde fueron llevados también esclavos de África, que por haber sido escogidos muchos dentro de un mismo conglomerado trivial mantuvieron la practicas de sus creencias religiosas, como aun puede verse en Brasil, Cuba, Haití, Jamaica y otras regiones que cultivan ancestros africanos (Zapata, 1964c: 7).

Como se puede observar, la política del folclore de Delia Zapata constituye una interpretación compleja de las realidades Afrocolombianas en nuestro país y en la diáspora africana. Su pensamiento intelectual evidencia una reflexión profunda de los acontecimientos históricos y culturales que dieron lugar a la permanencia y cambio de tradiciones culturales de herencia africana. A diferencia de los estudiosos del folclore en los años sesenta, quienes enfatizaban en “la esencia de la nacionalidad y [advertían] los riesgos de su perdida por la avalancha de la modernización” (Miñana, 2006), Zapata O. reconoció que fueron precisamente los procesos de modernización, como la otra cara de la colonialidad (Quijano, 1993; Lao-Montes, 2010; Arboleda, 2010), los condicionantes de la presencia, permanencia y cambios de tradiciones culturales y folclóricas de las comunidades Afrocolombianas e indígenas. Por otro lado, la autora puso en evidencia los efectos perversos de la modernidad, referidos a los valores capitalistas que enfatizan la propiedad privada por encima de la colectiva:

Aquí en Colombia se están dando casos de alteración peligrosa de los elementos tradicionales: muchas veces por el simple hecho de llevar a escena una pieza musical anónima, de carácter folclórico, hay quienes se sienten con el derecho a creerse dueños de ella y la copian, la deforman, o la registran como propiedad personal. Este es uno de los delitos más graves que se puedan cometer contra la individualidad de un pueblo (Zapata, 1964: 4).

En este orden de ideas es posible sostener, con Arboleda (2010), que en la formación de algunos intelectuales Afrocolombianos, o incluso Afrodiaspóricos (Hanchard, 2006), “el compromiso con sus comunidades en el esfuerzo por superar la marginalidad es un punto central, que permite la concreción de una ética del bien colectivo y el despliegue de un sentido común en que a su vez priman y deben primar los intereses del bien común” (Arboleda, 2010:6).

### La política de lo racial: raza y racismo

Los referentes raciales en el pensamiento intelectual de Delia Zapata se ubican en dos planos de la realidad objetiva. El primero describe el empleo y asociación de términos de diferenciación racial entre grupos humanos. Al segundo, por su parte, se lo puede denominar como de carácter estructural. En cuando al primer plano, Zapata O. fue explícita en utilizar la palabra raza para referirse a grupos humanos. Por ejemplo, en su artículo “Las *razas* que dan origen al folclore colombiano” (Zapata, 1965a/énfasis mío), publicado en “Paginas de Cultura”, la autora hizo uso de términos como “raza indígena”, aborígenes, tribus; los “Caribes”, “Sinúes”, “Arawak”, (Zapata, 1965a: 7), e “Indios” (Zapata, 1962) para referirse a los grupos originarios de Colombia (Zapata, 1962; ver también 1964a; 1964b; y 1967a). Asimismo, para referirse al grupo humano proveniente de Europa y sus descendientes, utilizó términos como “españoles”, “europeos”, “colonizadores peninsulares” (Zapata, 1965: 7a). Otros de sus trabajos se referirían a este grupo en términos de “criollos”, “blancos chapetones” y “mestizos” (Zapata, 1962; 1964a; 1965a y 1967a). Finalmente, para el grupo humano traído desde África al estilo de “ferias salvajes”, Zapata O. empleó términos como «esclavos negros”, “esclavos de África” (Zapata, 1965a), “agrupación negra”, “los negros”, “negroide”, “raza negra” y “poblaciones de color” (Zapata, 1962; 1964a; 1965a; 1967b: 1970).

