

¿Quién habla en nombre de quién?: Espacios de sociabilidad y experiencias asociativas de la *gente negra* en Bogotá (1943-1988)

Trabajo presentado como requisito para optar por el título de Historiadora

Escuela de Ciencias Humanas

Programa de Historia

Universidad del Rosario

Dirigido por: Sven Schuster

Presentado por

Lery Daniela Munar Espinosa

Bogotá. 2019

Agradecimientos

Mantenerme constante en el desarrollo de esta investigación no hubiera sido posible sin la compañía y el comentario crítico de los seres queridos. En este corto espacio quiero expresarles mis agradecimientos sinceros.

A Sven Schuster por su paciencia, guía y confianza durante mi paso por el pregrado y por su orientación y voz de aliento en el curso de esta monografía. Por sembrar en sus estudiantes el interés por la investigación y creer en el desarrollo de nuestras capacidades intelectuales y éticas en el camino de la enseñanza.

A mis compañeros del semillero “historias conectadas” y del proyecto “charlas sobre la historia”, con quienes he crecido como persona desde el compañerismo y la crítica. A todos, amigos, colegas y profesores, los admiro y aprecio mucho por las risas y aprendizajes compartidos. A Alejandra Buenaventura por su amistad sincera y apoyo incondicional en los momentos de alegría e incertidumbre; por la complicidad y siempre atender y entender el llamado. A Ana María Jiménez por su constante empatía y sus detalles especiales y cariñosos cuando hay sonrisas y lágrimas, y a Daniela Prada por las conversaciones íntimas y sensibles en momentos de confusión.

A mis padres, por darme tanto amor y apoyo en la toma de mis decisiones y por sus esfuerzos para darme las herramientas necesarias para enfrentar sus consecuencias. Por su preocupación y comprensión frente a las largas jornadas de estudio durante toda la carrera, y en esos términos del hogar, a mi amor gatuno por su firme compañía en las noches de escritura.

También quiero agradecer a los profesores Franz Hensel, Adriana Alzate y Andrés Jiménez por transmitir con pasión las múltiples posibilidades del quehacer histórico. A Eduardo Restrepo por su generosa disposición para guiarme en el acercamiento a los estudios afrocolombianos. Finalmente, a los funcionarios de la Universidad Tecnológica del Chocó Diego Luis Córdoba por abrirme las puertas de los archivos y bibliotecas siempre con una amable sonrisa. A Juan de Dios Mosquera, Esperanza Biohó, Rudecindo Castro y Sergio Mosquera por su tiempo, interés y amabilidad durante esas charlas que le añadieron sabores de nostalgia de juventud a la escritura de este texto.

Tabla de Contenido

Introducción	4
1. Las posturas colectivas de la <i>gente negra</i> frente al racismo: pensar los espacios de visibilización como <i>espacios de sociabilidad</i>	8
2. El diálogo entre antropología, historia y los estudios culturales.....	15
3. Estructura de la investigación.....	22
1. Las primeras experiencias asociativas que promovieron la reivindicación “del negro” desde Bogotá en los años cuarenta	23
1.1 Las representaciones de la <i>gente negra</i> como problema de estudio desde un campo reciente e interdisciplinar.....	24
1.2 “Lo negro” más allá de “los problemas de la raza en Colombia”: Visibilización de la discriminación y la “pertenencia racial” de la <i>gente negra</i>	27
1.3 Representando a la <i>gente negra</i> desde otros espacios: Los estudios del “folclor nacional” y el Centro de Estudios Afrocolombianos.....	38
2. El “salto cronológico”: Los estudios sobre el reconocimiento del racismo en Colombia, durante la década del setenta	44
2.1 El estudio de la <i>gente negra</i> : “Los pioneros” y sus espacios de debate.....	45
2.2 “Los aportes del negro”: punto de encuentro de ciertas trayectorias intelectuales a mediados de siglo.....	53
2.3 Los años setenta y el contexto “propicio” para la aparición de <i>espacios de sociabilidad</i> en contra del racismo.....	61
3. Racismo y <i>espacios de sociabilidad</i>: Bogotá en la creación de centros de estudio, movimientos y congresos	69
3.1 La politización de “la cultura negra”: Disensos y encuentros en algunos <i>espacios de sociabilidad</i> dentro y fuera de la capital.....	70
3.1.1 El Centro de Estudios Afrocolombianos y la Fundación Colombia Negra.....	78
3.2 “Aprender a ser negro”: El CIDCUN ¿Un proyecto segregacionista?.....	96
3.2.1 La revista <i>Negritud</i>	97
3.2.2 <i>Presencia Negra</i>	110
3.3 La asociatividad en los años ochenta: Experiencias asociativas y <i>espacios de sociabilidad</i> antes de la coyuntura constitucional en Bogotá.....	125
3.3.1 La representación nacional de la <i>gente negra</i>	131
4. Conclusiones	141
5. Bibliografía	156

Introducción

En 1975, con la ocasión del Primer Encuentro Nacional de la Población Negra Colombiana, el ideólogo y fundador del *Movimiento Negritudes de Colombia*¹, Valentín Moreno Salazar, mencionó que se estaban “dando los primeros pasos para la organización de todos los negros colombianos en una gran fuerza nacional que permita la apertura de las oportunidades a quienes a través de la historia han carecido de ellas por haber sido utilizados sólo como elementos de explotación económica.”² A este encuentro, señalado como el inicio de la revolución intelectual iniciada los días 21, 22 y 23 de Febrero de 1975, le seguirían tres versiones en Quibdó (1976), Medellín (1977) y Cartagena (1977). Dos años más tarde, tuvo lugar en la ciudad de Cali el Primer Congreso de la Cultura Negra de las Américas (1977). En palabras Manuel Zapata Olivella —presidente del Congreso—, este evento “fue el primero de magnitud continental en América, que reunió a investigadores de las ciencias humanas, artistas, escritores, profesionales y trabajadores empíricos (artesanos, médicos tradicionales, luchadores cívicos, etc.) para discutir a propósito de los fenómenos socioculturales derivados de la transculturación africana en el continente.”³ En 1979, el periódico *Presencia Negra* (órgano del Centro para la Investigación de la Cultura Negra (CIDCUN), registró en primera plana las conclusiones del “I Seminario sobre formación y capacitación de Personal Docente en Cultura Negra”, el cual tuvo lugar en la Universidad Pedagógica Nacional de Bogotá en octubre de 1978 y fue promovido y dirigido por el CIDCUN, bajo el liderazgo de Amir Smith Córdoba.

Este llamado, en el caso del Primer Encuentro Nacional de la Población Negra Colombiana, según Moreno Salazar, aludía “al despertar de la conciencia del negro colombiano al enfrentarse con su propia realidad: la discriminación racial que ha venido soportando a través de la historia”⁴. En el Congreso de Cali, la prensa local señaló que se trataba de avanzar en la investigación para “fecundar e impulsar nuevas reivindicaciones políticas, económicas, sociales y culturales de la población de origen negro de nuestro

¹Movimiento político liderado por el abogado Valentín Moreno Salazar, fundado en 1975 en la ciudad de

²Moreno Salazar, *NEGRITUDES...*, 1.

³ UNESCO, Fundación Colombiana de Investigaciones Folclóricas. *Primer Congreso de la Cultura Negra de las Américas. Cali-Colombia. Homenaje a León Goutran Damas*. Bogotá: UNESCO, Fundación Colombiana de Investigaciones Folclóricas, ECOE, 1988, 3.

⁴Moreno Salazar, *NEGRITUDES*, 2.

continente”⁵. En lo que respecta al Seminario en Bogotá, se hizo énfasis en el interés que alentaba a los participantes a “investigar, divulgar y poder enseñar con propiedad lo que ha sido el verdadero aporte negro en la construcción de la identidad de los pueblos que aspiran, quieren y desean darse sus propias soluciones.”⁶

¿Qué tienen en común estas motivaciones? Este aparente panorama de movilización política e intelectual con relación a temas que se desprenden del estudio la “cultura negra” en el país, sugiere que la presencia de la *gente negra*⁷ en Colombia durante la segunda mitad del siglo XX fue un tema de discusión en espacios colectivos pioneros en visibilizar las causas y consecuencias del racismo en el país. Se trataba de espacios que se fundaron como centros de estudio o movimientos, liderados por personas que compartían el interés de “asociarse” de manera voluntaria para manifestar sus dudas y opiniones sobre dos temas centrales: los aportes de la *gente negra* en la historia del país y la hasta entonces poco mencionada situación de discriminación racial en Colombia.

Aunque estos eventos tuvieron lugar en diferentes puntos del país, las sedes de los espacios que lideraron los encuentros se ubicaron en su gran mayoría en Bogotá. Esto obedece a que sus fundadores y líderes, se movilizaron de sus lugares de origen hacia las ciudades y en general, a la capital para desarrollar su vida profesional y laboral.⁸ Estas experiencias han sido consideradas como espacios pioneros para pensar el lugar de la *gente negra* en la sociedad colombiana, a partir de la expresión de una postura colectiva frente a la discriminación racial. Este rasgo, la asociación, remite a la pregunta por sus intereses, objetivos y propuestas ¿Qué contenidos se discutían en estos espacios? ¿Cuáles fueron las representaciones sobre la *gente negra* que allí circularon y cómo las movilizaron? ¿Qué

⁵“El 24 instalan en Cali el Congreso de Cultura Negra.” *El País*, 9 de agosto de 1977.

⁶“Conclusiones del I Seminario sobre formación y Capacitación del Personal Docente en Cultura Negra”, *Presencia Negra*, enero-febrero de 1979 Año 1 No.1, 1.

⁷Emplearé el término *gente negra* para referirme a ese énfasis en la identidad racial al que hacen referencia dichos actores colectivos para nombrar a “la raza negra” o al “negro”, en el marco de su denuncia. Distinción “racial” que la gran mayoría de estos espacios ubica con los términos “negro” o de “raza negra” y en algunos “afrocolombiano”. El uso de los términos y categorías para nombrar a la *gente negra* en los discursos de estos espacios señala a su vez, los cambios y continuidades en la forma de concebir esa “membreía racial”.

⁸La dinámica de migración de estudiantes, profesionales e intelectuales *negros* (en su gran mayoría), venía haciéndose visible desde los años cuarenta, como bien lo expone el historiador Pietro Pisano al analizar las experiencias colectivas del “Club del Negro” (1943) y el Centro de estudios Afrocolombianos (194), en relación con la crítica que estos actores plantean frente al equilibrio de las relaciones raciales en Colombia. Ver en Pietro Pisano, “(In) Visibles. El lugar de la gente negra en la sociedad colombiana. El “Día del Negro” y el Club Negro de Colombia” en *Liderazgo político “negro” en Colombia: 1943-1964*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Historia, 2012.

tipo de conexiones hubo entre las motivaciones políticas e intelectuales que allí se expresaron?

A este momento se le reconoce como la etapa inicial del movimiento social afrocolombiano. No obstante, la visibilización de la *gente negra* con relación a una postura contra la discriminación racial, puede rastrearse desde inicios del siglo XX en espacios como la prensa,⁹ especialmente desde los años veinte y treinta, en función de las regulaciones migratorias que impartió el gobierno para promover la llegada de migrantes de ciertas nacionalidades y obstaculizar el ingreso de otras.¹⁰ Sin embargo, fue durante los años cuarenta, que el periódico *El Tiempo* y varios a escala regional, registraron la manifestación pública por las calles de la capital de un grupo de personas que se identificaron abiertamente como “miembros de una raza.”¹¹ El 20 de junio de 1943, un grupo de estudiantes y profesionales, en su mayoría provenientes del Caribe, el Pacífico y el norte del Cauca, protagonizaron una marcha en el centro de Bogotá, que tenía por objetivo manifestar la inconformidad en contra de la situación que vivían “sus hermanos de la raza negra” en los Estados Unidos¹². Este mismo día fundaron el “Club del Negro” y proclamaron el “Día del Negro”. Cuatro años después, la mayoría de los participantes, fundaron el Centro de Estudios Afrocolombianos (1947).

Estos sucesos, desde las reconstrucciones históricas sobre el movimiento social afrocolombiano, suelen dejarse de lado en tanto fueron iniciativas breves que no dejaron registros más allá de algunas notas en la prensa y tampoco alcanzaron una estructura sólida como centros de estudio¹³. Así, desde la historia, la antropología y la sociología, los investigadores dan un gran salto cronológico —hasta mediados de los años setenta—, para

⁹Un trabajo muy reciente del profesor Oscar Perdomo Gamboa, muestra la representación gráfica de la *gente negra* desde las caricaturas desde el siglo XIX al XXI. Oscar Perdomo Gamboa. *1000 caricaturas afro en la historia de Colombia*. Cali: Universidad del Valle, 2017.

¹⁰“La Inmigración Negra No Será Aceptada”, *Diario de la Costa, Cartagena*, 25 de mayo de 1923, 1; “África para los Africanos”, *ABC*, Quibdó, 1 de mayo de 1926, 2; “Una evocación de Langston Hughes”, *El Mercurio*, 29 de junio de 1932, 6.

¹¹*El Heraldo, El Diario de Cartagena, El Siglo*, entre otros; “Los negros colombianos.” *El Tiempo*, 20 de junio de 1943, 5.

¹²“Los negros colombianos lanzan un manifiesto para la América”, *El Tiempo*, 27 de junio de 1943, 15.

¹³Un aporte innovador al respecto, lo constituye esta investigación: Maguemati Wabgou, Jaime Arocha Rodríguez, Aiden José Salgado Cassiani, Juan Alberto Carabalí Ospina. *Movimiento social afrocolombiano, negro, raizal y palenquero: el largo camino hacia la construcción de espacios comunes y alianzas estratégicas para la incidencia política en Colombia*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales. Instituto Unidad de Investigaciones Jurídico-Sociales Gerardo Molina (UNIJUS), 2012.

señalar que es a partir de esta década que el reconocimiento del racismo es concebido como un problema estructural en el país, en razón del diálogo entre eventos nacionales e internacionales que ubicaron la visibilización de la *gente negra* como un tema de convergencia sobre la representación política. La pregunta por este salto cronológico hay que abordarla cuestionando cómo se conformaron los espacios en los que se estudiaron, discutieron y construyeron las posturas de algunos actores colectivos y su posicionamiento en lugares de opinión antes inexistentes (centros de estudio, movimientos), o en aquellos que no incluían estos temas (academia, prensa, etc.).

De esta manera, esta tesis tiene por objetivo explorar cómo se construyeron los discursos en contra de la discriminación racial en el país, en estos espacios colectivos liderados por *gente negra* desde Bogotá. Me interesa partir de la experiencia asociativa que la *gente* edificó en los discursos sobre la denuncia del racismo, como un problema estructural y vigente, para evaluar los puntos de encuentro y disenso entre las representaciones de la *gente negra* desde “diferentes militancias”. Ya que la creación de estos espacios en Bogotá habla de la ciudad como punto de encuentro para el desarrollo de las actividades profesionales o laborales de ciertos líderes, es la decisión de organizarse colectivamente lo que plantea la necesidad de revisar cómo edifican su postura con relación a la denuncia hacia la discriminación racial. Discriminación que, en un primer momento, identificaron en su cotidianidad y en el estado de desigualdad de sus lugares de proveniencia (en su gran mayoría de la Costa Pacífica, Norte del Cauca y la Costa Caribe).

De antemano, esto implica una particularidad en su lugar de enunciación, pues al historizar estos espacios es necesario señalar que las representaciones de la *gente negra* que allí se edifican, están mediadas por un sector de la población que decidió “hablar en nombre de los otros”, pero ¿A quiénes querían representar estos actores colectivos como sujetos “negros”, “afro” o “de raza? Esta pregunta es central en el análisis de esa “particularidad” social que motivó a los actores de estos espacios a indagar por las causas y consecuencias de la experiencia del racismo en el país, desde Bogotá.

El posicionamiento de estos actores como un movimiento o grupo, obedece a un contexto urbano en el que el racismo experimentado en la cotidianidad fue, en parte, ese lugar de convergencia que motivó a la creación de estrategias para entenderlo, enfrentarlo y buscar superarlo. De ahí la intención de rastrear los espacios creados en la capital, al ser la

ciudad en la que varios actores sentaron las bases para sus actividades desde los años setenta. Si bien otras experiencias asociativas se situaron en Cali, Pereira o Medellín, estos actores mantuvieron contacto permanente con Bogotá, ante el interés de estar cerca a la concentración de instituciones del poder gubernamental, académico y laboral.

Con el rastreo de estas experiencias asociativas, identifiqué a los actores que intervinieron en estos espacios (el lugar social desde el que crearon y movilizaron sus discursos), señalé los mecanismos que ellos establecieron, es decir, los que edificaron esos espacios colectivos en los que se forjaron las representaciones de la *gente negra*, y con ello, describí la construcción de sus posturas frente a la discriminación racial. Lo anterior, me permitió señalar qué actores colectivos fundaron nuevas sociabilidades en esta “etapa” del movimiento social afrocolombiano (mediados de los años setenta hasta finales de los ochentas), y si este momento se caracterizó o no por una interacción entre “las diferentes militancias” que lideraron una crítica abierta al racismo en Colombia.

1. Las posturas colectivas de la gente negra frente al racismo: pensar los espacios de visibilización como *espacios de sociabilidad*

Las actividades en los espacios de sociabilidad contribuyeron al posicionamiento del racismo en el país como un tema visible en agendas políticas, disciplinares y de opinión desde mediados de los años setenta; así, los trabajos que se han encargado de estudiar estos espacios han sido enfáticos en ubicar las contribuciones de líderes políticos, activistas e intelectuales, como actores “de un mismo conjunto”, con relación a una postura en favor del reconocimiento del racismo en el país. Esta postura ha promovido una lectura que no cuestiona el uso político de las representaciones de la *gente negra* que circulaban entre una suerte de “comunidad” de expertos a partir de los años setenta. De ahí la necesidad de problematizar la influencia de los discursos que agitaban el debate sobre racismo en el hemisferio, durante estas experiencias asociativas locales en Bogotá.

Al tomar, por ejemplo, la postura de Amir Smith Córdoba, director del CIDCUN, se hace evidente que la motivación de confrontar desde lo colectivo el prejuicio racial, conducía necesariamente a la toma de una postura política respecto al contexto de esta lucha en otras latitudes y a las tensiones ideológicas que fortalecieron la actividad de los movimientos sociales para la época.

“(…) dicen que predicamos el sionismo negro, la construcción de una nación negra en África y otras tesis preñadas de anticomunismo. Ni más faltaba que un negro consciente del

papel social que le toca jugar en el actual momento histórico tomara como bandera luchar contra el comunismo o en contra de cualquier salida socialista, si como tal, es conoedor que como explotado no ha sido él precisamente el más favorecido”.¹⁴

De ahí que al revisar el diálogo que entablaron estos actores colectivos con los discursos en contra del racismo de otros contextos, sea posible identificar el uso político de la “representación de la *gente negra*” local, en relación con un contexto global de reivindicación de la “cultura negra”. Para no asumir que estos espacios son escenarios homogéneos y salvos de conflictos internos, una lectura en clave comparativa, señalando la apropiación y divulgación de las representaciones construidas desde esas “diferentes militancias”, rastreadas en Bogotá, aportó nuevas luces para identificar lo que Romain Bertrand denomina como “los cruces de los registros de entendimiento práctico de los actores”¹⁵. Es decir, el análisis de las manifestaciones (culturales, políticas, literarias) que, desde estos espacios, se emplearon para visibilizar sus posturas como colectivos interesados en explorar y visibilizar las condiciones de la *gente negra* en Colombia.

En ese sentido, la temporalidad siguió un lineamiento cronológico para dar cuenta de las transformaciones en las motivaciones, objetivos y propuestas de estas experiencias asociativas. Sin embargo, al plantear una periodización para este problema, noté que en los antecedentes (años cuarenta en adelante) se seguían continuidades relevantes para explorar los referentes locales que, además del contexto global por la lucha en contra del racismo (cuyos referentes centrales fueron Sudáfrica y Estados Unidos), llevaron a que desde los años setenta “aparecieran” las voces de actores colectivos fundados por *gente negra*, sobre la premisa de investigar y confrontar el racismo en el país. De ahí que me remita a esta temporalidad (1943-1986) en función del problema de la aparición de experiencias asociativas y espacios de sociabilidad antes del reconocimiento constitucional otorgado mediante la ley 70 de 1993.