Sería posible ir más lejos y plantear que el recurso a estos términos tuvo por objeto señalar, no sólo una clasificación racial basada en el origen y el color de la piel, sino también una condición social, política y económica de dominación y resistencia. En efecto, Delia Zapata sugería que los indígenas eran el único grupo humano “dueño de este continente en el momento del descubrimiento” (Zapata, 1965a: 7), quienes fueron esclavizados, destruidos en su cultura y expropiados en su tierra (Zapata, 1967a). En otro de sus textos (Zapata, 1962), la autora hacía uso de expresiones como “servidumbre colonial” o “ganado humano” para describir el lugar de sometimiento de los grupos indígenas y Afrodescendientes en la Colonia, al tiempo que empleaba términos como “los negros cautivos” y “carne de muralla” para describir las condiciones de los Afrocolombianos en la colonia (Zapata, 1962). Los “amos coloniales”, por su parte, eran denominados como “amos esclavistas”, “colonizadores peninsulares” y “conquistadores” (Zapata, 1964; 1967; 1962),

mientras los descendientes de los españoles y criollos fueron llamados “nuevos amos”, “blancos chapetones” y “criollos privilegiados” (Zapata, 1962).

Estas consideraciones permitirían sugerir que los términos raciales empleados por Delia Zapata dejan ver la presencia de jerarquías basadas en clasificaciones raciales, las cuales describen las relaciones de poder entre blancos/mestizos, Afrocolombianos e indígenas tanto durante la colonia como durante la república. Así, mientras en las ciencias sociales de la época se negaban, borraban y remplazaban términos raciales por culturales (etnia) y de clase (campesino y pueblo) para describir estos grupos humanos (Leal, 2010), Delia Zapata recurría a términos raciales. El uso de esta clase de términos remite a aquella contradicción revelada por Delia Zapata a propósito del proyecto racial del mestizaje y de la democracia racial, desde donde se sostenía una idea de la existencia de relaciones raciales igualitarias entre los grupos humanos que componen la sociedad colombiana. En lugar de negar, borrar o remplazar los términos raciales —tal como lo propone la idea de mestizaje—, Zapata O. utilizó y asoció tales términos con posiciones de poder y dominación.

La resistencia racial, por su parte, es aludida a través del término “cimarón” (1970), así como mediante el recurso a la expresión “solidaridad racial” (Zapata, 1964a:7) en referencia a las luchas que llevaron a la constitución del Palenque de San Basilio. Es importante señalar que estos términos no fueron muy comunes en el trabajo de Delia Zapata: solo hubo una referencia por cada uno. La noción de “solidaridad racial” fue empleada de la siguiente manera:

Benkos Biohó, que había sido rey en su tierra, y en quien cifran sus compañeros esperanzas de liberación. Un buen día logro escapar, acompañado de un gran numero de esclavos, se metió a la selva y logro construir un pequeño caserío bien fortificado. Tal fue la “*solidaridad racial*” que alcanzó, tal el propósito de libertad, que nunca los españoles pudieron penetrar allí. Ese pueblo se llama Palenque (Zapata, 1964a:7/énfasis mío).

La política de lo racial de Delia Zapata hace, igualmente, uso de términos alusivos al mestizaje cultural en Colombia. Nociónes como “baile tri-étnico” se emplean para hablar de la Cumbia, (Zapata, 1962), al igual que expresiones como “la mezcla

humana de estas tres razas” (Zapata, 1965a). El mestizaje también sería aludido a través de argumentos como “la verdad es que todas las expresiones folclóricas llegaron a nuestro país de otras regiones: una procedentes de la selva, otras de Europa y África” (Zapata, 1964a:4), o “la mezcla de las tres razas creó nuevas forma híbridas de la cultura que pueden ser asumidas con el mestizaje” (Zapata, 1967b).

Como puede apreciarse, estas referencias al mestizaje parecen ser similares a las ideas de mestizaje que predominaron y fueron promovidas por políticos e intelectuales durante la década de los sesenta (Wade, 1993; Pisano, 2012). Sin embargo, es necesario tener en cuenta que la idea de mestizaje en la política racial de Delia Zapata se distanció notablemente de las construcciones oficiales del término. Zapata O., por ejemplo, no hizo uso de expresiones, palabras o ideas relacionadas con la democracia racial, la armonía racial o la raza cósmica, fundamentos ideológicos sobre los cuales se promovieron las ideas de mestizaje, folclore y nación tanto Colombia como en Latinoamérica (Wade, 1993; Munera, [1998], 2008; Pisano, 2012; Almario, 2010; Castillo, 2007). Igualmente, Delia Zapata promovió en sus escritos un mestizaje tendiente al reconocimiento de la heterogeneidad racial de las identidades nacionales de Colombia, en una línea diferente a la idea de mestizaje oficial que promovía un mestizaje racial homogéneo tendiente al blanqueamiento de las identidades nacionales (Wade, 1993). Esta clase de afirmaciones permiten comprender el hecho de que la autora haya utilizado términos raciales en el sentido de lo descrito anteriormente.