En este sentido, al rastrear los términos con los que se hacía referencia a la *gente negra* durante este periodo, la expresión “negro” coexistió con otras como “afrocolombiano”, “grupos negros,” “raza negra”, entre otras, debido a las representaciones que académicos y activistas visibilizaron para posicionar a esta población desde lo racial

¹⁴Amir Smith Córdoba. *Cultura Negra y Avasallamiento Cultural*. Bogotá: MAP Publicaciones: 1980, 54.

¹⁵Romain Bertrand. “Historia global, historias conectadas: ¿Un giro historiográfico?” *Prohistoria*N°24, (2015):3-20.

como sujetos de estudio; como personas con intereses políticos y culturales específicos con relación al reconocimiento de la marginación histórica que han experimentado. Por esta razón, es necesario señalar que emplearé el término *gente negra* para referirme a ese énfasis en la identidad racial al que hacen referencia dichos actores colectivos para nombrar a “la raza negra” o al “negro”, en el marco de su denuncia, distinción “racial” que la gran mayoría de estos espacios ubica con los términos “negro” o de “raza negra” y en algunos “afrocolombiano”. El uso de los términos y categorías para nombrar *a la gente negra* en los discursos de estos espacios señala a su vez, los cambios y continuidades en la forma de concebir esa “membrecía racial”.

En consecuencia, el concepto de *espacios de sociabilidad* es pertinente para señalar cómo el uso de representaciones vinculadas a la categoría de “raza” para señalar a la *gente negra* desde estos espacios, es un elemento que erige una postura diferenciada sobre las concepciones de ciudadanía y la situación de los derechos para la *gente negra*. Por esta razón, el diálogo con esta categoría es transversal en el análisis de los discursos que movilizaron estos actores colectivos desde la ciudad de Bogotá. Entenderé entonces “raza”, más precisamente “raza negra” como una construcción contextual, que, para este caso, fue movilizadora durante el siglo XX procurando señalar las particularidades del mestizaje en Colombia. Esto, siguiendo la forma en la que Peter Wade señala que los tipos raciales actúan como dispositivos sociohistóricos de exclusión social, la cual opera bajo un dispositivo de racismo particular en la conformación de la sociedad colombiana que incluye el mestizaje como idea para favorecer el “blanqueamiento” de la población y la supuesta igualdad de derechos y deberes entre todos los ciudadanos sin distinciones de raza.¹⁶

Es decir, que según los espacios desde los que se expuso el lugar de la *gente negra* en este discurso, algunos sectores reconocieron, entre otros elementos, la contradicción del mestizaje como referente de igualdad y visibilizaron su inconformidad mediante la creación de experiencias asociativas de *gente negra*, como escenarios de discusión sobre las implicaciones de la forma en que se representaba “la raza negra” en el país. Esto sugiere pensar que la presencia de actores colectivos desde los que se cuestionó el discurso de la ciudadanía y la identidad nacional a partir de “lo racial”, propició la creación de *espacios*

¹⁶Peter Wade: *Gente negra, Nación mestiza: dinámicas de las identidades raciales en Colombia*. Santafé de Bogotá, Universidad de Antioquia, Instituto Colombiano de Antropología, Siglo del Hombre Editores, Ediciones Uniandes, 1997, 53.

de sociabilidad, al situar el problema de la discriminación y el aporte de la *gente negra* en la historia del país en una agenda política, cultural y académica visible.

Este concepto ha sido central en los trabajos de Maurice Agulhon y Pilar González Bernaldo, y en la historiografía colombiana en los trabajos de Gilberto Loaiza y Gloria Mercedes Arango¹⁷. Aunque ha sido empleado en el contexto de los procesos de asociatividad durante el siglo XIX, la *sociabilidad* según Loaiza, hace referencia a una actividad que sirve como mecanismo de legitimación en el espacio público de las disputas políticas. Es decir, como un dispositivo de reconocimiento de derechos individuales concedidos a través de la asociatividad, mediante los que se puede opinar y aprender sobre el lugar del ciudadano en la sociedad. Esto puede replantearse para el contexto de la investigación, pensando en la voluntad asociativa de actores que se identificaron en un momento como miembros de una “raza”, “grupo” o “comunidad”, para avanzar en el posicionamiento del racismo como un problema estructural que no había sido explorado con rigor en el país.

Así, la decisión metodológica de rastrear la construcción y movilización de los discursos sobre el racismo en Colombia desde los actores colectivos, hizo que acudiera a los siguientes tipos de registro: Los mecanismos empleados para la difusión de sus ideas (prensa, circulares, revistas); las fuentes que aunque escasas, incluyen información sobre la conformación e institucionalización de estos espacios (actas, correspondencia, planes de estudio) ; los documentos/obras producidos por ciertos actores líderes en estos espacios (reflexiones plasmadas en piezas de literatura, sociología), y las entrevistas a personas que dan testimonio sobre el lugar de estos espacios en el marco del proceso de visibilización de la *gente negra* en la temporalidad propuesta.

Estas fuentes las abordé a partir de la identificación de elementos que aludían al problema del racismo, a las representaciones de “lo negro” y a la presencia de actores que se declararon a favor de una propuesta de reivindicación de la *gente negra* en el país. Lo anterior, me permitió destacar desde qué lugares se reconoció la discriminación como una

¹⁷Maurice Agulhon. *Le Cercle dans la France Bourgeoise: 1810-1848, une mutation de sociabilité*. Paris: École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1977; Pilar González Bernaldo de Quirós. *Civilidad y política en los orígenes de la nación argentina. Las sociabilidades en Buenos Aires 1829-1862*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2008; Gilberto Loaiza Cano. *Sociabilidad, religión y política en la definición de la nación. Colombia, 1820-1886*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia, 2011; Gloria Mercedes Arango Restrepo. *Sociabilidades católicas entre la tradición y la modernidad. Antioquia 1870-1930*. Medellín: Universidad Nacional de Colombia Sede Medellín, 2004.

problemática vigente en el país, y también, cuáles fueron las representaciones de la *gente negra* que se movilizaron en los discursos que reclamaban su visibilización. En este sentido, la prensa constituye la fuente de mayor relevancia por ser los periódicos de circulación nacional y regional, aquellos que hicieron públicas algunas de las iniciativas lideradas desde estos espacios. Se destacan los diarios *El Tiempo*, *El Espectador*, *El País*, *Voz Proletaria* y *Costa Libre*, entre otros. La revisión de prensa la realicé tanto en Bogotá como en Quibdó, ya que para los años ochenta, la movilización política de varios sectores campesinos en el Chocó se fue fortaleciendo al punto en que, en ocasiones, las actividades que se desarrollaban en ambas ciudades eran mencionadas en la prensa desde Bogotá y viceversa. Entre los diarios consultados en la Universidad Tecnológica del Chocó Diego Luis Córdoba, sobresalen el *Saturio*, *Pirámide Nueve*, *Antorcha del Chocó*, *ABC*, entre otros.

La prensa también fue un mecanismo de difusión de organizaciones como el Centro para la Investigación de la Cultura Negra (CIDCUN), el cual se posicionó como uno de los espacios con mayor visibilidad, justamente porque el periódico *Presencia Negra* y la revista *Negritud* fueron las herramientas más constantes en el tiempo con las que se visibilizaron las actividades del Centro. Además, revistas de sociedad como *Semana* y *Cromos* publicaron ciertos escritos de algunos líderes de los espacios que analicé. En una línea más ligada a la investigación y a los contenidos culturales, desde la revista *Letras Nacionales* y la *Revista Colombiana de Folklore*, se publicaron artículos relacionados con el estudio de la *gente negra* en el país.

La revisión de estos materiales la efectué teniendo en cuenta las fechas de los eventos aparentemente aislados que posicionaron a estos espacios en una agenda más visible, tales como congresos, foros, promoción de candidaturas políticas, encuentros académicos entre otros. Esto, desde 1943 (año en el que se crea el Club Negro), hasta 1988, último año en el que se publica *Presencia Negra* antes de la coyuntura constitucional de 1991-1993. Respecto a las fuentes más escasas, es decir, las que hacen referencia a las actas, planes de trabajo, correspondencia y circulares de estos espacios, tuve acceso sólo mediante el archivo del *Movimiento por los Derechos Civiles Cimarrón*, en tanto su director, Juan de Dios Mosquera, tuvo contacto con diversos centros de estudio y organizaciones de la época. Sin embargo, no hay una constancia en los registros ni por fecha ni por temática, en

comparación de las fuentes disponibles específicamente de *Cimarrón*, sobre todo para la década de los años noventa.

Al inicio pensé que era un panorama frustrante. Se trataba de reconstruir un mapa de los actores que aparecían en los escasos registros, e indagar por el archivo personal de cada uno a fin de reunir con mayor rigor las fuentes necesarias. Lo anterior, debido a que todos los centros de estudio y organizaciones creadas en la época, dejaron de existir hace muchos años y ningún repositorio adquirió los materiales de manera unificada.¹⁸ Ante tan extensa labor para los alcances de la presente investigación, empecé por identificar el lugar del registro de sus memorias y actividades por parte de estos centros, grupos y/movimientos, como una forma de evaluar la dinámica de esos espacios; es decir, en lugar de seguir la idea de una lectura lineal del movimiento social afrocolombiano, en la que se les ha atribuido a estas organizaciones el rótulo de conformar “la fase embrionaria” del mismo, propongo, por ejemplo, pensar esta fragmentación del archivo como una manera de concebir qué prioridades e intereses tenían los actores allí vinculados, en su agenda más allá de sentar las bases para un movimiento político.

Así, resulta clave identificar el alcance del concepto de *espacios de sociabilidad* para pensar qué tipo de relaciones se tejieron entre estos actores colectivos desde Bogotá. Es por eso que el trabajo doctoral de Santiago Arboleda es pertinente para identificar cómo se han interpretado los liderazgos de las personas que allí convergen. En su investigación, el autor plantea unas categorías para entender cómo se constituyó “el campo intelectual afrocolombiano”, teniendo en cuenta la trayectoria de los sujetos que divulgaron sus propuestas frente a la discriminación “racial” y el lugar de la cultura negra en la sociedad colombiana, de la siguiente manera: La figura del pensador o intelectual letrado, la del líder intelectual político y la del artista o gestor cultural.¹⁹ Para la investigación, resultó

¹⁸ A excepción del *Movimiento Cimarrón*, el único de la época vigente hoy en día.

¹⁹ El autor señala que los espacios de discusión entre intelectuales afro y académicos mestizos en el país, se caracterizaron por ser esfuerzos por *desclandestinizar* el pensamiento y la acción política, e identifica ciertas tendencias que a su juicio edifican lo que él denomina “el campo intelectual afrocolombiano”. Esto, con relación a su lectura sobre los caminos que ciertos actores afrocolombianos escogieron para manifestar sus denuncias y propuestas. Así, para Arboleda *lo institucional estatal, la tendencia al mestizaje triétnico y la tendencia de cohesión y autonomía de los negros*, constituyen las líneas que caracterizan la temporalidad escogida. Ver en Santiago Arboleda Quiñonez. *Le han florecido nuevas estrellas al cielo: suficiencias íntimas y clandestinización del pensamiento afrocolombiano*. Santiago de Cali (2011). Disponible en: Repositorio web Universidad Andina Simón Bolívar. <http://repositorionew.uasb.edu.ec/bitstream/10644/2816/1/TD018-DECLA-Arboleda-Le%20han%20florecido.pdf>.

sugerente tener en cuenta las distinciones de estas “esferas”, ya que la propuesta de Arboleda contempla el tránsito de actores entre una categoría y otra, desafiando, en cierta manera, al corpus de investigaciones que han explorado las trayectorias de esos actores destacando sus aportes en la medida en la que se integraron o no al movimiento social afrocolombiano, en clave cronológica.

De esta manera, tanto las entrevistas efectuadas a algunas personas que participaron en estos espacios, y la referencia de ciertas obras escritas por sus miembros, son fuentes que indican la movilización de estas representaciones y la manera en la que se apropian las referencias de otros actores que fueron contemporáneos, anteriores, extranjeros y locales. Respecto a las primeras, estas constituyen un insumo relevante para pensar en la imagen que proyectaron las primeras iniciativas de visibilización de la *gente negra* en Bogotá, con relación a tres aspectos: Las vivencias personales que los motivaron a ellos (los entrevistados) a participar activamente en estos espacios, la forma en la que se organizó la dinámica del estudio y la divulgación de la información allí discutida y también, con respecto a su concepción sobre estas experiencias frente a la coyuntura constitucional entre 1991 y 1993. Es así como cuento con cuatro testimonios de personas que participaron activamente desde estos espacios que, en su mayoría, tuvieron sede en Bogotá: Juan de Dios Mosquera, (cofundador y actual director del Movimiento Nacional por los Derechos Humanos Cimarrón), Rudecindo Castro (fue un miembro activo en los primeros grupos de estudio y después hizo parte de Cimarrón hasta principios de los años noventa), Esperanza Biohó (fundadora y actual directora de la Fundación Colombia Negra) y Sergio Antonio Mosquera (historiador quibdoseño).²⁰

Para recopilar información que me permitiera elaborar un mejor contexto de estos espacios, estructuré las entrevistas en tres niveles: En un primer momento, indagué por la trayectoria personal y la forma en la que estas personas se interesaron por conocer sobre los problemas de discriminación racial. Lo anterior, me permitió hacer preguntas referentes a los intereses que los movilizaron a participar en estas experiencias asociativas, con el ánimo de comprender el porqué de la discriminación que identificaban sobre todo en su estancia

²⁰ Los cuatro, migraron a Bogotá para continuar sus estudios profesionales en los años setenta y ochentas y en el caso de Juan de Dios, para fortalecer el Movimiento Cimarrón, que nació como un grupo de estudio universitario (“Soweto”), en la ciudad de Pereira en 1976.

en la capital. Esto me llevó, en un tercer momento, a indagar por su participación en estos espacios; es decir, si reconocían la interacción entre diferentes actores, cuáles eran las estrategias de movilización de las representaciones que fueron circulando a medida que estos espacios adquirirían mayor visibilidad en una agenda pública, entre otros elementos.

Teniendo en cuenta este panorama de fuentes, en un primer momento exploré los antecedentes de los espacios de encuentro en los que se visibilizó a la *gente negra* en Bogotá, para identificar qué tipo de mecanismos son los que señalan una escasa voluntad asociativa en términos de crítica al racismo para los años cincuenta y sesenta. Posteriormente, señalé cómo se visibiliza la denuncia del racismo desde el estudio de la *gente negra* en el tránsito entre la convergencia de trayectorias de un sector de la población negra, a la conformación de espacios de sociabilidad específicos. Por último, identifiqué las herramientas que hicieron visibles estos espacios desde la ciudad, para así señalar los puntos de encuentro y disenso sobre las representaciones que elaboran de la *gente negra* en función de la articulación entre lo intelectual, político y cultural.

2. El diálogo entre antropología, historia y los estudios culturales

Siguiendo lo anterior, con esta categoría se institucionaliza el reconocimiento constitucional de la *gente negra* como sujetos étnicamente diferenciados. Se trata de la ley 70 de 1993, la cual expide una normativa para regular los problemas de desigualdad social, marginación política y territorial que enfrentan las “comunidades negras” en el país. Esta ley, en palabras del historiador quibdoseño Sergio Mosquera “es de las conquistas más grandes del pueblo afro”²¹. Sin lugar a dudas, se trata de un acontecimiento coyuntural con el que se marca un antes y un después tanto en el escenario de movilización política, como en el de *los estudios afrocolombianos*. No obstante, mi interés es hacer más visibles las voces de actores que, aunque se asociaron voluntariamente para posicionar su postura frente a la visibilización de la *gente negra* en Colombia antes de tal reconocimiento, no alcanzaron una cohesión en el tiempo lo suficientemente sólida y extensa como para que la mayoría de los investigadores los consideren referencias “legítimas” en el panorama de las contribuciones ideológicas sobre los discursos de la *presencia negra*, la *afrocolombianidad* y la *cultura negra* en el país.

²¹ Entrevista realizada a Sergio Mosquera Mosquera en Quibdó, Chocó. 25 de agosto del 2017.

Esto me lleva a señalar que las investigaciones sobre *gente negra* en el periodo contemporáneo y temporalidades cercanas son recientes, en tanto el interés de los investigadores sobre estos temas está ligado a la forma en la que se visibilizó el reconocimiento de la población negra en Colombia desde finales de los ochentas. Este proceso se sitúa conceptualmente con la llegada de los giros epistemológicos que caracterizan la producción de conocimiento en las ciencias sociales desde hace aproximadamente tres décadas, y se enmarca en la constante interacción entre dos escenarios: El posicionamiento de la *gente negra* en la organización política y su reconocimiento disciplinar como sujetos de estudio relevantes para la academia; especialmente, para la antropología²². De este modo, para los años noventa, sobre todo antropólogos, historiadores y activistas, en su interés por evaluar el alcance de los conceptos formulados para el estudio de la gente negra en las décadas anteriores, fueron nutriendo el campo que hoy conocemos como los estudios afrocolombianos²³.

La presente investigación dialoga con tres grupos de literatura que se enmarcan en este campo interdisciplinar. El primero lo conforman los aportes de antropólogos, sociólogos e historiadores que han estudiado la conformación del movimiento social afrocolombiano. Estos trabajos se caracterizan por analizar en clave cronológica los diferentes momentos del desarrollo organizacional de la gente negra en términos de reivindicación política. Al respecto, existe un consenso en la forma de explicar por etapas, cómo se movilizaron los intereses que convocaron a ciertos líderes “negros y no negros”, a asociarse para crear espacios de discusión sobre las causas y consecuencias de la situación de la población negra, a la luz de unos intereses que se van transformando en cada etapa del proceso.

Los estudios de Peter Wade y Mauricio Pardo señalan que en la década de los setentas se fundaron “pequeños movimientos”, mediante las actividades propuestas por unos líderes cuyo compromiso con la divulgación de la *cultura negra*, estaba relacionado con el contexto político de denuncia frente al racismo que lideraban movimientos de otros

²² Profundizaré este contexto en el primer capítulo del texto.

²³De esta manera, varios problemas se fueron incorporando en la agenda de los investigadores: La conceptualización de la relación entre académicos y movimientos sociales; el estudio de las identidades negras “desterritorializadas” en contextos urbanos de diferentes ciudades; las migraciones por desplazamiento forzado; los contextos de producción de las categorías de análisis para referirse a la gente negra en Colombia (“negros”, “afrocolombianos”, “afrodescendientes”, “comunidades negras”); los mecanismos de reivindicación política de la *gente negra*, entre otros.

países en occidente como Estados Unidos y Sudáfrica²⁴. Esta caracterización corresponde en gran parte, a que el movimiento social afrocolombiano es abordado con mucha más profundidad a partir de la coyuntura constitucional de 1991, haciendo énfasis en la transición de “invisibilidad a la visibilización” de las organizaciones de *gente negra* en la arena política institucional. De ahí que los “primeros intentos de construir un movimiento negro”²⁵, se inserten en un contexto que, desde la historiografía, hace referencia a una oleada de movimientos sociales destacados de la época, en especial, los estudiantiles y la organización del movimiento indígena.

Los autores subrayan a su vez, la falta de espacio para los intereses de reivindicación étnica en los movimientos y partidos de izquierda. En consecuencia, el énfasis en el marco de los discursos del multiculturalismo –en el contexto de la constitución de 1991, plantea que fue en este momento y no otro cuando la movilización política de la gente negra “tomó forma”. Al respecto, el reciente trabajo de Luis Carlos Castillo, muestra que al explorar el “entramado político afrocolombiano” por etapas, se hace referencia a un interés por identificar cuáles son los elementos que caracterizan los *marcos de significado* que han orientado las acciones de las organizaciones afrocolombianas. Así, Castillo plantea algo central: Para estudiar los procesos organizativos de los años setenta y ochenta, es necesario rastrear las experiencias que se salen del formato “movimiento político”, para evaluar cómo otras manifestaciones asociativas también nutrieron esos *marcos de significado*.²⁶

De esta manera, se hace evidente una caracterización del periodo como una “fase embrionaria” del movimiento. En general, es leída como un momento de recepción de influencias del activismo político en contra del racismo, pero con una limitada exploración de las prácticas y representaciones que surgen en esos procesos de apropiación y construcción de discursos en el país, es por eso que no se detalla la heterogeneidad de orientaciones ideológicas de estas primeras experiencias asociativas. A su vez, se destaca el

²⁴Este “contacto” obedece al lugar de enunciación de unos actores líderes, que fueron capaces de movilizar sus interpretaciones y propuestas, debido al acceso a una educación en la que circulaban tanto los discursos de las luchas de los movimientos sociales, como los que iban posicionando a los grupos negros en el país en tanto sujetos de estudio relevantes para las agendas de los investigadores.