Por otro lado, y como se sugirió anteriormente, Delia Zapata describió, desde una perspectiva histórica, las condiciones sociales y culturales que tuvieron lugar en los procesos de cambio y resistencia cultural. Estas condiciones estuvieron signadas por el sometimiento y la resistencia social y cultural tanto durante la colonia como en la época republicana. Cuando se observan las descripciones históricas de la autora sobre la trayectoria del folclore colombiano y sus ideas de mestizaje, es posible sostener que estos procesos culturales también involucraron relaciones de poder, dominación, resistencia y lucha cultural: poder y dominación como parte del proyecto de imposición, despojo, exterminio, explotación, esclavización y servidumbre de la que fueron objeto Afrocolombianos e indígenas en la historia de Colombia; resistencia y lucha producto de la solidaridad racial y tenacidad de los grupos

racializados, fruto a su vez de su capacidad de elección y adopción de aquellos elementos culturales que los pueblos hacen por medio del uso de la memoria, la tradición, la inteligencia y los conocimientos adquiridos por la experiencia (Zapata, 1964a y 1964b):

Si se atan cabos, se puede deducir que la cumbia —de origen mestizo, y mas tarde, *sometida al influjo hispánico*, hasta convertirse en nuestros días en un baile trié-tnico— ha debido pasar por *sucesivas etapas de evolución*, desde su lejana inspiración africana hasta su conjunto con las modalidades indígenas americanas y, posteriormente, con la predominante *interferencia* de los *amos coloniales*. No sería, pues, sorprendente hallar [...] parentesco etimológico y también coreográfico, entre cumbia y cumbé, lo cual nos transportaría a la tierra de los negros *arrancados* por la *inhumana codicia esclavista* de los comarcas occidentales del África. (Zapata, 1962: 200/énfasis mío).

En razón de estas consideraciones, valdría la pena distinguir entre “mestizaje desde arriba”, en referencia al proyecto racial impulsado por la élites blanco-mestizas de Colombia, que niega las relaciones de poder y la diferencia, y “mestizaje desde abajo”, en alusión a aquellas propuestas de mestizaje como la de Delia Zapata, las cuales no sólo involucran un “sincretismo epistemológico incluyente” (ver: Arboleda, 2010: 456), sino también reconocen la heterogeneidad de las identidades nacionales como resultados de las relaciones de poder, dominación y resistencia. Es posible compartir, con Zapata-Cortés (2010), la idea de que el “mestizaje desde abajo” es “una historia por contar”. Con todos estos elementos descriptivos, cabría concluir que la comprensión del racismo en el pensamiento intelectual de Delia Zapata Olivella apunta a una noción estructural del mismo, en el sentido de entender la relaciones de poder, dominación y resistencia como ordenadores de las relaciones sociales y los cambios culturales en Colombia.

Finalmente, vale la pena señalar que en muchas de las reivindicaciones culturales propias del discurso reivindicativo del movimiento Afrocolombiano actual se encuentran elementos de la política del folclore de Delia Zapata. Es el caso, por ejemplo, de la relación con África y sus legados culturales; del recurso a las prácticas culturales y tradicionales, así como a su supervivencia en lo que constituye hoy las regiones del Pacífico y el Atlántico (el Palenque De San Basilio), con sus ríos y territorios; y del uso de términos como



“comunidad negra” o “grupo negro”. Estos elementos, en conjunto, hacían parte para la década de 1960 del repertorio discursivo y descriptivo de esta intelectual (ver Zapata, 1965b; 1964b; y 1962). Sería interesante poder rastrear en la actualidad la continuidad de estos y de otros enunciados con sus respectivos significados.