²⁵ Mauricio Pardo. “Escenarios organizativos e iniciativas institucionales en torno al movimiento negro en Colombia.” *En Movimientos sociales, Estado y democracia en Colombia*, Mauricio Pardo y Mauricio Archila (eds.) Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2001, 322.

²⁶ Luis Carlos Castillo Gómez. *Organizaciones afrocolombianas. Una aproximación sociológica*. Cali: Universidad del Valle, 2016.

contexto urbano en el que fundan estos espacios pioneros, pero no se siguen las trayectorias en los años que siguen a su creación. De ahí la necesidad de dialogar con un segundo grupo de literatura que explora las transformaciones en las categorías y representaciones que se movilizaron desde estos espacios protagonistas.

Este grupo lo integran los estudios que problematizan la construcción de categorías que líderes, organizaciones y académicos, han empleado para construir imágenes de lo “negro” o “afrodescendiente”, con las que han posicionado una serie de representaciones sobre la gente negra durante el siglo XX. Se destacan los trabajos compilatorios en los que participan los antropólogos Eduardo Restrepo, Axel Rojas, Arturo Escobar, Peter Wade, Carlos Agudelo, Elisabeth Cunin, entre otros, quienes concuerdan en que “la negritud debe ser entendida histórica y contextualmente”²⁷. Dos elementos son claves en esta discusión: el concepto de *invisibilidad* y las reflexiones sobre el alcance de la categoría de “comunidades negras” con relación a la población de otros contextos diferentes al referente “fluvial-rural-pacífico”²⁸.

En los trabajos de Axel Rojas y Eduardo Restrepo, sobresale el reconocimiento de la alteridad negra como una construcción que se definió en el diálogo entre la movilización política y académica, a partir de la necesidad de demostrar sus particularidades étnicas y culturales como base para su reconocimiento institucional como un grupo diferenciado. En este sentido, los elementos como la carga histórica de la esclavización, las experiencias de discriminación socioracial y la definición de los rasgos culturales particulares (características centrales para identificar a un grupo étnico como tal según Rojas), fueron y siguen siendo de alta utilidad en terrenos de reconocimiento político y de legitimación para

²⁷ Arturo Escobar. *Estudios afrocolombianos hoy: Aportes a un campo disciplinario*. Eduardo Restrepo (ed.) Popayán: Universidad del Cauca, 2013, 9.

²⁸ Según Eduardo Restrepo, “En términos cualitativos y cuantitativos, el Pacífico colombiano ha sido escenario por excelencia donde se han desarrollado estas investigaciones desde la década del cincuenta”. No obstante, entre otras razones que impulsan el reconocimiento de esta región durante los años noventa para el trabajo etnográfico, sobresalen: El interés de los antropólogos por el análisis de prácticas económicas y relaciones con el territorio de las poblaciones negras -en relación a la construcción de identidades-, el reconocimiento jurídico y constitucional de las comunidades negras y la relevancia económica del Pacífico. Así, esta región adquiere un posicionamiento institucional diferente en comparación a las décadas anteriores. Ver en Eduardo Restrepo “Afrocolombianos, antropología y proyecto de modernidad en Colombia.” En *Antropología en la modernidad*, Eduardo Restrepo, María Victoria Uribe (eds.). Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología, 1997, 286.

intelectuales y activistas.²⁹ Así, en palabras de Restrepo, las categorías de los discursos expertos de antropólogos e historiadores intervienen en la representación de la *gente negra* como una configuración moderna, porque estos discursos hacen parte de los elementos de una “comunidad” imaginada a partir de su diferencia cultural y su historia. Lo anterior, edifica un paradigma de representación de la “afrocolombianidad” desde las categorías de la teoría de la cultura, las etnografías y las investigaciones históricas.³⁰

Por otra parte, en trabajos de Wade y Agudelo, sobresale el interés por identificar la escasa representación la alteridad negra desde la población misma.³¹ Al denunciar esta “invisibilidad”³² se problematizó la desigualdad social de la población negra. Según Agudelo, esto ha promovido que los elementos que se han escogidos desde los discursos expertos para definir las representaciones de la *gente negra* tiendan a ser homogéneos con relación a la diversidad de experiencias construidas por las poblaciones negras en términos identitarios. Esta reflexión, me permitió comprender la necesidad de evaluar en la construcción de las representaciones de la *gente negra*, cómo se manifestaba el diálogo entre la apropiación en estos espacios de los discursos transnacionales sobre “la reivindicación de lo negro” (ya que la referencia a la esclavización y “las huellas de africanía” eran elementos que también estaban presentes en los discursos del “movimiento negro” de otros países), y la forma en la que la *gente negra* que buscó representar a la población del país desde estos espacios, se refería a las experiencias frente al racismo cotidiano.

²⁹Axel Rojas. “Subalternos entre los subalternos: Presencia e invisibilidad de la población negra en los imaginarios teóricos y sociales.” En *Conflicto e (in)visibilidad: retos en los estudios de la gente negra en Colombia*, Axel Rojas y Eduardo Restrepo (eds). Popayán: Universidad del Cauca, 2004.

³⁰Eduardo Restrepo. “Afrocolombianos, antropología y proyecto de modernidad en Colombia” En *Antropología de lamodernidad*,311.

³¹Peter Wade. “Defendiendo la negritud en Colombia”. En *Estudios afrocolombianos hoy: Aportes a un campo disciplinario*. Eduardo Restrepo ed. Popayán: Universidad del Cauca, 2013; Carlos Efrén Agudelo. “No todos vienen del río: construcción de identidades negras urbanas y movilización política en Colombia.” En *Conflicto e (in)visibilidad: retos en los estudios de la gente negra en Colombia*. Eduardo Restrepo y Axel Rojas (eds.) Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2004.

³²Nina S. de Friedemann emplea este concepto para señalar el rechazo a la negación de la negritud en una sociedad gobernada por la ideología dominante de una identidad nacional mestiza; una ideología que, mientras le daba cabida a lo indígena como forma institucionalizada de la diferencia (o de la otredad) ignoraba o menospreciaba lo negro. Ver en Nina S. de Friedemann “Estudios de negros en la antropología colombiana: presencia e invisibilidad. En Nina S. de Friedemann y Jaime Arocha (eds.) *Un siglo de investigación social*. Bogotá: Etno, 1986.

Estas reflexiones constituyen a su vez la historia de la antropología en el país. No obstante, llama la atención que en estos análisis no se discutan las reflexiones que tuvieron lugar en otros espacios (inclusive vinculados con la academia), como los congresos y simposios de los años setenas y ochentas en diferentes ciudades del país. De esta manera es central el diálogo con un grupo de investigaciones que, desde la historia, la antropología, la literatura y los estudios culturales, articulan un interés por comprender el contexto en el que se gestaron los aportes intelectuales de actores relevantes en este proceso de visibilización de la *gente negra* desde la segunda mitad del siglo XX.

Un ejemplo de ello son los trabajos que indagan por el lugar de Colombia en los discursos contemporáneos sobre la diáspora africana. Por una parte, en los trabajos doctorales de Santiago Arboleda y José Antonio Caicedo Ortiz, se hace énfasis en la reconstrucción histórica de la trayectoria de personajes que, desde su producción intelectual, artística, cultural, visibilizaron elementos de la *cultura negra* en clave de un pensamiento diaspórico.³³ Esto invita a pensar en la movilización de esta representación de la *gente negra* —la de diáspora—, en los espacios desde los que se posicionó la denuncia frente al racismo en el país, y de este modo, evaluar el interés por identificarse con esta perspectiva que trascendía una “representación nacional” de la *gente negra*. Estas reflexiones son relevantes para la investigación en tanto apuntan a cuestionar esa “influencia extranjera”, para elaborar más acerca de la referencia que tomaron los actores colectivos en el país, a propósito del liderazgo de ciertos de actores internacionales en los movimientos antirracistas de otros países.

Desde la historia, Pietro Pisano y Francisco Flórez aportan unas inquietudes centrales para esta investigación, en tanto en sus trabajos buscan “revisitar” desde enfoques cercanos a la historia cultural, el lugar de los discursos raciales respecto al contacto con ideas de

³³Para Caicedo Ortiz, este término indica la forma en la que estos personajes conciben la experiencia histórica de la esclavitud de hombres y mujeres en sus memorias de dolor y esperanza, con relación a unos valores, sentimientos y contextos que obedecen a la identificación con una representación diaspórica de la negritud. Él y Arboleda, concuerdan en que la utilidad de la categoría de diáspora para pensar dichas trayectorias en Colombia es sugerente para cuestionar las narrativas del nacionalismo, puesto que han sido en gran parte las promotoras de los discursos que han marginado históricamente a la gente negra. José Antonio Caicedo Cruz. *A mano alzada: Memoria escrita de la diáspora intelectual afrocolombiana*. Popayán: Sentipensar editores, 2013; Santiago Arboleda Quiñonez. *Le han florecido nuevas estrellas al cielo: suficiencias íntimas y clandestinización del pensamiento afrocolombiano*. Santiago de Cali (2011). Disponible en: Repositorio web Universidad Andina Simón Bolívar. <http://repositorionew.uasb.edu.ec/bitstream/10644/2816/1/TD018-DECLA-Arboleda-Le%20han%20florecido.pdf>.

reivindicación de la *gente negra* en otras latitudes, y con relación a la participación de la gente negra en liderazgos políticos a mediados del siglo XX.³⁴El historiador Francisco Javier Flórez recientemente exploró la circulación de “ideas raciales” entre actores locales y activistas afroamericanos vinculados con el movimiento cultural conocido como *Harlem Renaissance*. Flórez propone que entre 1920 y 1948, algunos trabajadores y estudiantes negros de las costas Pacífica y Caribe colombianas entraron en contacto con las propuestas raciales desarrolladas por varios líderes de este movimiento, dando cuenta de una temprana manifestación de inconformidad frente a la discriminación racial que padecían los afroamericanos en Estados Unidos. El autor identifica que los vínculos de algunos “sectores afrocolombianos” con los discursos de figuras como Marcus Garvey y Langston Hughes, hablan de su interés por señalar un problema de discriminación racial local que trasciende las fronteras nacionales.

Así, que ciertos actores locales se identificaran con “una lucha común, un sentido de pertenencia de una diáspora”³⁵, ubica el tema de la “solidaridad racial” como punto clave para la representación de la *gente negra* desde antes de los años setenta. Esta postura, tendría su máxima representación con las manifestaciones que los miembros del Club negro llevaron a cabo desde Bogotá en los años cuarenta. Es por esto que la primera parte de la investigación de Pisano sobre el liderazgo político “negro” en el país, al explorar las manifestaciones del Día del Negro (20 junio 1943), la fundación del Club Negro y la creación del Centro de Estudios Afrocolombianos (1947), es clave para pensar en los marcos de referencia de las primeras experiencias asociativas en el país que visibilizaron una postura de denuncia frente a la discriminación racial de la *gente negra* en América.

Ya que en la historiografía no se ha profundizado en las situaciones de contacto entre estas representaciones y las que tuvieron lugar después de los años setenta, el diálogo con estos trabajos es relevante para identificar cómo esa “membrecía racial” que los actores analizados por Pisano y Flórez evocan en diferentes contextos, es apropiada o rechazada en los espacios desde los cuales se discute el racismo desde las experiencias asociativas de los setenta en adelante.

³⁴Pietro Pisano. *Liderazgo político “negro” en Colombia: 1943-1964*. Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Historia, 2012; Francisco Javier Flórez Bolívar. “Un diálogo diaspórico: el lugar del *Harlem Renaissance* en el pensamiento racial e intelectual afrocolombiano (1920-1948)”. *Historia Crítica* N°5 (2015): 101.

³⁵ Francisco Javier Flórez Bolívar. “Un diálogo diaspórico: el lugar del Harlem Renaissance” ..., 63.

He tratado de exponer cómo desde la historiografía colombiana, no ha existido un interés por rastrear la forma en la que se visibilizó a la *gente negra* fuera del énfasis en la línea del movimiento social afrocolombiano o la historia de la antropología. La mayoría de los estudios enfatizan en la caracterización de los espacios que “conquistó” la *gente negra* a partir del proceso de reconocimiento constitucional, y no el de la emergencia de estos discursos que visibilizaron unos actores colectivos décadas atrás. Tampoco sobresale la pregunta por la forma en la que estos espacios desde los que se visibilizó a la *gente negra* se relacionan, coinciden o se distancian en materia de sus denuncias y proyectos. Por esto, resulta necesario vincular los aportes anteriormente expuestos, con una perspectiva metodológica que pueda iluminar cómo se negocia esa “pertenencia a la causa en contra de la discriminación”.

3. Estructura de la investigación

En el primer capítulo exploro los antecedentes de los espacios en los que se visibilizó a la *gente negra* desde Bogotá, señalando las particularidades de la historiografía colombiana con relación al estudio de las representaciones de la *gente negra* en este periodo; en segundo lugar, examino los espacios de divulgación del discurso de mestizaje como referente de la identidad nacional para las primeras décadas del siglo XX, y con ello, su relación con las primeras experiencias asociativas de *gente negra* que lo cuestionan y cómo visibilizan sus reflexiones. Lo anterior, también incluye pensar la relación entre académicos y “pioneros” para identificar en qué medida pueden hablarse de ambos sectores como *espacios de sociabilidad* para estas décadas.

En el segundo capítulo, señalo el “salto cronológico” que se da hasta los años setenta con relación a la actividad de las experiencias asociativas desde las que se denuncia la discriminación racial. De ahí que caracterice las diferencias entre la convergencia de trayectorias desde la investigación de la *gente negra* a mediados de siglo, y las motivaciones que convocaron a un sector de la población negra para “reunirse” y crear *espacios de sociabilidad* específicos sobre la visibilización de la “cultura negra”, desde Bogotá. A su vez, propongo que la relación entre un contexto internacional agitado en términos de movilización ideológica de los grupos étnicos y su repercusión en el país fue un factor relevante para el surgimiento de dichos actores colectivos, más no el único. De esta manera, expongo desde qué experiencias dichos espacios edificaron el discurso de sus

motivaciones como una forma de contribuir a la representatividad de la *gente negra* en el panorama disciplinar y oficial.

En el tercer capítulo, discuto con mayor profundidad estas fronteras entre lo político, intelectual y cultural en la construcción y circulación de representaciones de la *gente negra* en contra del racismo, desde las posturas de los actores colectivos que fungieron como *espacios de sociabilidad*. Para ello recurro a los mecanismos de participación y difusión mediante los que estos actores colectivos hicieron visibles sus objetivos como espacios de encuentro, investigación y divulgación, sobre la situación de la *gente negra* en el país. En este sentido, procuro identificar en “qué clave” construyeron las representaciones sobre la *gente negra* y cómo sus posturas dialogan o no, a la luz de los objetivos que se van trazando en el desarrollo de sus actividades como asociaciones, centros de estudio o movimientos.

1. Las primeras experiencias asociativas que promovieron la reivindicación “del negro” desde Bogotá en los años cuarenta.

La forma en la que se ha abordado la historia de la organización colectiva liderada por *gente negra* durante el siglo XX ha privilegiado una temporalidad anclada al referente de la movilización cívica en el país de los años setenta y ochenta y la coyuntura constitucional de 1991. Sin embargo, la discusión que motivó esta movilización, la marginación de la “raza negra” en Colombia, puede rastrearse desde mediados de siglo en la agenda de un sector intelectual y político de la población negra que manifestó su postura frente a la escasa visibilización de la historia de la presencia negra en el país y el continente, y, por ende, el interés por ahondar en sus causas y consecuencias. De este modo, los lineamientos raciales con los que el mestizaje se había posicionado como referente para comprender la identidad nacional, se cuestionaron a partir de la evaluación de la representación de la *gente negra* como marginal en el entramado mestizo, por parte de actores colectivos como el Club Negro (1943) y el Centro de Estudios Afrocolombianos (1947). Estos espacios fueron pioneros en posicionarse a favor del reconocimiento del “negro” a partir de su interés en investigar las particularidades de la “raza” desde el trabajo colectivo como mecanismo de visibilización de sus intereses intelectuales.

1.1 Las representaciones de la *gente negra* como problema de estudio desde un campo reciente e interdisciplinar.

En los primeros acercamientos para abordar el problema de la visibilización de la *gente negra* en el siglo XX, me preguntaba por qué había un desbalance tan evidente en la literatura que encontraba respecto a la producción historiográfica. Si bien los estudios que corresponden al periodo colonial y republicano —que son mucho más numerosos y diversos— se enriquecieron sustancialmente de manera reciente (de los años setenta en adelante), las investigaciones que abordan problemáticas del siglo XX son mucho más actuales y, por ende, más escasas. Para el caso colombiano, investigadores como Eduardo Restrepo se han encargado de construir ciertos balances bibliográficos en los que se hace evidente que, desde la disciplina histórica, los problemas de investigación sobre la *gente negra* en el siglo XX constituyen una suerte de “casos aislados” respecto a los análisis que, desde la antropología, la literatura y los estudios culturales, han trabajado temas desde esta temporalidad.³⁶

Para entender por qué se presenta este desbalance, es preciso señalar que el reciente interés de los investigadores en estos problemas, está ligado a la forma en la que se visibilizó el reconocimiento de la población negra en Colombia desde finales de los años ochenta. Un proceso que se enmarca conceptualmente con la llegada de los giros epistemológicos que caracterizaron la producción de conocimiento en las ciencias sociales desde hace aproximadamente tres décadas, y la constante interacción entre el posicionamiento de la *gente negra* en la organización política, y su reconocimiento disciplinar como sujetos de estudio en la academia.

El antropólogo Peter Wade señala que esta relación nunca ha sido unidireccional, pues, aunque existían matices y diversos intereses dentro de los grupos de “activistas y académicos”, fueron múltiples los escenarios en los que ambos se cruzaron para impulsar las bases de un movimiento que visibilizara a la *gente negra* en Colombia³⁷. De esta manera, las contribuciones de estos actores durante los años setenta y ochenta, abrieron en gran parte el camino para un debate que, en los años noventa, alcanzó su mayor despliegue con el reconocimiento constitucional de la población negra como un grupo étnico diferenciado. Es así como las “comunidades negras” -como lo estipula la ley 70 de 1993-,

³⁶ Axel Rojas y Eduardo Restrepo. *Afrodescendientes en Colombia. Compilación bibliográfica*. Popayán: Universidad del Cauca. Colecciones políticas de la alteridad, 2008; Eduardo Restrepo, Pedro J. Velandia. “Estudios afrocolombianos: Balance de un campo heterogéneo.” *Tabula Rasa* N° 27 (2017) :180.

³⁷ Peter Wade. "Defendiendo la negritud en Colombia." En *Estudios afrocolombianos hoy: Aportes a un campo disciplinario*. Eduardo Restrepo (ed.) Popayán: Universidad del Cauca, 2013, 8.

contarían desde entonces con una serie de derechos territoriales y étnicos particulares, y con ello, un estatus diferente en las agendas de investigación de los científicos sociales y en el diálogo con las entidades del Estado.

En consecuencia, los discursos teóricos y políticos que se iban construyendo en plena “eclosión del movimiento social afrocolombiano”³⁸, se articulaban con la necesidad de señalar las características que hacían a las “comunidades negras” un grupo étnico. Al respecto, Restrepo señala que este proceso de “etnización de la negridad”, privilegió una unidad de análisis caracterizada por “la pacificalización, ruralización y riocentrismo”³⁹, para el estudio de la población durante este periodo. De ahí que las referencias metodológicas con las que se construyeron estas narrativas sobre “la etnicidad afrocolombiana”, estuvieran permeadas por la tradición antropológica con la que se había construido la imagen de lo indio, la cual, según el autor, se idealizó como una unidad homogénea.

Así, se hacía evidente el interés por resaltar ciertos atributos que esclarecieran el problema de la distinción étnica. Al visibilizar su cultura, relación con el territorio, lengua, tradiciones y prácticas propias de gobierno⁴⁰, la “eticidad afrocolombiana” resultaba un elemento muy útil para la instrumentalización política. Aunque no es mi propósito discutir sobre los usos políticos que cada organización de *gente negra* le dio a este discurso, si es relevante destacar que, en los procesos de negociación entre ellas y el Estado, la producción de conocimiento “experto” justificaba en gran medida la defensa de los derechos adquiridos, a propósito de la reivindicación de una identidad “propia” de “las comunidades negras” especialmente del Pacífico colombiano.

En este sentido, el extenso aporte de los antropólogos —más que los historiadores— durante la década, contribuyó a la institucionalización de la etnicidad en escenarios de negociación política.⁴¹ Ante la necesidad de poner en diálogo estos referentes teóricos y los términos en los que la *gente negra* construía las representaciones de su identidad, Carlos

³⁸Eduardo Restrepo, Axel Rojas. *Conflicto e invisibilidad: retos en los estudios de la gente negra en Colombia*. Popayán: Universidad del Cauca, 2004, 11.

³⁹ Eduardo Restrepo, Axel Rojas. *Conflicto e invisibilidad: retos en los estudios de la gente negra en Colombia*, 23.

⁴⁰Peter Wade. “Defendiendo la negridad en Colombia”, 289.

⁴¹ Para consultar un exhaustivo estado del arte sobre los estudios afrocolombianos ver Eduardo Restrepo y Axel Rojas. *Afrodescendientes en Colombia: Compilación bibliográfica*. Universidad del Cauca. 2008.

Agudelo expone que tanto el discurso político como el académico, encontraban en lo “rural-fluvial-pacífico” un referente que fue estableciéndose como paradigma para explicar la etnicidad afrocolombiana⁴².

Con lo anterior, surgía la necesidad de poner sobre la mesa las preguntas acerca de los riesgos que suponía crear imágenes homogéneas sobre las comunidades negras en lo que Restrepo ha llamado un contexto de “globalización y modernidad”⁴³. Así, el interés que motivó a los investigadores a estudiar los sistemas que estructuraban la identidad en los grupos negros del Pacífico, también iba diversificándose con relación a los límites que presentaba este referente étnico-territorial para a la población negra que no habitaba en esta región del país. Esto explica en cierta medida por qué aparece de manera reciente en la agenda de los investigadores la preocupación por indagar sobre el contexto de producción de estos “discursos expertos” y su circulación. Temas más cercanos a la presente investigación.

Se trata de una suerte de transición en la que sobre todo antropólogos e historiadores, se interesaron por evaluar el alcance de los conceptos formulados para el estudio de la *gente negra* en las décadas anteriores, desde enfoques más cercanos a los estudios culturales, las teorías críticas de la raza, el posestructuralismo, los estudios subalternos, la teoría poscolonial, los estudios de género, las teorías feministas y el giro decolonial.⁴⁴ Así, se hace evidente porqué en un momento dado, la problematización de esos primeros espacios en los que se divulgó mediante diferentes mecanismos (prensa, congresos,

⁴²Según Eduardo Restrepo, “En términos cualitativos y cuantitativos, el Pacífico colombiano ha sido escenario por excelencia donde se han desarrollado estas investigaciones desde la década del cincuenta”. No obstante, el autor señala que otras razones que impulsan el reconocimiento de esta región durante los años noventa para el trabajo etnográfico, son: El interés de los antropólogos por el análisis de prácticas económicas y relaciones con el territorio de las poblaciones negras -en relación a la construcción de identidades-, el reconocimiento jurídico y constitucional de las comunidades negras y la relevancia económica y política del Pacífico. Así, esta región adquiere un posicionamiento institucional diferente en comparación a las décadas anteriores. Ver en Eduardo Restrepo “Afrocolombianos, antropología y proyecto de modernidad en Colombia”. En *Antropología en la modernidad*, de Eduardo Restrepo, María Victoria Uribe(editores). Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología, 1997, 286.

⁴³Eduardo Restrepo “Afrocolombianos, antropología y proyecto de modernidad en Colombia.”, 286.

⁴⁴Eduardo Restrepo, Pedro J. Velandia. “Estudios afrocolombianos: Balance de un campo heterogéneo.” *Tabula Rasa* N° 27, 2017: 80. De esta manera, varios problemas se fueron incorporando en la agenda de los investigadores: La conceptualización de la relación entre académicos y movimientos sociales; el estudio de las identidades negras “desterritorializadas” en contextos urbanos de diferentes ciudades; las migraciones por desplazamiento forzado; los contextos de producción de las categorías de análisis para referirse a la gente negra en Colombia (“negros”, “afrocolombianos”, “afrodescendientes”, “comunidades negras”); los mecanismos de reivindicación política de la gente negra, entre otros.

creación de centros de estudio, entre otros), la necesidad de visibilizar el problema que representaba la discriminación racial para la población negra del país, no fue un interés prioritario en las agendas de investigación.

En este contexto, se comprende mejor el lugar de la antropología como la disciplina que más ha profundizado en el estudio de la *gente negra* en el país, si hablamos de temas de una temporalidad contemporánea, sobre todo desde hace unas tres décadas hasta la actualidad.⁴⁵ De ahí que las herramientas metodológicas de la disciplina, continúen siendo referentes centrales para el campo que actualmente conocemos como los estudios afrocolombianos. Desde esta área, se propende por un diálogo interdisciplinar entre las ciencias sociales, los estudios literarios y culturales, para abordar los problemas de investigación de la *gente negra* en Colombia. En consecuencia, en el presente texto el diálogo con este campo fue más cercano a los aportes de los antropólogos que han revisado el compromiso de ciertos representantes de la disciplina con algunas causas políticas desde los años setenta y ochenta. Factor, sin duda alguna, que contribuyó de manera significativa a la visibilización de los problemas que transformaban las representaciones de la *gente negra* en el panorama nacional. No obstante, esta relación no siempre fue así.

1.2 “Lo negro” más allá de “los problemas de la raza en Colombia”: Visibilización de la discriminación y la “pertenencia racial” de la *gente negra*.

Al rastrear los discursos que refieren a la representación de la *gente negra* durante el siglo XX, la gran mayoría de estudios coinciden en señalar los debates eugenésicos como un escenario en el que la *gente negra* era representada siguiendo los argumentos de las élites intelectuales a propósito de la preocupación por “la degeneración racial”. En síntesis, estos debates aludían a la correlación entre las características biológicas, las aptitudes y comportamientos de las personas, según los grupos raciales a los que “pertenecían”, en función de características fenotípicas como el color de la piel, mediadas, a su vez, por variables como el entorno geográfico, el género, entre otros. En Colombia, estas discusiones las lideraron científicos, intelectuales y funcionarios del gobierno que inclusive, impulsaron ciertas legislaciones para promover la migración o rechazo de personas de

⁴⁵ Para el siglo XX, el énfasis desde la disciplina antropológica en el estudio de la *gente negra* puede rastrearse inclusive desde los años cincuenta, a partir de los aportes de carácter etnohistórico de investigadores “pioneros” tales como José Rafael Arboleda, Rogerio Velásquez, Thomas Price y Aquiles Escalante. Eduardo Restrepo, Pedro J. Velandia. “Estudios afrocolombianos: Balance de un campo heterogéneo.”: 164.

ciertas nacionalidades, en aras de establecer los caminos para el “mejoramiento racial” de la nación.⁴⁶

En tanto la visibilidad que adquieren estos lineamientos sobre la “raza” remite necesariamente a los debates que dichas élites sostenían en defensa de este discurso, es preciso señalar que pocos estudios se han detenido a analizar qué preguntas generó la circulación de otras formas de pensar la “raza negra” en la primera mitad del siglo XX. Lo anterior, teniendo en cuenta que el discurso integracionista del mestizaje fue un marco de referencia clave en el proyecto de construcción de identidad nacional para toda Latinoamérica. Aunque hay matices más y menos extremos en cada país, en Colombia este discurso se caracterizó por ser el fundamento para el proyecto de definir “una sola raza” — la mestiza—, como rasgo de la nacionalidad colombiana.

Según Wade, la capa dirigente de gobernantes e intelectuales de inicios del siglo XX, ante la encrucijada del progreso encarnado en las naciones europeas que no tenían una mezcla de “razas” semejante a la de América Latina, se debatía entre qué discurso movilizar para hacerles parangón a estos países. Esto promovió la romantización y admiración de “unas razas” sobre otras, subrayando de manera enfática el elemento indígena y desprestigiando el aporte de “lo negro”. Lo anterior, no sólo obedecía a una continuidad histórica en el uso político de la representación del indigenismo; de acuerdo con Wade, el carácter paternalista y discriminativo del discurso en relación a estas “razas”, se hacía evidente cuando se señalaba que tomando el camino a la integración racial masiva, se llegaría a un estadio mayor del mestizaje, y con ello, a la desaparición progresiva de las mismas “en una sola”.

Con ello, las representaciones que se difundieron de “lo negro” en la época, se reducían a las particularidades ancladas a esa misma imagen que ubicaba en el último lugar de la jerarquía racial a la *gente negra* que fue esclavizada en el territorio. Siempre en función de su fuerza física y capacidad para el trabajo, y su escasa habilidad para tareas intelectuales.⁴⁷

⁴⁶Catalina Muñoz Rojas (ed.) *Los problemas de la raza en Colombia: Más allá del problema racial: el determinismo geográfico y “las dolencias sociales”*. Bogotá: Editorial Universidad del Rosario, 2011. Eduardo Restrepo. “Imágenes del “negro” y nociones de raza”. *Revista de Estudios Sociales* N° 27, 2007: 46-61. Claudia Leal, Julio Arias. “Aproximaciones a los estudios de raza y racismo de Colombia”. *Revista de Estudios Sociales* 27, 2007: 184-193.

⁴⁷Eduardo Restrepo. “Imágenes del “negro” y nociones de raza”, 50.

Con estas tesis que daban cuenta de la preocupación que representaba el “mejoramiento racial” de la población colombiana, se hacen evidentes las contradicciones del mestizaje como discurso igualitario que sustentaba los lineamientos de la identidad nacional. Aquello que Wade señala como la romantización de “lo negro”, expresa una representación de la *gente negra* como un referente de “lo indeseable”, para seguir la consigna del progreso de esa identidad nacional anclada al referente de la “síntesis racial”. Se trataba de un mestizaje con proyección de emblanqueamiento. Un discurso que, además, no se detenía en las particularidades étnicas en cada región del país.

¿Cómo se relaciona esta representación del mestizaje con las primeras denuncias por parte de la *gente negra*, sobre la discriminación inmersa en dicho discurso? Si bien la integración progresiva “entre razas” nunca se llevó a cabo de forma práctica y sistemática en el país, desde los años veinte hasta mitad de siglo XX, sí hubo una serie de acciones que dan cuenta de un interés por fomentar el blanqueamiento racial a nivel nacional. Los estudios de los historiadores Francisco Flórez y Pietro Pisano, dan pistas claves para pensar cómo el alcance de estas preocupaciones por el progreso de la “raza”, incidieron en la práctica, al identificar ciertas regulaciones migratorias que buscaban controlar el ingreso de personas de “razas” que “degeneraran” a la nación, y a su vez, promover la llegada de otras que contribuyeran a la fusión de “razas” con miras al blanqueamiento.

Que esta consigna se haya materializado mediante algunos mecanismos que no se agotaron en lo discursivo, habla de “lo racial” como un elemento clave para entender qué fundamentos delineaban en la época esa categoría de identidad nacional. La ley 114 de 1922 ejemplifica la obstaculización de la entrada los migrantes que venían del Caribe y en buena parte, explica la síntesis del proyecto de mejoramiento “racial” anteriormente expuesto.⁴⁸

⁴⁸ Ana Milena Rhenals Doria y Francisco Javier Flórez Bolívar, “Escogiendo entre los extranjeros indeseables: sirio-libaneses, afro-antillanos, raza e inmigración en Colombia, 1880-1937”, Anuario de Historia Social y de la Cultura N°40 (2013): 243-271.⁴⁸ Con el fin de propender al desarrollo económico e intelectual del país y al mejoramiento de sus condiciones étnicas, tanto físicas como morales, el Poder Ejecutivo fomentará la inmigración de individuos y de familias que por sus condiciones personales y raciales no puedan o no deben ser motivo de precauciones respecto del orden social o del fin que acaba de indicarse, y que vengan con el objeto de laborar la tierra, establecer nuevas industrias o mejorar las existentes, introducir y enseñar las ciencias y las artes, y en general, que sean elemento de civilización y progreso. Ley 114 de 1922, 8 de enero 1923. Sobre la inmigración y las colonias agrícolas. Artículo N° 1” Diario Oficial No 18.693 y 18.694.

En esos términos, se reconocía “lo racial” como un elemento central para definir una perspectiva de la ciudadanía en la que la consigna del progreso vinculada con la triada de lo étnico-físico-moral, era sustento del mestizaje deseado por las élites y el gobierno. Con ello, el lugar de “lo negro” en este discurso, si bien hacía alusión a una representación anclada al referente determinista ya expuesto, no queda claro en términos de “lo local y lo extranjero”. Es decir, no se hace explícita una distinción entre la *gente negra* del país y la que “obstaculizó” la consigna del progreso anteriormente expresada. En el caso de esta ley, Francisco Flórez indica que se trató de un mecanismo regulador para el control de la migración de personas afroantillanas, pero entonces ¿Cómo se relaciona esta representación de lo “racionalmente indeseado” con la *gente negra* del país?

A través de un análisis de prensa de diarios locales y nacionales como el *ABC (Quibdó) El Tiempo, sábado, el Diario de Cartagena*, entre otros, el autor identifica que algunos sectores afrodescendientes del país reconocían la expansión de la propuesta de personajes como Marcus Garvey —así como la presencia de algunas sedes de sus asociaciones en el país (UNIA)—, además de ciertas manifestaciones artísticas, poesía y canciones representativas de este movimiento de reivindicación afroamericano⁴⁹. Aunque el autor profundiza en su investigación sobre los vínculos entre sectores afrocolombianos y afroamericanos y propone que a partir de estos “se dio forma un diálogo diaspórico que les permitió a trabajadores, estudiantes y profesionales negros y mulatos participar de manera activa en las discusiones y luchas que estaban adelantando otros sectores afrodescendientes en las Américas”⁵⁰, Flórez no elabora a profundidad qué entiende por “sectores” en un país y otro. Es justo en este punto que la pregunta por la distinción entre la representación de la *gente negra* “extranjera” y la “local”, lleva a explorar cómo entra en tensión este reconocimiento de la discriminación en Estados Unidos, con la aparición de una postura colectiva en relación con la discriminación racial y el mestizaje, desde Bogotá.

⁴⁹“La Asociación Universal de la raza negra envía comisiones a Colombia”, *La Patria*, Cartagena, 13 de febrero, 1923. “África para los Africanos”, *ABC*, Quibdó, 1 de mayo, 1926, 2; José Murillo, “Una evocación de Langston Hughes”, *El Mercurio*, 29 de junio, 1932; “Poesía negra”, *Sábado*, Bogotá, 20 de enero, 1945, 4. 26 Manuel Mosquera Garcés, “El arte negro dentro de la concepción nacionalista”, *ABC*, 23 de diciembre, 1930, 1 y 4. 27 Natanael Díaz, “Mensaje de un negro a Mister Wallace”, *El Tiempo*, 22 de abril, 1943, 9 Ver en Francisco Flórez. “Un diálogo diaspórico: el lugar del Harlem Renaissance en el pensamiento racial e intelectual afrocolombiano (1920-1948)”, 112.; (Universal Negro Improvement Association).

⁵⁰ Francisco Flórez, “Un diálogo diaspórico: el lugar del Harlem Renaissance...”, 106.

En 1943, un sector de la población negra que residía en la capital manifestó abiertamente estar en contra de la discriminación racial. Este y otros acontecimientos de los años cuarenta constituyen las primeras experiencias asociativas desde Bogotá, que buscaron visibilizar una postura colectiva para cuestionar la forma de habitar esa “ciudadanía mestiza”, a partir de un motivo puntual: la afirmación de estas personas como “negros” o de “raza negra”. El Día del Negro, la fundación del Club Negro y del Centro de Estudios Afrocolombianos, según Pietro Pisano, son eventos que ejemplifican cómo empieza a discutirse la problemática racial en un panorama transnacional.⁵¹ ¿Cómo se representó a la *gente negra* desde estas experiencias asociativas?

Los acontecimientos del 20 de junio de 1943 fueron registrados por diferentes periódicos de Bogotá y algunos regionales. Así, en *El Tiempo* se describió cómo sería celebrado por primera vez en el país este el Día del Negro y la fundación del Club Negro:

(...) Numerosos estudiantes e intelectuales de color, residentes en nuestra ciudad, se congregarán en una reunión íntima que tendrá un admirable significado y que será una verdadera velada de arte negro. La han organizado don Natanael Díaz, estudiante negro del norte del Cauca, y varios compañeros suyos de las facultades de derecho, de medicina y de los colegios de segunda enseñanza. Sobre esta fiesta nos dijeron anoche:

-Consagraremos algunas horas a pensar- en círculo fraternal- en todos los hombres negros de Colombia y el mundo. Celebraremos nuestra fiesta sencilla y cordialmente. Recitará uno de nosotros varios poemas de Candelario Obeso y de Jorge Artel: leeremos un capítulo de la novela “Sangre negra” de Richard Wright; escucharemos varios discos de Marian Anderson; guardaremos un minuto de silencio en honor de Washington Carve, el más grande sabio norteamericano, y luego... luego bailaremos cumbia, tocaremos maracas y gozaremos de nuestra alegría negra.

Un club. En el curso de algunos días se constituirá en Bogotá un club de hombres de color. El señor Díaz y sus compañeros se proponen formar una biblioteca, organizar varias conferencias y actos diversos y constituir en nuestra ciudad un verdadero hogar de los negros colombianos.⁵²

La anterior descripción hace referencia a que el grupo de participantes comunicó previamente de su manifestación a la prensa. Así lo confirma la publicación del periódico *El Siglo* del 21 de junio.

“En las primeras horas de la noche de ayer visitaron nuestras oficinas de redacción numerosos miembros de la colonia negra residente en la capital, con el ánimo de hacer llegar por nuestro conducto un saludo fraternal, con motivo de sus fiestas, a toda la negrería colombiana. (...) La colonia negra se reunió en la mañana de ayer con el propósito de celebrar su día, así como también para hacer la designación de la mesa directiva del Club Negro Colombiano, fundado recientemente por ellos en esta capital, y el que tendrá dentro de poco tiempo una gran biblioteca, en donde se hallarán las principales obras literarias y científicas, pero especialmente aquellos que en una u otra forma han pugnado por la total liberación de esta raza (...) Con gran entusiasmo

⁵¹ Pietro Pisano, *Liderazgo político negro en Colombia*, 64.

⁵² *El Tiempo*, “Por primera vez se celebra hoy el día del negro en Bogotá”, 20 de junio de 1943: p. 1.

recorrieron en seguida las principales calles de la ciudad, viviendo entusiastamente a los prohombres de su raza, a Colombia y a la democracia”.⁵³

En ambas notas los periódicos resaltaron la intención de este grupo por crear un primer espacio para el estudio de su “raza”. Es clara la referencia a “lo negro” según el color de piel, y con ello, el énfasis en que los participantes conformaban un grupo de personas migrantes en la ciudad. De igual manera, en ambas fuentes “El Día del Negro” fue descrito como un evento liderado por un sector estudiantil, destacando el lugar social de los participantes para transmitir el carácter pacífico de la manifestación. En consecuencia, los dos escritos concuerdan en que no se trató de un acto contestatario a alguna autoridad en específico en el país. Que estas fuentes describan con tono celebratorio la manifestación y creación del Club, no habla exactamente de un levantamiento en contra de las formas de definir la ciudadanía en el país, y menos, de una denuncia abierta contra el racismo en Colombia. Sin embargo, el detalle de los elementos culturales mencionados (música, literatura, poesía y baile) y el énfasis en eventos del pasado, sí da pistas para responder a la pregunta por la distinción entre la representación de la *gente negra* “extranjera” y la “local”, y con ello, la estructura de la representación que movilizaron los participantes de esta experiencia.

Uno de ellos fue Manuel Zapata Olivella. El prolífico escritor, médico y antropólogo nacido en Lórica, Córdoba, en su libro *¡Levántate mulato! Por mi sangre hablará el espíritu* (1990), narró cómo vivió ese día que, en sus palabras, marcaría la identidad racial de las personas que allí participaron.

(...) No contentos con ello, decidimos hacer más vigorosa nuestra propuesta saliendo a la calle en demanda de solidaridad contra la discriminación racial en los Estados Unidos. El día anterior estuvimos en grupo visitando las universidades. Aspirábamos a que los estudiantes nos acompañaran en un desfile por la carrera séptima, la más concurrida avenida de la capital. La presencia de tres o cuatro negros gritando vivas a su raza dentro de las aulas dejaba perplejos a los alumnos. Hasta ese momento, y seguramente después, los mestizos, mulatos y zambos, y aún los propios negros o indios, jamás se habían cuestionado su identidad étnica. Nos miraban sorprendidos, reivindicadores de una causa inexistente. La mayoría se mostraban molestos porque se les evidenciara los nexos de sangre que poseían con la raza discriminada.