### **Comentarios finales**

Los estudios sobre las comunidades Afrocolombianas reúnen un caudal de investigaciones sociales que abordan sus procesos de lucha social. En ellas se observa un énfasis en aquellos procesos de movilización política caracterizados por su impacto masivo a nivel nacional; por su beligerancia política (marchas, protestas o acciones de confrontación directa); por su articulación de un discurso sofisticado sobre la cultura, la etnicidad, el medio ambiente y el poder; y por su despliegue de un repertorio de acción colectiva contra el Estado, los grupos armados, los partidos políticos y la sociedad civil en general. Sin demeritar lo hecho hasta el momento por los investigadores en la materia, es necesario señalar que el estudio de estos movimientos sociales no debe conllevar a que se pasa por alto otras formas de lucha menos visibles, más locales y sin vocación hacia la confrontación, y que igualmente tienen como principio orientador cuestionar, promover cambios en la sociedad o crear comunidades imaginadas subalternas. Las luchas sociales desarrolladas por medio de la organización colectiva corresponden a un tipo particular de lo político, pero no por ello representan el único referente válido de la movilización social Afrocolombiana.

En este sentido, las reflexiones aquí desarrolladas tienen por objeto invitar a una pluralización de las miradas sobre las luchas sociales, culturales y políticas Afrocolombianas, de modo que puedan ir más allá de los linderos teóricos y metodológicos que nos ofrecen los analistas de los movimientos sociales y las acciones colectivas. Se trata, pues, de contribuir a una caracterización de la larga trayectoria de estas luchas sociales, raciales y culturales. Existen procesos de lucha social con grados reducidos y limitados de formalidad, sofisticación y vocación a la confrontación política. Sin embargo, aún cuando no hacen parte de lo aquí estudiado, éstos han constituido una estrategia para crear “redes sumergidas” (Melucci, 1999), identidades colectivas o comunidades de solidaridad desde lo cotidiano (Arboleda, 2011).

Si se ha intentado caracterizar el pensamiento intelectual de Delia Zapata como parte de los repertorios de lucha social Afrocolombiana del país, ha sido con el objeto de llamar la atención sobre dos consideraciones de importancia. La primera se refiere a las orientaciones que se advierten en el pensamiento de Zapata O. y que aluden a acciones de lo político sujeto social (Zemelman, 1996). Es posible observar en Delia Zapata la intención de subvertir la estructura de la alteridad de la que habla Wade (1997) para el caso colombiano. Su política del folclore, así como sus ideas de raza y racismo, buscó responder a la invisibilidad racial con la cual se incluyó a lo Afrocolombiano en la nación mestiza, al tiempo que intentó institucionalizarlo como un otro racial en la nación.

La segunda consideración se refiere a la hipótesis de lo que pudo haber sido la construcción (o al menos su intento) de una “comunidad imaginada Afrocolombiana” por parte de los intelectuales Afrocolombianos. Se trataría de una idea de comunidad que, si bien haría parte de la nación colombiana, conservaría un énfasis en las particularidades de las comunidades Afrocolombianas, en sus relaciones con África, y en los procesos de poder que dieron lugar a las transformaciones culturales descritas anteriormente. Una comunidad imaginada como “nación cultural negra”, para emplear los términos de Almario (2011), gestada en relación con esas inquietudes intelectuales que entre las décadas de 1930 y 1970 propendieron por investigar, promover, proyectar y hacer circular prácticas folclóricas y culturales Afrocolombianas con una incidencia nacional, y cuyo eje articulador debía ser la investigación de la cultura autóctona de esta comunidades y la denuncia del racismo (Arboleda, 2011; Friedemann, 1986; y Prescott, 1996 y 1999).

Al respecto, cabe recordar que ya desde el siglo XIX se venía constituyendo un campo político Afrocolombiano con un énfasis en la visibilización de las culturas Afrocolombiana y en la denuncia latente o manifiesta del racismo en Colombia, con figuras como Luis Antonio Robledo, Candelario Obeso y Jorge Artel (Arboleda, 2011; Prescott, 1996). Más adelante, durante los años cincuenta y sesenta del siglo XX, intelectuales como Antonio José, Jorge Artel, Carlos Arturo Troque, Helcias Martán Góngora, Nelson Salazar Valdés, Miguel A. Caicedo, Manuel Zapata, Aquiles Escalante, Rogerio Velázquez, Mercedes Montaña, Teófilo Roberto Potes y Ramón Mosquera Rivas, entre otros, contribuyeron a ampliar el