En la mañana invadimos la sala de música de la Biblioteca Nacional, demandando que el programa del día sólo se incluyera a los cantantes norteamericanos Mariam Anderson y Paul Robinson. Algunos oyentes se sumaron a nuestra solicitud, pero lo más, estudiantes, decidieron abandonar la sala. (...) Pero nuestro reclamo era insólito: exigíamos que en toda la mañana se tocara música de nuestros hermanos de raza. Finalmente se inició el concierto

⁵³*El Siglo*, “La fiesta de los negros fue celebrada ayer en la capital”, 21 de junio de 1943: 4.

como lo pedíamos y todos en silencio escuchamos durante tres horas los himnos sagrados que expresaban el arte, la sensibilidad y el sentimiento religioso del pueblo negro norteamericano. Después, alebrestados por los cantos, iniciamos el desfile por la mitad de la calle.

- ¡Vivan los negros! ¡Abajo la discriminación racial! ¡Protestamos por los linchamientos de nuestros hermanos de raza en los Estados Unidos!

Silenciosos, sorprendidos, veían marchar el puñado de estudiantes con los libros bajo el brazo, sombreros de fieltro, paraguas y corbatines rojos. Sí, indudablemente éramos negros, los puños levantados desafiantes:

- ¡Viva el África del año dos mil!

(...) En el centro de la ciudad invadimos los cafés donde intelectuales, comerciantes, ganaderos, universitarios y desocupados se congregaban a saborear el tinto. Natanel Díaz, fogoso orador, se subía a una mesa y arengaba. El coro altisonante de sus compañeros aplaudíamos y cantábamos: ¡Ay mamá Inés! ¡Ay mamá Inés! ¡Todos los negros tomamos café!

(...) Tras escuchar algunos aplausos salíamos a la calle cada vez más firmes, más lúcidos, más negros. La protesta que no dejó mayores huellas en las mentes alienadas de negros, indios y mestizos, sí logró profundas cicatrices en quienes la iniciamos.⁵⁴

Es preciso señalar que esta reconstrucción de Zapata Olivella es muy posterior a ese 20 de junio de 1943. Esto se hace evidente en la forma en que expresa el carácter emblemático de los sucesos de esta fecha, con relación al cuestionamiento la identidad étnica y la discriminación racial de una población, descrita, justamente en estos términos que exaltan la diversidad y “riqueza” de un referente mestizo muy diferente al de los años cuarenta. El énfasis en ubicar este día como un suceso “pionero” en materia de visibilización de una postura frente a “lo racial”, permite identificar cómo en la relación entre el nivel local y extranjero (que enmarcaba la manifestación) se teje una representación sobre *la gente negra* que se distancia a la de las primeras décadas ¿Por qué?

Pietro Pisano reconstruye con detalle este acontecimiento en su investigación. Para el autor, este suceso representó un primer intento por problematizar el lugar de la *gente negra* en la sociedad colombiana, señalando el reconocimiento de su marginación como un punto en común con la realidad de la misma población en otros países. Se trataba un grupo de estudiantes que conocía la relación entre ciertos elementos culturales como representación de “lo negro”, y con ello, su pertinencia para una celebración, que como lo registran las fuentes, fue más conmemorativa que reivindicatoria respecto a la situación de la *gente negra* del país. Si pensamos en la circulación de poesía y música del *Harlem Renaissance* que señala Flórez en algunas ciudades del país en las décadas anteriores, sobre todo del

⁵⁴ Manuel Zapata Olivella *¡Levántate mulato! Por mi raza hablará el espíritu*. Bogotá: Rei.Letras Americanas, 1990, 187.

Pacífico y el Caribe⁵⁵, su “implementación” en el contexto de la manifestación desde la capital, sugiere la ruta de esa distinción entre la connotación política de “lo negro”, a partir de las manifestaciones culturales por parte de este grupo que lideró el evento.

Así, la apropiación de dichas manifestaciones en tanto “hechas por la *gente negra*”, hace referencia a una forma particular de manifestarse en solidaridad con “sus hermanos de raza”⁵⁶, que, a su vez, remite a pensar en el reconocimiento de estos elementos en otros contextos, siguiendo a Flórez, como base de la identificación diaspórica con “lo negro.”⁵⁷ Esta postura, además, confirma el lugar de enunciación de los participantes del “Día del negro”. Si de señalar su estatus como intelectuales o activistas se tratase, hubiera caído en un anacronismo común en los estudios culturales cuando abordan este periodo. Por ejemplo, si me remitiera a las esferas propuestas por Arboleda pensador o intelectual letrado, —la del líder intelectual político y la del artista o gestor cultural—, para señalar la relación del capital cultural de los participantes con el tipo de manifestación que emprendieron ese día, estaría dejando de lado que su punto de convergencia para asociarse, lo formaron sus inquietudes como estudiantes “negros” que llegaron a la capital a iniciar o culminar sus estudios, principalmente desde el Pacífico, el Norte del Cauca y Cartagena. Aunque la mayoría de los participantes en ese evento si continuaron movilizándose en los procesos de visibilización de la *gente negra* desde diversas áreas en las décadas posteriores⁵⁸, no es pertinente agruparlos bajo una de estas categorías para los años cuarenta.

Una mejor ruta para identificar a este sector de la población negra en ese momento es revisando su condición de “migrantes” en la capital. Al exaltar que sus miembros hacían

⁵⁵ Francisco Flórez, 111.

⁵⁶ *El Tiempo*. “Los negros colombianos lanzan un manifiesto para la América”. Junio 27 de 1943: 15.

⁵⁷ Según Silvia Valero, no sería sino hasta los años setenta que esta referencia a la diáspora para explicar “los puentes” entre las obras de autores negros en América, tomaría un lugar central en las agendas de los investigadores en literatura. Este tema fundó muchos de los centros de “blackstudies” en las universidades norteamericanas en razón a los movimientos por los derechos civiles y el blackpower; referentes que, en sus palabras, “sirvieron de disparadores para ampliar la mirada hacia las negritudes en las Américas”. Silvia Valero. “¿De qué hablamos cuando hablamos de ‘literatura afrocolombiana’? o los riesgos de las categorizaciones”, 18.

⁵⁸ Delia y Manuel Zapata Olivella, Natanael Díaz, Arquímedes Viveros, Marino Viveros, Adolfo Mina Balantá, Helcías Martán Góngora, entre otros.

parte de un “grupo colonia”⁵⁹ que residía en Bogotá, desde la prensa y la reconstrucción de Manuel Zapata, se hace evidente la intención de señalar lo inusual de su aparición, primero, como un actor colectivo, y segundo, que se definía a partir de “la pertenencia racial”.⁶⁰ La pregunta entonces, sería hasta qué punto esta forma de identificarse como “negros” habla de la “raza” como una categoría que posiciona una representación de la *gente negra* disidente a la del discurso del mestizaje ya expuesto.

Siete días después de la declaración del “Día del Negro”, la junta directiva del Club publicó en el periódico *El Tiempo* su manifiesto. Desde el principio hasta el final, se habla del “pueblo negro de América”, se hace referencia a un “continente cósmico” y al sufrimiento del “negro” como un punto en común a nivel continental. La representación de la *gente negra*, desde esos elementos, trasciende las nacionalidades. Además, cuando se denuncia la situación de discriminación que están atravesando los afroamericanos, los miembros del comité directivo del Club —autores del manifiesto—, lo hacen a partir de la figura de la democracia colombiana como sistema de gobierno que sí les permitía habitar una ciudadanía “más igualitaria” que la de sus vecinos del norte. Exponen que este país es la “patria de José Hilario López”⁶¹ y con ello, el vínculo con el pasado de la *gente negra* que fue esclavizada, se evocó para justificar su denuncia: la deuda que tienen los gobiernos en América en reconocer los aportes de “la raza negra” a la nación. En sus palabras, “(...) no hay lugar de América en donde el negro no estructurara su doliente sacrificio al igual que su canción, en orden al florecimiento de la humanidad”.⁶²

En esos términos, el discurso del mestizaje no dejó de ser el referente para pensar la ciudadanía así el Club sostuviera que para que la democracia funcionara, debía contar con la participación de “todos los hombres”, expresando que “(...) la raza negra quiere lo que ha querido siempre: tomar parte activa en la contienda de la cual debe salir purificada de

⁵⁹Este término también lo emplea Juan de Dios Mosquera, líder del Movimiento Nacional Cimarrón, para referirse a los grupos que conformaron esta “generación de pioneros” durante los años cuarenta. Entrevista realizada el 27 de abril del 2017.

⁶⁰Miembros del Club como Zapata Olivella y Natanael Díaz, expusieron en ocasiones sus opiniones sobre “la experiencia de ser negro” en Bogotá. Natanael Díaz, “Discurso de un negro colombiano sobre la discriminación racial”. *El sábado*, n. 247, p. 3. 10 de abril de 1948; Manuel Zapata Olivella ¡*Levántate mulato! Por mi raza hablará el espíritu*, p 178.

⁶¹*El Tiempo*. “Los negros colombianos lanzan un manifiesto para la América”. Junio 27 de 1943: 15.

⁶²*El Tiempo*. “Los negros colombianos lanzan un manifiesto para la América”. Junio 27 de 1943: 15.

sus defectos la democracia.”⁶³En este sentido, se abrió el espacio para reconocer los obstáculos que enfrentaban las personas de “raza negra” como consecuencia de esa “deuda” producto del pasado esclavista, que, en sus palabras, unas naciones habían saldado menos que otras, siendo Estados Unidos la máxima representación desde su discurso.

De esta manera, la aparición de un grupo que se afirmó como “miembros de una raza negra”, desde la capital, enviaba un mensaje sobre “la convivencia igualitaria con las demás razas”, como ejemplo entre la realidad de la *gente negra* del país y la de los afroamericanos. Esto erigió una representación de la *gente negra* “local”, en la que la “pertenencia racial” no se concibió en función de la denuncia del racismo; la representación de la “raza negra” desde este manifiesto, tenía que ver con el reconocimiento de ese pasado común de violencia y sufrimiento y cómo esto unía a la *gente negra* del continente. La marginación se visibilizó en función de la ausencia de reconocimiento sobre “la contribución negra a la causa de la democracia.”⁶⁴

Es justamente este elemento lo que sugiere una representación en la que “el aporte persistente y definitivo del hombre negro”⁶⁵ resultaba relevante para el goce de una ciudadanía igualitaria en toda América. En esos términos, “las quejas locales” más cercanas a una problematización del racismo no denunciaban las condiciones de desigualdad de la *gente negra* en términos estructurales. De ahí que los miembros del Club afirmaran que “desde la capital de Colombia, en la cual nosotros los negros desde la época primera de la República hemos convivido con las otras razas dentro de un ambiente de igualdad.”⁶⁶

Retomando un fragmento de la entrevista con Juan de Dios Mosquera Mosquera, director y fundador del *Movimiento por los Derechos Humanos Cimarrón* (en adelante, *Cimarrón*), a propósito de la relación entre esta experiencia del Club y los primeros años del grupo de estudio Soweto (1976), sobresalen detalles que dan una idea sobre la traducción de esa “membrecía racial” en términos de solidaridad. A la pregunta por el conocimiento de estas experiencias asociativas en su participación como estudiante fundador del grupo de estudio, Mosquera respondió que fue después, al llegar a Bogotá, que él tuvo conocimiento de estos eventos y sus participantes. A continuación, reconstruye

⁶³*El Tiempo*. “Los negros colombianos lanzan un manifiesto para la América”. Junio 27 de 1943: 15.

⁶⁴*El Tiempo*. “Los negros colombianos lanzan un manifiesto para la América”. Junio 27 de 1943: 15.

⁶⁵*El Tiempo*. “Los negros colombianos lanzan un manifiesto para la América”. Junio 27 de 1943: 15.

⁶⁶*El Tiempo*. “Los negros colombianos lanzan un manifiesto para la América”. Junio 27 de 1943: 15.

brevemente la forma en la que él, hoy en día reconoce la experiencia del “Club” como pionera, pero no en términos de una postura definida frente al racismo:

Los que crearon el primer club negro de Colombia y el día del negro y otras cosas, fueron los pioneros, estudiantes que, entre los treinta y los cuarenta, Manuel Zapata Olivella su hermana Delia, del Caribe, venían del Pacífico Helcias Martán Góngora, el poeta y escritor, del norte del Cauca, puerto tejada, villa rica, los hermanos viveros, entre otros. Ellos se encuentran en Bogotá y estaban bastante influenciados por el movimiento de los derechos civiles en Estados Unidos y eso los lleva a convocar acciones en solidaridad con la gente afro de los Estados Unidos, pero ellos no asumían el conflicto del racismo y la discriminación como un conflicto aquí en el país, ellos lo veían como el resto de la sociedad, como un problema de Estados Unidos. Entonces cuando ellos hicieron su manifestación por la séptima y al llegar a la Plaza de Bolívar lanzan “el manifiesto por el negro”; era el manifiesto por el negro en los Estados Unidos, por solidaridad. Entonces, ellos cuando se organizan no se organizaron como colonia, se organizaron reivindicando la negritud. Reivindicando la necesidad de que la gente afro se uniera y, que, desde Bogotá, luchara por educación, por tierras, por mejoramiento de la producción cacaotera o minera en sus respectivas regiones...sí. De ahí salieron los primeros políticos afrodescendientes que asumen la reivindicación de sus territorios y sus comunidades, como Natanael Díaz en el norte del Cauca y Diego Luis Córdoba en el Chocó. Los estudiantes venían aquí en ese tiempo, y todavía siguen viniendo porque en las comunidades afro, la iglesia católica y después, el Estado, no crearon un sistema educativo que permitieran a estas comunidades un liderazgo. No había colegios de buena calidad ni universidades. Lo que hay hoy, que son proyectos que están aprendiendo a ser universidades, fueron creadas hace a penas máximo 20 años, muy recientes y están en una crisis tremenda que es construir universidad en un medio donde los ingresos y la economía de la gente es una economía colonial de saqueo. Entonces, en esas condiciones la gente, desde los años treinta, sigue yéndose a Medellín, Bogotá, Cartagena, Cali, buscando oportunidades de educación superior, siguen buscándola todavía.⁶⁷

Además de subrayar que los miembros del Club pertenecían a un sector específico de la población negra —por su estatus de estudiantes migrantes a la capital—, Mosquera destaca que el motivo de la asociación entre los participantes fue la adherencia a un discurso de reivindicación externo a la realidad del país, el de la Negritud. Adicionalmente, plantea que es a partir de las acciones de estos “pioneros”, que líderes negros de gran reconocimiento como Díaz y Córdoba, empezaron a abrirse camino en los espacios oficiales del poder político desde la capital. En el segundo capítulo me permito plantear que esta suerte de “visibilización de las trayectorias individuales de la *gente negra*”, contribuye a una forma particular de estructurar la narrativa sobre la historia del *movimiento social afrocolombiano*, en tanto la distinción entre lo político, intelectual y cultural, suele dejarse de lado en el análisis de los espacios de encuentro de estas personas que, para mediados de

⁶⁷ Entrevista Juan de Dios Mosquera Mosquera el 27 de abril de 2017 en Bogotá.

siglo, ya contaban con un reconocimiento por la forma en la que ubicaron su pertenencia racial en el ejercicio de sus oficios.

1.3 Representando a la *gente negra* desde otros espacios: Los estudios del “folclor nacional” y el Centro de Estudios Afrocolombianos (1947)

Otro camino para seguir al rastrear la crítica hacia el racismo desde la presencia de la *gente negra* en espacios colectivos es el de los contextos institucionales que se construyeron en función del interés que señala la experiencia del Club del Negro: el “estudio del negro” en relación con sus aportes a construcción de la nación. Se trata de los espacios en los que participaron ciertos personajes que hicieron visible su preocupación por explorar a la población negra del país, desde la investigación en el marco del interés institucional por analizar las particularidades de los grupos étnicos del país.

El 9 de agosto de 1947, la noticia de la creación del Centro de Estudios Afrocolombianos se anunció en la revista de sociedad *Semana*. No obstante, la página que inicia con el titular “Deudas con el África” expone en breve información sobre este espacio —pionero en su especie en el país—, y en su lugar, dedica un extenso artículo sobre la travesía de Manuel Zapata Olivella de Bogotá hasta el barrio Harlem, en la ciudad de Nueva York. El cierre de esta década en la que un sector de la población negra que residía en Bogotá, “habló” en representación de los demás “miembros de su raza”, se destacó por cierta continuidad entre la participación de los miembros de esa experiencia asociativa, y quienes fundaron este espacio. Periodo en el que el que la investigación de la “cultura popular” en las regiones tuvo su mayor despliegue desde las instituciones oficiales como el Instituto Etnológico Nacional.

“Ha iniciado tareas en Bogotá, bajo el consejo del Instituto Etnológico, un Centro de estudios afro-colombianos Se propone, como otros similares ya existentes en Cuba, Brasil, Méjico y los Estados Unidos, indagar sobre el aporte de la raza negra a la cultura nacional y señalar cómo le ha retribuido América: Cuando el pequeño pero entusiasta grupo se reúne a leer documentados trabajos sobre aspectos antropológicos, etnográficos, históricos o lingüísticos del negro colombiano, es un alto, simpático y persuasivo miembro del Centro y de la raza interesa, quien preside la discusión”.⁶⁸

Una de las preguntas más frecuentes a medida que avanzaba en la lectura de la historiografía del movimiento social afrocolombiano, era el salto cronológico desde estos estudios que incluían los eventos de los años cuarenta, respecto a la visibilidad que alcanza

⁶⁸ “Deudas con el África”. Revista *Semana* Volumen III- No. 42: 32.

el tema de las problemáticas raciales de la *gente negra* a mediados de los setenta. En este proceso, descubrí que entre los caminos que pueden trazarse para pensar este salto de casi dos décadas, identificar los espacios desde los que se publicaron los aportes que construyeron algunos investigadores, intelectuales y líderes políticos que se denominaban como “negros”, de “raza negra” o parte del “pueblo afrocolombiano” —acorde a las fuentes—, me permitía señalar ciertas convergencias y distancias en relación con las representaciones de la *gente negra*. Estas confluían en un tema en especial: el estudio histórico y antropológico de esta población en el país.

Por una parte, miembros del Club Negro como Manuel Zapata Olivella, Natanael Díaz, Marino y Arquímedes Viveros, volvían a aparecer, ahora como fundadores del Centro de Estudios Afrocolombianos (1947), con el objetivo explícito de estudiar a la *gente negra* del país, siguiendo el ejemplo de México y Brasil en la región. Por otra, nuevos nombres desde la investigación antropológica, y la literatura contribuyeron al estudio del “negro” en espacios diferentes a los propuestos por aquellos pioneros de principios de los años cuarenta ¿Resultó entonces el interés por investigar la historia de la *gente negra* en el país una motivación para abordar la denuncia de la discriminación racial? Desde los espacios que circularon las representaciones de la *gente negra* en este periodo, es posible identificar cómo la aproximación investigativa —sobre todo desde la historia y la etnología—, le aportó ciertos elementos a la visibilización de la denuncia del racismo de mediados de los años setenta.

Siguiendo esta primera fuente, se hace énfasis en que la motivación para crear el Centro fue *académica*. Este sería el elemento que marcaría una diferencia en relación a los objetivos que planteaba la experiencia asociativa del Club, y con ello, se esperaría que las representaciones de la *gente negra* desde allí elaboradas, también. Al menos en esta primera época del Centro (porque en los años setenta vuelve a fundarse bajo el liderazgo de Manuel Zapata Olivella), no es posible indagar al respecto ya que no se llevaron a cabo las investigaciones propuestas⁶⁹. Sin embargo, es relevante destacar que estos objetivos se trazaron en el marco de una filiación institucional específica, en un contexto que obedece a un interés “oficial” por el estudio del “folclor nacional”. El Centro de Estudios

⁶⁹ Pietro Pisano, *Liderazgo político negro en Colombia...*, 103.

Afrocolombianos se muestra en esta breve nota como un espacio para la investigación a raíz

de su creación adscrita a una institución que fue pionera en el desarrollo del conocimiento antropológico en Colombia: El Instituto Etnológico Nacional.⁷⁰

El surgimiento de estas instituciones en cabeza del Ministerio de Educación Nacional se dio en el marco de la República Liberal (1930-1946). Historiadores como Renán Silva y Diana Zapata, coinciden en señalar que el estudio y difusión de “la cultura popular” fue un asunto prioritario para el Estado durante este periodo, en aras de renovar las bases de la identidad nacional a partir del estudio de “las clases populares” en las diferentes regiones del país. Según Silva, fue la política cultural de la República Liberal lo que fundó una nueva fase en la construcción de cierta representación de lo popular, teniendo como referentes el folclor y la tipicidad.⁷¹ Esto habla de un panorama en el que el liderazgo estatal para emprender dichas investigaciones, contribuyó a la difusión de las mismas en medios como la radio (Radio Difusora Nacional), y revistas institucionales como la *Revista Colombiana de Folclor* y *Revista Colombiana de Antropología*, entre otros, para mediados del siglo XX.

Así, un grupo diverso de investigadores —que transitaban entre la formación académica en etnología, antropología y otras profesiones—⁷², comisionados por el Instituto Etnológico Nacional, se encargó de realizar un amplio trabajo etnográfico a nivel regional.

⁷⁰ Fundado en 1941, (tres años después de que entrara en funcionamiento el Servicio Arqueológico Nacional), el Instituto fue el ente desde el cual se promovieron las investigaciones en antropología dirigidas en su gran mayoría, por una generación de investigadores extranjeros y locales como Paul Rivet, Reichel Dolmatoff, Guillermo Hernández de Alba, entre otros, quienes estaban mayormente interesados en la exploración arqueológica e histórica de los pueblos pre-hispánicos e indígenas del país.

⁷¹ Según Renán Silva, el término “cultura popular” obedece a una forma de llamar desde el discurso académico esa “otra cultura que no es la nuestra”. Así, el término no es habitado en su cotidianidad por las personas que, se supone, lo encarnan. De ahí que la participación de los investigadores “negros” en este contexto nos hable de cómo interviene “la pertenencia racial” en la invención liberal del “pueblo heterogéneo” desde su matriz folclórica, invención que caracteriza el estudio de la cultura en La República Liberal (1930-1946) y que plantea una perspectiva con una nueva actitud frente a lo “popular”, en tanto lo aborda desde un enfoque etnológico. Ver en Renán Silva. *República Liberal, intelectuales y cultura popular*. La Carreta Editores E.U., 2005, Medellín., 21.

⁷² Silva propone que además de ser un tema relevante la participación de ciertos investigadores profesionales en etnología o antropología y ya no, por ejemplo médicos que hacían las veces de funcionarios del gobierno, una distinción relevante entre los intelectuales liberales que lideraron estos proyectos, fue el énfasis en un optimismo por el estudio de las “clases populares”, con el ánimo de demostrar la crítica al papel de la política tradicional conservadora que privilegiaba el estudio de las clases dirigentes. Lo anterior, explicando una suerte de visión demagógica de esta postura de los liberales, al proyectar en la aproximación a lo popular como una oportunidad para revalorarlo, pero transformándolo con los referentes modernos de industrialización, higienización, entre otros. Ver en Renán Silva. *República Liberal...*, 225.

La difusión de estas investigaciones tenía como fin dar a conocer la distinción de la población a partir de su “cultura popular” y así, divulgar los resultados como un elemento que renovarían las bases del discurso de nacionalidad colombiana. A partir del acercamiento a esas “clases populares”, se inauguró una suerte de pedagogía del folclor para promover esta nueva concepción de lo popular. En este contexto, se buscó cuantificar y clasificar las particularidades de la “cultura popular” de los colombianos a escala regional, promoviendo el “folclor nacional” como parte de la educación ciudadana —en tanto elemento aglutinador— y a su vez, el desarrollo mismo de la disciplina antropológica en el país. Esto, en palabras de Diana Zapata, responde a una motivación por hacer de la representación tradicional del folclor un referente para interiorizar el mestizaje como elemento central de la nacionalidad⁷³, pero, para ese entonces, a partir de un acercamiento más preciso: procurando una reconstrucción histórica y antropológica de las comunidades en las regiones del país, basada en la perspectiva etnológica y el acompañamiento de instituciones del Estado. De ahí que el folclor se nombrara “nacional”, y con ello, que el estudio de las particularidades culturales de la *gente negra* también ocupara un lugar en esta agenda.

Dentro de este grupo, la participación de investigadores “negros” ha sido un tema de interés para los estudios afrocolombianos. En diferentes trabajos se ha abordado la trayectoria de personas como Rogerio Velásquez y Aquiles Escalante, señalándolos como pioneros en la historia de la antropología, justamente por inaugurar el estudio “del negro” en el país y porque al identificarse como tales en el ejercicio de su profesión, años después se ubicarían dentro del grupo de pensadores afrocolombianos⁷⁴. No obstante, este reconocimiento como los autores “pioneros” suele dejar de lado el análisis de los espacios desde los que ellos produjeron sus investigaciones, y con ello, resulta conveniente

⁷³Diana Catalina Zapata-Cortés. "Mestizaje nacional: una historia “negra” por contar." *Memoria y Sociedad* Vol. 14 N° 29 julio-diciembre, 2010: 95.

⁷⁴Dina Magdiel Camacho. “Cimarrones de la negritud: Rogerio Velásquez, Manuel Zapata Olivella y la negredumbre colombiana.” En *Manuel Zapata Olivella. Un legado intercultural. perspectiva intelectual, literaria y política de un afrocolombiano cosmopolita*, de William Mina Aragón, 89-99. Bogotá: Ediciones desde abajo, 2016; Germán Patiño. *Ensayos Escogidos. Rogerio Velásquez*. Bogotá: Ministerio de Cultura, 2010; Carlos Alberto Valderrama Rentería. “Intelectualidad crítica afrocolombiana: la negredumbre en el pensamiento intelectual de Rogerio Velásquez Murillo.” *NÓMADAS* 45, Octubre 2016: 215-227; Édgar Rey Sinning. “Presencia de la Escuela Normal Superior en Barranquilla: el caso de Aquiles Escalante Polo.” *Divulgaciones etnológicas (Barranquilla)*. Vol. 60, no. 60, Dic. 2011: 179-183.

adjudicarles vínculos como precursores, también, de la denuncia sobre el racismo en el país.

Otro ejemplo, son los estudios de Manuel y Delia Zapata Olivella, también durante mediados de siglo, cuya conexión se plantea más cercana al estudio de las manifestaciones culturales, sobre todo la danza y la música, de la *gente negra* en el Caribe. La pregunta por el tipo de representaciones sobre la *gente negra* que se erige desde la producción intelectual de cada una de estas personas implicaría un estudio sobre su trayectoria en clave de una biografía intelectual que permita identificar las redes de intercambio, la historia de su formación, entre otros elementos para así abordar su obra a profundidad. No obstante, lo que aquí me interesa es identificar desde qué espacios sus reflexiones fueron aportes para la visibilización de representaciones sobre la *gente negra*, y si a partir de estas es posible identificar una postura frente a la discriminación racial, y así entender el espacio de discusión y difusión como actor colectivo en la construcción de sociabilidades.

Ahora, si el Centro de Estudios Afrocolombianos se fundó en esta etapa de “cierre” de la República Liberal, vale la pena preguntarse en qué medida las investigaciones que visibilizaron el lugar del “negro” en este contexto del estudio del “folclor nacional” —que se publicaban en las revistas de dichas instituciones— se acercaron a los objetivos proyectados desde el Centro. Al revisar este boletín informativo en el marco de la reapertura del Centro de Estudios Afro-Colombianos (1975), se abren nuevas ventanas a la interpretación sobre ese vacío cronológico que “se llena” al privilegiar la trayectoria de estos investigadores, en función de su lugar de enunciación como pensadores “negros”, precursores del estudio de la *gente negra* desde una geografía puntual: el Pacífico y el Caribe.

Con objetividad puede hablarse de una “segunda época” ya que en los inicios del Centro —1943— ocurrieron en circunstancias que pudiéramos llamar de procesos dentro del medio investigativo en Colombia. (...) Sin embargo, puede afirmarse que los gestores de la creación del Centro de Estudios Afro-Colombianos se adelantaban sustancialmente a las ideas e inquietudes sobre los aportes del negro a nuestra nacionalidad pues en esos tiempos, resaltar la contribución del negro o del indio dentro del concepto de la colombianidad, era interpretado como erupciones racistas en una sociedad en la que el silencio sobre la etnia era una tácita identificación con los valores hispánicos. Este hecho y, no otro, bloqueó el entusiasmo de los jóvenes fundadores, quienes fueron acusados de levantar una causa que intentaba introducir fieras luchas raciales en Colombia.

Desde luego que las conciencias más abiertas de la época, especialmente de sociólogos, antropólogos y demás estudiosos de las ciencias sociales y políticas, acogieron y dieron su decidido apoyo a la naciente organización. Pero a las críticas abiertas o solapadas,

se sumó la carencia de recursos económicos para adelantar las investigaciones en zonas rurales donde se había concentrado la mayor parte de la población colombiana. Investigadores como Rogerio Velásquez y Aquiles Escalante, precursores de los estudios socio-antropológicos respectivamente en el litoral Pacífico y Atlántico, lograron adelantar sus importantísimas investigaciones con sacrificios de toda índole. Todas estas razones le restaron impulso al Centro de Estudios Afro-Colombianos, quedando reducida su existencia a un permanente anhelo, que nunca decayó entre sus fundadores.

El desarrollo histórico, sin embargo, trabajó favorablemente a la iniciativa. El proceso de descolonización africana; el creciente desarrollo de la antropología cultural; las luchas reivindicadoras del pueblo negro norteamericano; el auge de estudiantes negros en nuestras universidades y las investigaciones realizadas por los africanistas colombianos y extranjeros en nuestro medio han creado bases sólidas para reiniciar los pasos dados por el Centro en una atmósfera mucho más propicia para los objetivos trazados hace treinta años por sus primitivos fundadores. Puede hablarse, pues, más que de una “segunda época”, de viejas aspiraciones.⁷⁵

Manuel Zapata Olivella redactó este boletín con el ánimo de presentar el Centro de Estudios Afrocolombianos en 1975. Lo primero que llama la atención es que Zapata ubicó la motivación de esta reinauguración, a manera de continuidad, desde 1943 con la ocasión de la creación del “Club del Negro” en Bogotá. Al señalar este evento como el antecedente y, en consecuencia, explicar las causas de las interrupciones y ausencias de las actividades del Centro, da a entender que la motivación para reunirse fue más fuerte que los obstáculos que por treinta años impidieron el desarrollo de los objetivos propuestos. En estos términos, se explica, tal como lo señala Manuel Zapata en el boletín de 1975, porqué con motivo del Día del Negro, se presentaron reacciones de inconformismo apelando a la falta de pertinencia de esta iniciativa. En un diario de la Costa Caribe, *El Herald*o, así expresan su postura:

“Traen ayer los periódicos de Bogotá, con la destacada presentación de primera página que dentro del diario afán de la prensa suele concederse únicamente a los acontecimientos de gran valía, la noticia de que “el Día del Negro” se ha celebrado por primera vez en nuestro país.(...) Ha sido rodeada esta celebración, en su forma inmediata, de cierto detalles intelectuales y un tanto poéticos que garantizan su intención como generosa, entre ellos la iniciativa de fundar una biblioteca para los negros, organizar con su aporte y con su concurrencia ciclos de conferencias, leer capítulos de la apasionante novela de Richard Wright, repetir el deleite sobre poemas de Candelario Obeso y de Jorge Artel, y constituir “un verdadero hogar del negro colombiano” en la capital. Pero la misma generosidad de esos detalles podría contribuir sentimentalmente a dar arraigo y categoría a distinciones raciales desadaptadas de la realidad objetiva de nuestro medio, resultantes de una importación absurda que a ninguna finalidad justa puede servir en una nación que, como la nuestra, tiene las fronteras étnicas canceladas. El negro no es en Colombia una entidad aislada dentro del maravilloso conjunto que nos da unidad. La mezcla de sangres se ha realizado bajo el impulso natural y sobre motivaciones históricas, hasta el punto de constituir una raza general

⁷⁵Centro de Estudios Afro-Colombianos. “Boletín Informativo N° 1”. Bogotá, 1975, 3.

cuyos elementos se confunden en la mayoría de los habitantes en forma que para su desentrañamiento plantearía un difícil problema para la etnología.⁷⁶

De esta manera, se hace evidente que el objetivo de profundizar en el estudio y visibilización de ese “elemento negro” que propendió la fundación del Club, fue visto por los otros sectores de la sociedad como innecesario en tanto la democracia colombiana propiciaba la integración de “las razas.” Así, la “membrecía racial” que desde estos espacios liderados por *gente negra* no resultaba una contestación directa en contra del referente de ciudadanía, pero sí le añadía a la discusión un elemento innovador: El llamado al reconocimiento de la *gente negra* como un actor clave en la construcción de la democracia en Colombia.

2. El “salto cronológico”: Los estudios sobre el reconocimiento del racismo en Colombia, durante la década del setenta.

Las críticas hacia el mestizaje como referente de igualdad por parte de los primeros colectivos fundados por *gente negra*, nutrían de nuevos elementos la forma de entender la ciudadanía al ubicar “la raza” como móvil para la visibilización de las características de la población negra en el país y el continente. En este sentido, “saltar” hasta los años setenta para analizar en qué medida los actores erigieron sus posturas frente al racismo, desvirtúa un proceso de casi tres décadas en el que se hicieron visibles ciertas denuncias sobre la discriminación racial. Lo anterior, a partir de trayectorias individuales cuyas investigaciones profundizaban en la historia de la presencia negra en el país.

Debido a la ausencia de experiencias asociativas lideradas por *gente negra* durante el periodo, en este capítulo busqué resaltar en qué manera la vigencia del racismo fue expuesta como un problema estructural en la historia de la nación, desde la agenda de un sector “intelectual” de la población negra. En gran medida, estos aportes orientaron el tránsito de esta discusión de escenarios individuales a colectivos, y, en consecuencia, los estudios afrocolombianos en la actualidad destacan las trayectorias de algunas personalidades en razón su contribución al desarrollo de la antropología en el país, a partir de su particularidad “racial.”

2.1 El estudio de la *gente negra*: “Los pioneros” y sus espacios de debate.

⁷⁶*El Heraldo*. "Problema Racial." 1 de Junio de 1943: 3.

Durante la segunda inauguración del Centro de estudios Afrocolombianos (1975), Manuel Zapata Olivella le adjudicó un carácter “de avanzada” a los fundadores del Centro de Estudios Afrocolombianos de 1947 —del cual también fue miembro— por su interés en visibilizar el lugar del “negro” en el discurso de la nacional colombiana. Al exponer que exaltar la figura del indio o del negro en esa época era un acto contestatario en el marco de los valores que regían el concepto de “colombianidad”, Zapata daba cuenta de cómo el arraigo a esos valores hispanistas —de los que surgía una crítica “solapada”—, había cambiado para 1975. Es allí, en el reconocimiento a los investigadores que se iniciaban en estos espacios propiciados por entidades estatales, en donde podría identificarse que la fundación del Centro encontró correspondencia con los intereses de los investigadores “negros” en su acercamiento al estudio de *gente negra* de regiones específicas del país.

En este sentido, al reconocer la trayectoria de Rogerio Velásquez y Aquiles Escalante como precursores de los estudios que el Centro lideraría a partir de 1975, destacando las dificultades en el proceso, Zapata hacía alusión a una suerte de compromiso personal de los investigadores con sus proyectos y no al reconocimiento de los espacios que propiciaron la divulgación de estudios que incluían los de la *gente negra*. Además, se ubicó este momento como una “etapa de sacrificios” para argumentar la pertinencia de retomar las actividades contempladas desde años atrás. Una suerte de “evolución” de esos intereses de principios de los años cuarenta, que, para mediados de los años setenta, “maduraron” en favor de un marco de referencia que Zapata Olivella planteaba como el adecuado para darle curso a las actividades del Centro.

Los elementos de este contexto, remitiéndonos a la primera edición de ese boletín, eran la actividad política en diferentes países con relación a la reivindicación de los derechos de la *gente negra* y la creación de espacios académicos para su investigación desde las ciencias sociales. Así, la sincronía entre estos espacios mediados por la participación y liderazgo de representantes de la población negra, a diferentes escalas y en diferentes contextos, remite a la forma en la que antropólogos como Axel Rojas y Mauricio Pardo han caracterizado la historia misma del *movimiento social afrocolombiano*, como producto del estrecho vínculo entre la academia y la representación política.⁷⁷

⁷⁷Axel Rojas. “Subalternos entre los subalternos: Presencia e invisibilidad de la población negra en los imaginarios teóricos y sociales.” En *Conflicto e (in) visibilidad: Retos en los estudios de la gente negra en Colombia*, Axel Rojas y Eduardo Restrepo (eds.). Popayán: Universidad del Cauca, 2004; Mauricio Pardo.

¿Acaso el reconocimiento de dichos investigadores como precursores de la visibilización del “negro”, plantea las rutas que conducen a la denuncia abierta sobre la discriminación racial en los años setenta? Siguiendo a Santiago Arboleda y a José Antonio Cruz, los antropólogos que se dedicaron al estudio de la *gente negra* durante mediados de siglo, harían parte de la esfera del pensador o intelectual letrado, en tanto el reconocimiento expuesto en la historiografía del movimiento social afrocolombiano, se erige a partir de su producción científica que, para los años setenta, es evidente en personas como Manuel Zapata Olivella, quien reconoce el legado de estos investigadores para el desarrollo de las tareas que se quieren emprender desde un espacio como el Centro de Estudios Afrocolombianos (1975). Esto, en un contexto en el que el estudio del “folclor nacional” estaba auspiciado por el Estado, adicional al influjo del modelo americanista de Herskovits para la entonces naciente disciplina antropológica en el país⁷⁸, generó una movilización de representaciones de la *gente negra* en clave de la reconstrucción histórica de su presencia en el continente.

De ahí que los primeros escenarios en los que se hizo mención de las condiciones de marginación y discriminación vigentes hacia la *gente negra* fueran las revistas de dichas instituciones y los libros producto de las investigaciones de estos “pioneros”. No obstante, el tránsito entre la literatura, la prensa y ciertos liderazgos políticos —individuales— resulta un elemento central para identificar en qué medida se inauguran o no sociabilidades con relación al tema de la discriminación racial: la distinción de “lo racial” entre lo político, intelectual y cultural, a partir de las representaciones de *la gente negra* que diferentes autores dieron a conocer de forma más explícita en unos espacios más que en otros. Por

“Escenarios organizativos e iniciativas institucionales en torno al movimiento negro en Colombia.” *En Movimientos sociales, Estado y democracia en Colombia*, Mauricio Pardo y Mauricio Archila (eds.) Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2001, 322.

⁷⁸Según Hernando Pulido Londoño, “el campo de los estudios afroamericanistas fue concebido por Herskovits como una especialización interdisciplinaria de la antropología que debía estudiar el aporte y las dinámicas socioculturales e históricas de los descendientes de africanos en las Américas. Su perspectiva era intercontinental en la medida en que los estudios afroamericanistas poseían la capacidad para aclarar problemas de etnología africana, y no solamente afroamericana, mientras que su interdisciplinariedad estaba dirigida a resaltar las problemáticas de este campo que eran transversales al conjunto de las ciencias sociales y biológicas. Sin embargo, los estudios afroamericanistas no debían limitarse al análisis de las poblaciones negras americanas. También requerían investigar los aportes culturales que África y sus gentes realizaron entre quienes han convivido y recibido históricamente el influjo de estos individuos”. Ver en Hernando Andrés Pulido Londoño. *Construcción y representación de los sujetos afrocolombianos en el discurso antropológico, 1980-2005*. Tesis de Maestría en historia, Universidad Nacional de Colombia. 2011, Bogotá, 17.

esto, en muchas ocasiones los aportes de Rogerio Velásquez y Aquiles Escalante, en medios como la prensa, la investigación y la literatura, son leídos desde el campo del “pensamiento afrocolombiano” a través de los lentes de la conmemoración debido al énfasis en la pertenencia racial de los autores.⁷⁹

De esta manera, no es extraño que, para mediados de siglo, Rogerio Velásquez ya fuera conocido como un “poeta de su raza”⁸⁰, y que paralelamente, escritores como Arnoldo Palacios y Jorge Artel se abrieran camino en espacios como la prensa y la literatura. Por otra parte, Aquiles Escalante, nacido en Baranoa, Atlántico, y en el ejercicio de su profesión contemporáneo a Velásquez, también es acreedor del título “pionero” en la historia de la antropología por sus estudios sobre la *gente negra* del Caribe colombiano. Así, con la prensa y los libros como los vehículos para la difusión de sus investigaciones, creaciones literarias y opiniones, ambos autores visibilizaron el análisis histórico de las prácticas y tradiciones de los “grupos negros” en función de la retención de africanismos según su intensidad.⁸¹

Tanto en la trayectoria de Velásquez como en la de Escalante sobresalía el enfoque etnohistórico en el estudio de la población negra de Colombia, siendo la reconstrucción histórica de la esclavización en el territorio el principal punto de convergencia en sus trabajos. De ahí que la aplicación de una perspectiva funcionalista en la investigación de *gente negra* del país se hubiera basado en el análisis de la población en una geografía particular: las zonas en las que hubo mayor concentración de personas esclavizadas y las formas en la que persistieron rasgos de las culturas africanas en las prácticas de sus descendientes en la actualidad.