espectro de este campo político. Tal ampliación puede apreciarse en la red de relaciones que muchos de éstos construyeron con otros Afrocolombianos destacadados en el país y que lideraron movimientos políticos en regiones como el Chocó, con el caso del cordobismo de Diego Luis Córdoba, o el norte del cauca, con Natanael Díaz y Marino Viveros, por mencionar sólo algunos de los que tomaron parte en el Día del Negro, el Club Negro y en la conformación del Centro de Estudios Afrocolombianos (Friedemann, 1986; Pisano, 2010; y Arboleda, 2011).

Es evidente que todavía hay mucho trabajo por hacer para concluir de manera categórica sobre muchos de los argumentos expuestos aquí. No obstante, se ha querido adelantar estas reflexiones con el ánimo de generar interés sobre el período en cuestión, así como sobre la pluralidad de las luchas Afrocolombianas con sus múltiples trayectorias, y sobre la forma en que lo político se despliega y se implica en prácticas y acciones humanas por la libertad, constituidas dentro de los linderos permitidos por “el arte de lo posible”.

**Referencias***Fuentes primarias*

- Zapata, D. (1962). La cumbia, síntesis musical de la nación colombiana. *Revista Colombiana de Folklore*, segunda época, (7), 185-210.
- Zapata, D. (1964a). Lo folklórico y lo popular. *Páginas de Cultura*.
- Zapata, D. (1964b). Danza y Folklor. *Páginas de Cultura*.
- Zapata, D. (1965a). Las razas que dan origen al folklore colombiano. *Páginas de Cultura*.
- Entrevista a Delia Zapata Olivella (1965b). Las Danzas Negras en Colombia. *Páginas de Cultura*.
- Zapata, D. (1967a). Ballet o Danzas Modernas. *Páginas de Cultura*.
- Zapata, D. (1967b). An Introduction to the Folk Dances of Colombia. *Ethnomusicology*, 11 (1).
- Zapata, D. (1970). El bullerengue. *Colombia Ilustrada*, (2), 189-210.

*Fuentes secundarias*

- Álvarez, S. E., Evelina, D. y Escobar, A. (1998). Introduction: The Cultural and the Political in Latin American Social Movements. En S. E. Álvarez, D. Evelina y A. Escobar (Eds.), *Cultures of Politics, Politics of Cultures: Re-Visioning Latin American Social Movements*. Boulder, Estados Unidos: Westview.
- Antón, S. (2003). Rogerio Velásquez y su aporte a la teoría social de la diversidad en Colombia. En E. Restrepo Tirado, *IV Catedra anual de historia. 150 años de la abolición de la esclavización en Colombia. Desde la marginalidad a la construcción de la nación*. Colombia: Ministerio de Cultura, Aguilar.
- Almarío, O. (2001). Tras las huellas de los renacientes. Por el laberinto de la etnicidad e identidad de los grupos negros o afrocolombianos de Pacífico sur. En M. Pardo (Ed.), *Acción colectiva, Estado y Etnicidad en Colombia*. Bogotá, Colombia: Colciencias.
- Almarío, O. (2010). Anotaciones sobre una posible periodización de las representaciones raciales en Colombia. En C. Rosero-Labbe, A. Lao-Montes y C. Rodríguez (Eds.), *Debates sobre ciudadanía y políticas raciales en las Américas Negras*. Bogotá, Colombia: Universidad Nacional de Colombia.
- Arboleda, S. (2011). “Le han florecido nuevas estrellas al cielo. Suficiencias íntimas y clandestinización del pensamiento afrocolombiano”, Tesis doctoral, Universidad Andina Simón Bolívar.