Lo anterior, reafirmaba la idea del estudio de las “zonas negras” del país, y no, por ejemplo, de la movilidad de la *gente negra* a otras ciudades. De ahí que ambos aportes den

⁷⁹ La primera publicación del antropólogo Rogerio Velásquez, egresado de la Universidad del Cauca (1948), en la Revista Colombiana de Folclor es del 1949. Hoy en día, sabemos que las publicaciones que conservan su legado como investigador, son la Revista Colombiana de Antropología y la Revista Colombiana de Folclor, (sobre todo en su segunda época, 1952-1970). Aquiles Escalante, por su parte, es un referente en los estudios afrocolombianos por sus estudios del “Negro” en el Caribe y San Basilio de Palenque, y por su reconocido libro *El Negro en Colombia* (1964), con edición de la facultad de sociología de la Universidad Nacional. Ambos se formaron en el país, a diferencia de Thomas Price y José Rafael Arboleda, otros dos nombres claves para el estudio de esos “precursores” de los estudios afrocolombianos.

⁸⁰ Rogerio Velásquez. “Las estrellas son negras.” *Sábado*, 20 de agosto de 1949: 13.

⁸¹ Eduardo Restrepo, Pedro J. Velandia. “Estudios afrocolombianos: Balance de un campo heterogéneo”, 164.

cuenta del interés en la exploración de “las culturas populares” en Colombia. En una de sus primeras publicaciones en la *Revista Colombiana de Folclor*, “Cuentos de la raza negra” (1959), Velásquez señala que el material “había sido recogido en los años 1955-1957, en el Alto y Bajo Chocó, comisionado por el Instituto Colombiano de Antropología para visitar y estudiar algunos lugares de la Costa del Pacífico. Tuvimos la oportunidad de oír y copiar estos relatos que abarcan parte del alma de mi raza.”⁸² Sus impresiones sobre la población negra también fueron expuestas en la literatura. En 1953 Velásquez incursionó con *Memorias del olvido* y Escalante, un año después, publicó la primera investigación a manera de etnografía sobre San Basilio de Palenque (1954)⁸³.

Memorias del olvido narra la reconstrucción de la historia de vida de Manuel Saturio Valencia. Este chocoano es recordado en la historia del movimiento social afrocolombiano, como una suerte de mártir tras haber sido la última persona fusilada por orden legal en el país, el 7 de mayo de 1907 en Quibdó. Velásquez retrató el desalentador panorama del Chocó —elemento de base afín a la novela de Arnoldo Palacios—⁸⁴, con relación al abandono y marginación de las personas que habitan el departamento, a través de la historia de “un hijo de la raza maldita, hecha para el sol, para la sed, para tener esperanzas rotas,

⁸² Rogerio Velásquez. “Cuentos de la raza negra”- Palabras liminares. *Revista Colombiana de Folclor*. Órgano del Instituto Colombianos de Antropología. Número 3, segunda época-1959:4. A partir de la fecha, el autor publicó en la revista una serie de documentos que transitan entre la etnografía y la reconstrucción histórica de la *gente negra* de esta región del país en específico. “La canoa chocoana en el folclor” (1959); “La fiesta de San Francisco de Asís en Quibdó” (1960); “Cantares de los tres ríos” (1960); “Ritos de la muerte en el Alto y Bajo Chocó, Instrumentos musicales del Alto y Bajo Chocó, Vestidos de trabajo en el Alto y Bajo Chocó (1961); “Apuntes socioeconómicos del Atrato medio (1961); “Gentilicios africanos en Colombia” (1962); El Chocó en la Independencia de Colombia (1965), entre otros, conforman su producción intelectual en el estudio del “negro”, desde este espacio.

⁸³ Aquiles Escalante. “Notas sobre Palenque de San Basilio en Divulgaciones etnológicas”, IV. Universidad del Atlántico. 1954.

⁸⁴ En 1949, Velásquez publicó un artículo a propósito de la novela “Las estrellas son negras” de Arnoldo Palacios, escritor chocoano nacido en 1924. En este texto, se hace evidente la forma en la que expresa su opinión desde otro espacio que no son los medios de difusión de las instituciones del Estado, en calidad de investigador: “El autor de “Las Estrellas son Negras”, vio a la familia chocoana de la actualidad, así como es. Desnuda, ancestralmente desnuda, con hambre fisiológica y con hambre moral, luchando con la noche, con la geografía, las endemias y la soledad, enferma para la grandeza y sin posibilidades para salir de su posición, así la sorprendió el artista que, como chocoano nato, conoce las lacras de sus coterráneos que caen sin mal decir y sin rescate. (...) Estudia la novela nuestro sistema social, en la cultura y en las realizaciones, en la personalidad del individuo en las costumbres, en la mentira de la economía pública y privada, en los mitos y creencias populares, vale decir, en la antropología. Rogerio Velásquez. “Las estrellas son negras.” *Sábado*, 20 de agosto de 1949: 13.

Arnoldo Palacios. *Las Estrellas son negras*. Ministerio de Cultura. Bogotá D.C. (1949).

para el calvario y la muerte.”⁸⁵ Se trata de un ejercicio en el que Velásquez, denunciaba el racismo como un problema estructural en el país, al exponer que esta condición oprimida la padecían tanto el protagonista como la mayoría de los habitantes del departamento, mediante la representación de la “raza negra” como un obstáculo para el goce de una vida digna.

¡Cuando será Dios mío!, cuando será, que esta tierra mecida por manos negras, caldeadas con el aliento de los negros, marcada con la sangre y el alma de los negros que murieron sobre las landas de sus ríos, y en sus trochas solitarias, pueda ser cuna, universidad, bandera y sepulcro de la raza negra que extingue al blanco en beneficio de sus intereses.⁸⁶

Este libro, junto con *Las estrellas son negras* (1948), representaron una novedad en la época por la forma en la que ambos autores expusieron una radiografía de las desigualdades de la sociedad chocoana a partir de una narrativa en clave biográfica: hombres “negros” nacidos y criados en la región. Aunque faltaban algunos años para que este campo se erigiera como uno de los espacios desde los que se movilizaron representaciones de la *gente negra* vinculadas a un referente de reivindicación racial “diaspórico”, que este fuera un espacio “más libre” para precisar la denuncia sobre el racismo en ese momento y a nivel local, da cuenta de un canal de difusión para las representaciones de la *gente negra* ligado a los *puntos en común* de la experiencia de “ser negro”. Según Silvia Valero, desde mediados de siglo la literatura funge como un espacio en el que los vínculos entre escritores “negros”, de diferentes latitudes, se afianzan con relación a una interpretación de sus contenidos desde la triada de visibilización, etnificación y racialización, en aras de ese reconocimiento globalizado del “ser afro.”⁸⁷ Entonces, para esta época en Colombia, estos libros sí resultaban ejercicios claves de visibilización del racismo en el país. Si sumamos, por ejemplo, la poesía de Jorge Artel y Helcías Martán Góngora⁸⁸, sobresale una continuidad entre los recursos a los que acudieron los actores de los años cuarenta (literatura, poesía), y la forma en la que estos intelectuales de los años

⁸⁵Rogelio Velásquez M. *Las memorias del odio*. Ediciones Alianza de escritores colombianos Vol. N°1. Bogotá, Colombia:32.

⁸⁶ Rogelio Velásquez M. *Las memorias del odio*, 77.

⁸⁷Silvia Valero. “¿De qué hablamos cuando hablamos de ‘literatura afrocolombiana’? o los riesgos de las categorizaciones”. *Revista de Estudios de literatura colombiana* 32 (2013): 7-15.

⁸⁸Jorge Artel. *Los tambores de la noche*. Bogotá: Ministerio de Cultura, 2010; Alfonso Martán Bonilla. “El negro en la poesía de Helcías Martán Góngora.” *Caribbean Studies Vol. 22, No. 3/4*, 1989: 57-86.

cincuenta y sesenta movilizaron sus interpretaciones sobre la “raza negra.” La diferencia sustancial es la mirada “hacia adentro” respecto a una crítica aguda sobre la historia y marginación —e historia marginada— de la *gente negra* en Colombia.

Así, en la coexistencia de los aportes literarios y científicos también se ejemplifica con el llamado a la interdisciplinariedad que hace Aquiles Escalante en *El Negro en Colombia* (1964). El autor insistió en la necesidad de incorporar el estudio del “etnoafricano” en la agenda de los investigadores para profundizar en la exploración del “negro” en Colombia, con el fin de salir del atraso en el que se encontraba Colombia respecto a otros países de la región. De ahí que la influencia del modelo funcionalista —central para el ejercicio de la antropología en la época— se haga evidente en este libro. A continuación, el índice da cuenta de su interés en la búsqueda y justificación de las herencias africanas del “negro en Colombia”.

- Capítulo I- Periodo español o de las licencias
- Capítulo II- Periodo Portugués
- Capítulo III Periodo holandés o de transición
- Capítulo IV- Periodo franco-portugués
- Capítulo V- Periodo Inglés
- Capítulo VI- El comercio libre
- Capítulo VII. Reclutamiento y transporte de esclavos
- Capítulo VIII- Área del Sudán Occidental
- Capítulo IX- Área de la Costa de Guinea
- Capítulo X- Área del Congo
- Capítulo XI- Concepto sobre el esclavo en la sociedad blanca
- Capítulo XII Reacción del negro contra la esclavitud
- Capítulo XIII- El negro en la minería y en la agricultura
- Capítulo XIV- Mezcla racial y contacto cultural
- Capítulo XV- Danza, música y recreación
- Capítulo XVI Máscaras e instrumentología
- Capítulo XVII- Funebria.
- Apéndice- presuntos afrocolombianismos.⁸⁹

En este sentido, es posible identificar que desde las publicaciones académicas sí se trazó una ruptura entre la representación de la *gente negra* respecto a las experiencias asociativas de los años cuarenta, en tanto se aludía a la búsqueda de vínculos africanos como una respuesta a las formas de resistencia de la opresión histórica hacia la población en América. De esta manera, lo que podría identificarse como una postura de Escalante frente a la marginación que está denunciando en términos disciplinares —de la *gente negra* como un sujeto de estudio para la antropología “invisible”—, se contrarrestó al procurar

⁸⁹ Aquiles Escalante. *El negro en Colombia*. Universidad Nacional de Colombia. Facultad de sociología Bogotá D.E. 1964.

una reconstrucción de los procesos de la trata y esclavización, adicional a explicación de las particularidades culturales que “quedaron” de esos ancestros africanos en la población negra del país. Así, al igual en las investigaciones de Velásquez, lo más cercano a una representación de la *gente negra* en clave explícita de discriminación racial, Escalante lo expresó en función de los procesos históricos que habían conducido al “negro” a un estado constante de opresión.

La mala suerte ha sido compañera inseparable del negro. El tronco étnico blanco acuñó desde muy temprano sus patrones estéticos y se enseñoreó de las latitudes correspondientes a la zona templada. Dominando cultural y económicamente, su yo se le dilató en tal forma que acabó por menospreciar todo lo que se apartara de sus instituciones. Pero la antropología adelante en forma infatigable una serie de estudios tendientes a derrumbar las carcomidas bases de las teorías racistas. Como en nuestro país el radio de acción de tales estudios es muy reducido, presentamos algunas muestras de conceptos científicos que en otros rincones del mundo son moneda corriente.

(...) Todos sabemos que el hombre no piensa con la piel, los ojos ni los cabellos, sino con el cerebro. (...) Las circunstancias de que la situación económica política y cultural del hombre de ébano se encuentra tan alejada de la del blanco, no se debe a una “innata inferioridad racial”; es una resultante del régimen de explotación bajo el cual se ha hallado el hombre de color. No los rebajaban de estúpidos, perezosos, traidores y borrachos. Empero, no debemos olvidar que la esclavitud acuñó en el africano una serie de actitudes y opiniones comunes, una solidaridad nacida del sufrimiento; en fin, una conducta común que comenzaba a formarse en el barco negrero.

“El negro tiene alma de esclavo”. Es una idea profundamente arraigada en la mente del mundo euroamericano, que se repite sin apelar reflexión. Al revisar la literatura existente sobre la raza humillada, encontramos hechos que desvirtúan tan falsa aseveración. Muchos de los atributos psicológicos que en América ostentan los hijos de Cam, son una resultante de la esclavitud a que fueron sometidos.⁹⁰

En estos fragmentos es posible identificar su postura frente al racismo en relación con el “deber” de cultivar en las generaciones de investigadores que se estaban formando en el país, el interés por desmentir los prejuicios raciales hacia “el negro”. En consecuencia, la investigación de la historia de la población negra en el país fungió como punto de encuentro de estas trayectorias; sin embargo, no el marco de la asociatividad como experiencia y mecanismo de reflexión y reconocimiento sobre el lugar del “negro” en la sociedad. De ahí que desde la historia de la antropología se manifieste que la disciplina fue la herramienta que contribuyó a desmentir los mitos que perpetuaban la marginación expuesta.

⁹⁰ Aquiles Escalante. *El negro en Colombia*, 106-109.

De esta manera, es preciso señalar que la denuncia del racismo desde la perspectiva de estos dos investigadores es útil para ejemplificar que inclusive desde escenarios académicos e institucionales, sí se hizo visible la discriminación de la *gente negra* en el país desde antes de la movilización de actores colectivos a partir de los años setenta, sobre todo porque se introdujeron respuestas que antes no existían para la explicación de las causas estructurales de las condiciones marginales de la *gente negra* en Colombia, en América. De ahí que concluya que, tanto Velásquez como Escalante, elaboraron una representación de la *gente negra* del país que correspondía a una caracterización de “la raza negra” cuyo soporte en la etnohistoria como perspectiva metodológica, indicó una postura frente al racismo en clave del estudio de las causas y consecuencias que había padecido esta población. Lo anterior, relativo a la historia de la esclavización en América y el legado cultural de la *gente negra* en zonas precisas del país: el Pacífico, con especial énfasis en Chocó y Buenaventura; El Caribe, San Basilio de Palenque, Cartagena, entre otras.

Esta postura entra consonancia con los objetivos planteados por un proyecto como el Centro de Estudios Afrocolombianos en 1947. Según Pietro Pisano, la motivación de este espacio, adscrito al Instituto Etnológico Nacional, se fundó en caracterizar a la población negra desde el punto de vista territorial, lingüístico y cultural.⁹¹ Una perspectiva que, como expuse, constituye la base de las investigaciones de estos dos autores, y en consecuencia, su denuncia del racismo fue un llamado a considerar la investigación como el camino para discutir el lugar del “negro” en la historia de la nación y el abandono estatal de las zonas que comprendían sus estudios. Ahora, como la “legitimidad” del espacio académico-institucional les imprimía como prioridad documentar, clasificar y definir a las “culturas populares”, es posible identificar que, tanto ellos como otros intelectuales “negros”, como por ejemplo Delia y Manuel Zapata, transitaran entre espacios de opinión y creación literaria, para continuar la exploración de “la raza negra” en el país con unos lentes que sugerían el detalle en los aportes del “negro” en el presente.

2.2 “Los aportes del negro”: punto de encuentro de ciertas trayectorias intelectuales a mediados de siglo

Para los años cincuenta, Manuel y su hermana Delia ya contaban con cierto reconocimiento entre los sectores intelectuales de la capital, por un interés que también

⁹¹ Pietro Pisano, *Liderazgo Político Negro en Colombia...*, 104.

convocaba a Velásquez y a Escalante: el estudio de la *gente negra*. Sin embargo, la diversidad de espacios desde los que Manuel y Delia precisaron su interés por explorar el lugar la “raza negra” en el país, atendía a esta particularidad.

El Novelista Inédito- El mismo que hoy estudia en la Facultad de Medicina (6° año) y que busca fijar el papel histórico de su raza en Colombia, es responsable de dos originales a máquina, que duermen en su modesta habitación, bajo el polvo, porque no llega el editor. “Tierra Mojada”, una novela sobre la intervención de un político para expulsar de sus tierras a cultivadores de arroz en el bajo Sinú. “Benkos Bhíos”, un argumento cinematográfico sobre un negro colombiano que se reveló contra España, en el siglo XVI. Y, naturalmente, el señor Zapata podría hacer, en mil hojas, la novela de aventuras: su vida.⁹²

En este breve texto, se introduce una suerte de presagio sobre Manuel Zapata Olivella respecto al lugar que ocuparía “fijar el papel histórico de su raza” en su trayectoria intelectual. Su participación constante en iniciativas colectivas que no prosperaron a mediados de siglo se concretó en los años setenta con la refundación del Centro de Estudios Afrocolombianos en 1975 y su visibilidad en diversos espacios de carácter académico y cultural. No obstante, que sus aportes durante los años cincuenta y sesenta, junto con los de su hermana Delia, remitan a una representación de la *gente negra* más cercana a sus prácticas culturales, da pistas sobre el interés que ambos tenían por diversificarla en relación con los aportes del “negro” en otras áreas.

Esperanza Biohó, directora de la Fundación Cultural Colombia Negra (1978), cuenta cómo el reconocimiento de Manuel y Delia —destacando sobre todo el aporte de esta última al compartir intereses en la danza—, constituye uno de los referentes para pensar la actividad asociativa de la *gente negra* en Bogotá, inclusive desde antes la década que vio nacer las experiencias que sirvieron como *espacios de sociabilidad* desde los años setenta.

Aquí en Bogotá, llegaron personas negras desde los 60. Y no llegaron, ya había. Acá en Bogotá también existió la esclavización. Pero bueno, en los años sesenta hay una migración importante, los hermanos Zapata Olivella, Delia y Manuel, ¿ya recogiste de ahí? La primera vez que un grupo de danza popular se presenta en el Teatro Colón, lo hizo Delia Zapata, que subió la danza al teatro y en ese momento fue muy apoyada y valorada por sus amigos que eran Obregón, Enrique Grau... Todos estos artistas de Bogotá que eran muy amigos de Delia. Paralelo a eso también teníamos a Aristarco Perea, un músico chocoano que llega aquí... O sea lo primero que llega a Bogotá es la cultura, las artes tradicionales de las comunidades negras, la música. Porque esta gente de aquí no bailaba, no escuchaban esta música. También todo el fenómeno de Lucho Bermúdez.⁹³

Esta referencia plantea que el reconocimiento de los hermanos Zapata Olivella en la capital también se erigió en relación con la socialización de sus aportes sobre la exploración

⁹²“Deudas con el África”. *Revista Semana*. Volumen III- No. 42: 32.

⁹³ Entrevista realizada a Esperanza Biohó en Bogotá, el 15 de febrero del 2018.

de la cultura de la *gente negra* en el país. Al detallar los espacios en los que se movilizaron las investigaciones por las que llegaron a incorporarse a ciertas redes de intelectuales y artistas —que no partían necesariamente del interés por “los aportes del negro”— en Bogotá, identifiqué que los boletines o revistas institucionales continuaban siendo un espacio relevante para la visibilización de reflexiones en torno al estudio de la *gente negra*. Un ejemplo de ello es que para inicios de los años sesenta, Manuel publicó sus investigaciones en revistas de carácter institucional y de opinión, a propósito de temas vinculados al estudio de las prácticas y costumbres de la *gente negra*, relacionados con el marco de referencia de los estudios etnológicos.⁹⁴ De manera paralela, su hermana Delia participó en este tipo de espacios institucionales con sus investigaciones pioneras sobre la danza en el país.