- Birenbaum, M. (2009). "The Musical Making of Race and Place in Colombia's Black Pacific", Tesis doctoral, New York University.
- Castillo, L. C. (2007). *Etnicidad y Nación. El desafío de la diversidad en Colombia*. Cali, Colombia: Universidad del Valle.
- Cunin, E. (2003). *Identidades a flor de piel. Lo negro entre apariencias y pertenencia: categorías raciales y mestizaje en Cartagena*. Bogotá, Colombia: Arfo.
- Dawson, M. (2001). *Black Visions. The roots of contemporary african-American political ideologies*. Chicago: Estados Unidos: University of Chicago.
- Friedmann, N. S. (1984). Estudios de negros en la antropología colombiana. En J. Arocha y N. S. Friedemann (Eds.), *Un siglo de investigación social antropológica en Colombia* (pp. 507-572). Bogotá, Colombia: Etno.
- Freisar, N. (1990). Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy. *Social Text*, (25).
- Goldberg, D. T. (1993). *Racist Culture*. Cambridge, Estados Unidos: Blackwell.
- Gregory, S. (1998). *Black Corona, Race and the politic of place in a urban community*. Estados Unidos: Princeton University Press.
- Hall, S. (1997a). The Work of Representation. En S. Hall, *Representation: Cultural Representation and Signifying Practice* (pp. 13-74). Londres, Inglaterra: Open University, Sage Publication.
- Hall, S. (1993). Culture, Community, Nation. *Cultural Studies*, 7.
- Hanchard, M. (2006). *Party/Politics: Horizons in Black Political Thought*. New York, Estados Unidos: Oxford University press.
- Lao-Montes, A. (2010). Cartografiás del campo político afrodescendiente en América Latina. En C. Rosero-Labbe, A. Lao-Montes y C. Rodríguez (Eds.), *Debates sobre ciudadanía y políticas raciales en las Américas Negras*. Bogotá, Colombia: Universidad Nacional de Colombia.
- Lawrence, N. W. (2007). *The basics of Social Research. Qualitative and Quantitative Approaches*. Pearson Education.
- Melucci, A. (1999). *Acción colectiva, vida cotidiana y democracia*. México: El Colegio de México.
- Miñana, B. C. (2000). Entre el folclore y la etnomusicología. 60 años de estudios sobre la música popular tradicional en Colombia. *Contratiempo*, (11), 36-49.
- Mosquera, C. y Rodríguez, M. (2009). Hablar de racismos y discriminación racial: elementos para cuestionar la ideología de la igualdad racial en Co-

- lombia. En C. Mosquera y L. Barcelos, *Afroreparaciones: Memorias de la esclavitud y justicia reparatoria para negros, afrocolombianos y raizales*. Bogotá, Colombia: Universidad Nacional de Colombia.
- Múnera, A. (2008). *El Fracaso de la nación. Región, clase y raza en el Caribe colombiano (1717-1821)*. Bogotá, Colombia: Planeta.
- Omi, M. y Winant, H. (1994). *Racial Formation in the United States From the 1960s to the 1990s*. New York, Estados Unidos.
- Pisano, P. (2010). *Liderazgo político negro en Colombia 1947-1964*. Bogotá, Colombia: Universidad Nacional de Colombia.
- Prescott, L. (1996). Perfil histórico del autor afrocolombiano: Problemas y perspectivas. *América Negra*, (12).
- Prescott, L. (1999). Evaluando el pasado, forjando el futuro: Estado y necesidad de la literatura afrocolombiana. *Revista Iberoamericana*, 45.
- Quijano, A. (1993). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En E. Lander (Comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales perspectiva Latinoamericana*. Buenos Aires, Argentina: CLACSOM.
- Thayer, M. (2010). *Making transnational feminism*. New York, Estados Unidos: Routledge.
- Valderama, C. A. (2008). “Dinámicas de la Identidad Étnica y Constitución de Sujetos Sociales y Políticos en Organizaciones sociales Afrocolombianas en Cali”, Trabajo de Grado, Universidad del Valle.
- Wade, P. (1993). *Blackness and race Mixture. The dynamic of racial identity in Colombia*. Baltimore, Estados Unidos: The Johns Hopkins University Press.
- Wade, P. (1997). *Race and Ethnicity in Latin America*. Londres, Inglaterra: Pluto Press.
- Zapata-Cortés, D. C. (2010). Mestizaje nacional: una historia ‘negra’ por contar. *Memoria y Sociedad*, 14 (29), 91-105.
- Zemelman, H. (1997). Sujetos y subjetividad en la construcción metodológica. En E. León y H. Zemelman (Coords.), *Subjetividad: umbrales del pensamiento social*. Barcelona, España: Anthropos.