Al identificar que Manuel y Delia convergían en ciertos espacios que fungían como mecanismos de difusión sobre la investigación de las manifestaciones culturales de la *gente negra* en Colombia, más que reivindicar una postura en contra del racismo, exaltaban su lugar de enunciación como investigadores que se incluían dentro de la “experiencia de ser negro”. Un ejemplo de ello, que puede rastrearse siguiendo las trayectorias de ambos hermanos en la danza y literatura, es la forma en la que buscaron destacar los aportes del “negro” en referencia a la figura del mestizaje triétnico:

Si se atan cabos, se puede deducir que la cumbia – de origen mestizo, y más tarde, sometida al influjo hispánico, hasta convertirse en nuestros días en un baile triétnico- ha debido pasar por sucesivas etapas de evolución, desde su lejana inspiración africana hasta su conjunción con las modalidades indígenas americanas, y posteriormente, con la predominante interferencia de los amos coloniales.⁹⁵

(...) Si es producto de una transculturación africana ¿por qué se enraizó a esta zona, cuando las migraciones de esclavos fueron igualmente densas en el Litoral Pacífico? Es conveniente anotar que se conocen ejemplos de transculturación africana limitados a la zona del Pacífico, como acontece con el cucuno, tambor monopercusivo (...) Los cierto es que actualmente la caña de milo, como otros instrumentos indígenas, españoles o africanos, es folclórica entre negros, indios, blancos, mestizos y mulatos de la Costa Atlántica.⁹⁶

⁹⁴Manuel Zapata Olivella. “Razones del mestizaje folclórico colombiano”. *Boletín Cultural y Bibliográfico de la Luis Ángel Arango*, no. 3 (1960): 163-165; “Cantos religiosos de los negros de Palenque”. *Revista Colombiana de Folklore*, segunda época, no. 7 (1962): 207-210; “Aportes materiales y psicoafectivos del negro en el folklore colombiano”; *Boletín Cultural y Bibliográfico de la Luis Ángel Arango*, no. 124 (1967): 1.385-1.389; “La copla de los negros y su raigambre española”. *Revista de la Policía Nacional*, no. 66 (1967): 61-64; “El folclor: afirmación de la nacionalidad”. *Revista de la Policía Nacional*, no. 127 (1968): 65-70. ; “Psicoantropología y conducta del colombiano”. *Revista de la Policía Nacional*, no. 130 (1968): 65-68.

⁹⁵Delia Zapata Olivella. “La cumbia, síntesis musical de la Nación Colombiana”. *Revista colombiana de Folclor Volumen III, Número 7 –segunda época-1962*: 189.

⁹⁶Manuel Zapata Olivella. “Caña de milo, variedades y ejecución” *Revista colombiana de Folclor. Volumen II Número 6, segunda época-1961*: 156.

Una vez más, se hace evidente cómo al explorar la población de geografías muy específicas, el estudio de la *gente negra* en este momento se definió como un espacio en el que la búsqueda de la persistencia de raíces africanas en las manifestaciones culturales y prácticas de la *gente negra*, en el presente, sometía a la representación de lo “racial” en el discurso oficial del mestizaje a una suerte de revaluación. Tanto Delia como Manuel dieron cuenta del lugar del aporte “negro”, en función del “indio” y el “blanco”, desde los referentes raciales herederos del discurso del mestizaje para explicar el cambio de las prácticas culturales en el tiempo, y con ello, el marco de los estudios del folclor se renovaba al integrar a “los negros” a la “cultura popular” de la nación a través de la figura del mestizaje triétnico. De ahí que lo “racial”, desde esta aproximación a las manifestaciones culturales, al igual que en el caso de Velásquez y Escalante, remita a un ejercicio de revisión histórica para ubicar la diferenciación “lo negro” dentro de esa representación mestiza. No desde el reconocimiento de este ejercicio como una premisa de reivindicación política, sino como una manifestación del desconocimiento que había sobre este “tercer componente” de la identidad racial de la nación.

Este elemento, la connotación política del folclor, fue central en los discursos que desde los años setenta aludían a una representación de la *gente negra* anclada al referente de lo folclórico. Se trató de un punto de disenso importante entre los actores colectivos y líderes del movimiento social afrocolombiano en los años setenta y ochenta, debido al desencuentro entre unos y otros al considerar una representación de la *gente negra* tan solo a partir de las manifestaciones culturales como la danza, la música y el deporte. Lo anterior, remitía a un referente estático en el que, para algunos actores colectivos, al priorizar exclusivamente estas prácticas, la población se identificaba a partir de la exotización de las mismas, y no, desde las luchas que en ese entonces estaban emprendiendo desde el trabajo en colectivo para confrontar la marginación histórica hacia la *gente negra*.

De ahí que la perspectiva de Carlos Valderrama al analizar el legado de Delia Zapata sea relevante para releer estos puntos de disenso entre lo intelectual, cultural y político conforme el tema del racismo en el país ocupaba un lugar más central en estas agendas. El autor, retomando a Stuart Hall, señala que lo folclórico también puede considerarse como político en tanto “resulta 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.”⁹⁷De esta manera, considero que el estudio de la *gente negra* durante esta época, anclado al referente etnológico para el análisis de la población, fue un elemento que intervino la representación de estas manifestaciones culturales cuando estas se ubicaron en el plano del reconocimiento a los aportes del “negro” a la nación. En consecuencia, resulta relevante evaluar en qué medida dicho elemento fue movilizado en la postura de los actores colectivos de mediados de los años setenta para destacar los aportes de la población negra a la historia del país. Es decir, para entender si este referente fortalecía la denuncia frente a la marginación histórica de la *gente negra*, al poner sobre la mesa el desconocimiento de estas manifestaciones culturales de matriz africana; si se tornaba político por su instrumentalización como elemento del discurso “experto” de la investigación.

Entonces, el ejemplo de Manuel y Delia, es preciso para indicar que para los años cincuenta y sesenta, el interés por la visibilización del “negro” se estructuró en el tránsito entre la investigación y la participación en espacios creativos como la literatura, la danza y la ocasional participación en prensa. En su gran mayoría, por parte de *gente negra* que se trasladó de su lugar de procedencia hacia ciudades como Bogotá para continuar su formación profesional y laboral. Desde allí se editaban las revistas, periódicos y libros en los que se daban a conocer los resultados de sus investigaciones y/o opiniones con las que se hacían pioneros sobre la discusión del lugar del “negro” en la historia de la nación. En ese sentido, a la pregunta ¿quién hablaba en nombre de quién? para estos años, la respuesta no está en espacios fundados sobre la premisa del reconocimiento del “negro” o “la raza negra” —términos con los que más se hacía referencia a la población que habitaba sobre todo las dos zonas geográficas más exploradas en la época—, o la del reconocimiento del racismo hacia ellos. La respuesta está en la continuidad de las trayectorias individuales de quienes, desde su oficio creativo e investigativo, destacaban su “membrecía racial” conforme se iban *encontrando* en el estudio de la *gente negra*.

Una lectura de esta época en clave del pensamiento intelectual afrocolombiano, permite destacar, por ejemplo, qué “pensadores” formularon los argumentos que abrieron el

⁹⁷Carlos Valderrama. “Folclore, raza y racismo en la política cultural e intelectual de Delia Zapata Olivella. El campo político-intelectual Afrocolombiano” Revista CS, n. ° 12 (diciembre): 267.

debate sobre la invisibilidad de la población en la historia de la nación como un problema estructural. De esta forma, se articula el reconocimiento de una “membrecía racial” con el valor del “descubrimiento” de los aportes de la “raza.” Cuando el investigador asume esa identificación como “negro”, siguiendo la propuesta de Arboleda, se ubica dentro de un grupo destacado de la misma porque la expresión de su vínculo “racial” a la vez constituye su sujeto de estudio o inspiración. Así, la figura del pensador o intelectual letrado, la del líder intelectual político y la del artista o gestor cultural, por ejemplo, demuestra que, para reconstruir la historia del movimiento social afrocolombiano, la utilidad de seguir las trayectorias de estas personalidades, supera la dimensión de una decisión metodológica en tanto la continuidad de ese reconocimiento articulado, permite exponer “la evolución” de las posturas frente al tema de exploración y reconocimiento del racismo.

En consecuencia, para la presente investigación, analizar la forma en la que desde estas trayectorias se planteó el reconocimiento de los aportes del “negro” indica otro momento para la comprensión de “lo racial” desde el referente del mestizaje. La no contestación a este discurso que se evidenció en las primeras experiencias asociativas de los años cuarenta, continuó para las décadas posteriores en tanto desde ningún espacio en el que convergieron los actores que visibilizaron los aportes de “la raza negra” se planteó un discurso segregacionista. De este modo, la representación de la *gente negra* desde la producción de conocimiento antropológico en esta época se edificó a partir de la historia de un pasado compartido entre la población negra de América derivado de la historia de la esclavización, adicional al interés por destacar los puentes vigentes entre África y América en las prácticas y manifestaciones culturales. Así, ese temprano interés en “la necesidad de adelantar estudios sobre el negro en la misma forma que se venía haciendo con el indio”⁹⁸, se transformó en un llamado a la distinción de la *gente negra* en los discursos del mestizaje, desde ese referente etnológico.⁹⁹

Sin embargo, para mediados de siglo los liderazgos políticos “negros”, como los ha nombrado el historiador Pietro Pisano, también fueron un espacio de visibilización para la población en razón a su distinción racial. Desde los estudios afrocolombianos estos

⁹⁸Manuel Karabalí. “Estudio del negro en Colombia”. *Cromos* vol. 64 N. 1597: 9. 13 de septiembre de 1947.

⁹⁹De ahí la relevancia, por ejemplo, de la representación de San Basilio de Palenque como símbolo de resistencia, de los saberes, prácticas y manifestaciones de “la cultura negra” que persistían en el presente, entre otros, como elementos que fortalecerían más adelante el debate en torno a la necesidad de continuar esa producción de conocimiento sobre la *gente negra* en el país y el continente.

liderazgos se han abordado a manera de estudios biográficos casi que de forma aislada a este proceso de “descubrimiento” de la distinción étnica de la *gente negra* en el país en la antropología. La participación de personalidades que se identificaron abiertamente como “negros” o de “raza negra” desde su oficio como políticos en espacios como el Congreso de la República, impulsó la discusión sobre la desigualdad en las “zonas negras” del país.

Pisano aborda toda la complejidad de este proceso en el que líderes “negros” del Norte del Cauca y Chocó, expusieron la desigualdad de sus regiones de procedencia como un problema que le concernía al gobierno ante la situación marginación y abandono de la *gente negra* que habitaba dichas regiones. Según el autor, la clase y el territorio fueron dos factores claves para comprender la actividad política de los líderes que, desde la experiencia de un ascenso social logrado con el bienestar económico que permitió su educación en ciudades capitales, denunciaron la necesidad de mejoramiento de las condiciones de vida para el goce de una ciudadanía plena.¹⁰⁰

En este sentido, el estudio de las trayectorias de personalidades como Diego Luis Córdoba, Arquímedes y Marino Viveros, al igual que Natanael Díaz, permite explorar cómo el prejuicio racial en contra de la *gente negra* operó en la denuncia por el abandono estatal en sus lugares de procedencia, y en la negociación de las condiciones para superarla desde los escenarios políticos centralizados en la capital del país. “Cuestiones como la educación, la construcción de infraestructuras, la propiedad de la tierra y la independización política asumieron un significado racial”,¹⁰¹ sugiere Pisano, al concluir que desde el “liderazgo político negro” en este momento —adscrito al partido liberal y a ideas socialistas—, el ascenso social era visto como la única forma de adquirir esas libertades de las que no gozaban las poblaciones a las que aludían en su discurso.

Así, al instrumentalizar la pertenencia racial, se sentó una base importante que visibilizó los problemas de estos sectores a la luz de la relación entre clase social y “raza”, más no desde el tratamiento directo del racismo como un problema de raíces que trascendían a la adscripción política. El historiador quibdoseño, Sergio Mosquera Mosquera, describe así el panorama de “los pioneros en el escenario político”.

Bueno, pues hubo unos pioneros en el escenario político, la gran mayoría de acá (Chocó), que en los años cuarenta si hablaban mucho de su pueblo y exigían reivindicaciones, pero no de talante

¹⁰⁰Pietro Pisano. *Liderazgo político negro...*, 228.

¹⁰¹Pietro Pisano. *Liderazgo político negro...*, 228.

étnica. Diego Luis Córdoba, yo creo que el más representativo, tú sabes... El papá de él fue primo de Piedad Córdoba, él sí hablaba de su pueblo negro, chocoano, desde la política si había unas exigencias claves de esos pioneros que yo los llamo los “cóndores que mueren en los Andes”. Tú sabes que aquí en el Chocó, desde finales del XIX sí existía un grupo de gente negra dueña de sus cosas, de sus negocios, y son esos lo que ya unos años más tarde en el siglo XX van a poder mandar a sus hijos a estudiar a los buenos colegios de acá, a Medellín, a Bogotá, y conforman un grupo de pioneros que van a posicionar el tema del negro, pero no desde lo étnico. Son esos “cóndores” los que van donde está el poder en este país tan centralizado, y prefieren quedarse allí después que encuentran estabilidad. Mueren en los Andes lejos de su pueblo, de sus ríos, de su comida, y no regresan a aplicar lo que aprendieron a su tierra. Tengo pendiente escribir un artículo de eso... Pero bueno, al menos ya le tengo el título jaja...¹⁰²

De esta manera, identifiqué que otro punto de encuentro a propósito de las posturas en contra de la discriminación racial para la época, fue la denuncia por el reconocimiento de esta forma de habitar la desigualdad social, encarnada en el liderazgo de estas personas que, al incluirse como voceros de su “raza”, no se interesaron en crear *espacios de sociabilidad* adicionales desde los que visibilizaron los problemas enunciados. Lo anterior, en tanto el “liderazgo político negro”, en el marco de un lugar como el Congreso de la República, constituía la distinción de su ejercicio político de representación de la *gente negra* de sus lugares de procedencia.

De ahí que haya dialogado brevemente con estos liderazgos para avanzar en la comprensión del salto cronológico de una postura colectiva frente al racismo en el país desde Bogotá. Nuevamente, Pisano se ocupó de profundizar en la caracterización de esta instrumentalización de “lo racial”, en torno a la discusión sobre el ascenso social y la responsabilidad estatal que algunos líderes plantearon en espacios de participación política nacional. En estos términos, una de las fuentes que el autor empleó para dar cuenta de la postura de uno de los líderes más sobresalientes de la época, Natanael Díaz, expresa esa articulación entre clase y “raza” y el interés por exaltar desde el relato histórico el lugar marginado del “negro.” En este caso, esta postura se manifiesta en razón a la exaltación de la labor de Diego Luis Córdoba como uno de los líderes claves para confrontar la discriminación racial.

ND: Diego Luis Córdoba es sin duda uno de los hombres más conocidos de nuestro país, y uno de los más capacitados. (...) Yo sé que aún hay entre nosotros prejuicios raciales, que alejan de ciertas posiciones a los hombres de mi raza, por eminentes que ellos sean. DLC: (...) Yo no solo estoy conforme con ser negro, sino que me siento orgulloso de pertenecer a una raza, sobre cuyo pasado milenario hay tantos hechos formidables por acotar y tantas obras por descubrir. (...) La raza negra por estar en posición de inferioridad económica urge a sus integrantes la realización de algo por su levantamiento. Los que tenemos el orgullo de pertenecer a ella, nos vemos enfrentados al imperativo

¹⁰²Entrevista realizada a Sergio Mosquera Mosquera en Quibdó, Chocó. 25 de agosto del 2017.

de salvarla. Yo he sido afortunado respecto de lo aludido. Porque el Chocó tiene un noventa por ciento de población negra, que vive en condiciones económicas primarias. Entonces, para mí como socialista, el plato lo he encontrado servido. Porque coincide la lucha de clases propiciada por los marxistas con la lucha de razas. En el Chocó, la clase explotada es la negra y la explotadora la blanca. Hay, desde luego, excepciones: negros explotadores. Por eso, mis convicciones y mis campañas me han hecho chocar con algunos hermanos de raza (...) ¹⁰³

De esta manera, se hace evidente que la denuncia de la discriminación racial desde el aporte de ciertas trayectorias emblemáticas para los estudios afrocolombianos, remite al tránsito entre varios escenarios de difusión para haberla podido visibilizar como un problema vigente en la sociedad colombiana. El reconocimiento de sus opiniones, en la época, se legitimó por la particularidad de su lugar de enunciación respecto a la población que representaron. De ahí que desde diferentes oficios —siempre en ese marco intelectual—, el lugar de la diáspora africana fuera una figura útil para promover la necesidad de explorar las causas y consecuencias de la esclavización en el país, como una tarea que le concernía a la población negra del continente. En la fase de visibilización de las investigaciones, opiniones y creaciones literarias, ese puente entre su experiencia como “negros” que estudiaron y representaron a la *gente negra*, fue empleado para alejarse o acercarse a la denuncia de la discriminación, en función del escenario desde el que escribieran. Esa cercanía o no a su “membrecía racial” fue lo que años después, e inclusive, hoy en día vincula sus aportes intelectuales a la historia del movimiento social afrocolombiano debido a su estatus como “pioneros.”

En el año de 1943 se inició en Bogotá el primer movimiento encaminado a exaltar la participación del negro en nuestra nacionalidad. (...) Se hizo hincapié en la necesidad de adelantar estudios sobre el negro en la misma forma que se venía haciendo con el indio. El entusiasmo prendió tanto en los corazones, que los dirigentes del movimiento señalaron el 20 de junio como día del negro, en homenaje a dos trabajadores negros linchados en una fábrica de Chicago. (...) La conciencia del Negro se reafirmó no solo en los elementos caucanos, sin duda alguna los más comprometidos en la empresa, sino también en los negros y mulatos del Chocó y la Costa Atlántica, que hasta entonces apenas adivinaba el caudal africano que llevaban en sus arterias. Hoy en día, con una visión más clara de la realidad del negro en la América, estimulados por los estudios que se adelantan en otros países del continente y convencidos de que la tarea de empezar los estudios sobre la raza era impostergable, los mismos precursores del movimiento han fundado el Centro de Estudios Afro-Colombianos, bajo la protección técnica del Instituto de Etnología dirigido por el profesor Luis Duque Gómez. ¹⁰⁴

De esta manera, el anterior paralelo entre las dos etapas del Centro de Estudios Afrocolombianos permite dar cuenta de esa apropiación de la “membrecía racial” como vehículo de convocatoria hacia el ejercicio colectivo de visibilización de la “la raza negra”

¹⁰³ Natanael Díaz. “Un negro visto por otro Negro. Diego Luis Córdoba”. Sábado Año 4, 9 de agosto de 1947: 2,11.

¹⁰⁴ Centro de Estudios Afro-Colombianos. “Boletín Informativo N° 1”. Bogotá, 1975, 19.

en el país. No obstante, la voluntad asociativa para llevar a cabo dicha empresa tal como se manifestó a finales de los años cuarenta no se siguió para las décadas posteriores. En este boletín, se hace evidente como “se retoma” la organización a manera de asociación, en tanto ya es considerada como un elemento de base para avanzar en los objetivos que, como años atrás, partían desde el marco intelectual para más adelante “encontrarse” en los planes de acción que se desprendieron de experiencias asociativas como el Centro (1975).

Así, este sector de la población negra que para mediados de siglo se encontró en un espacio “intelectual”, coincidía en subrayar que la denuncia del racismo era incipiente y, por tanto, una tarea que requería de articulación futura ¿Para superar la forma en la que la *gente negra* habitaba la desigualdad social? ¿Para dignificar el legado de sus aportes hasta el momento reducidos mediante discursos como el mestizaje? El rumbo que tomó ese llamado lo ejemplifica la aparición de las experiencias asociativas como actores nuevos en el panorama de la visibilización sobre “los aportes del negro” a la nación.

2.3 Los años setenta y el contexto “propicio” para la aparición de *espacios de sociabilidad en contra del racismo*

También de los pioneros surgen dos cosas. Aquí en Bogotá surgió la participación política por primera vez de la gente afro, como afros, que fue cuando lanzan como candidato a la presidencia al hermano de Manuel, Juan Zapata Olivella, de este grupo que venía de los años 30. También surgió en ese tiempo el Centro de Estudios Afrocolombianos que fue fundado por el doctor Calderón por Manuel Zapata Olivella y por todo ese grupo. Eso también es muy importante porque son las primeras entidades con sentido de organización que crea esa gente. Venían con la historia del Club negro, el Centro de Estudios Afrocolombianos y la también la participación política en Cali, surge el movimiento de mestizaje y negritudes, eso es importante.

¹⁰⁵

En este fragmento Juan de Dios Mosquera indica el punto de quiebre entre los años cincuenta y sesenta respecto al desarrollo del movimiento social afrocolombiano de los años setenta en adelante. Desde su perspectiva, se trató de un primer “sentido de organización” en tanto el referente de ruptura respecto a la visibilización de la gente “afro” versaba sobre una línea de acción política electoral. No obstante, Mosquera integró a su respuesta actores como El Centro de Estudios Afrocolombianos, el cual, al igual que el Centro de Investigaciones Folclóricas —ambos liderados por Manuel Zapata Olivella desde Bogotá—, sobresalían en 1975 como los espacios que guardaban continuidad con los lineamientos del estudio de la *gente negra* de décadas anteriores. Desde la misma ciudad,

¹⁰⁵Entrevista Juan de Dios Mosquera Mosquera el 27 de abril de 2017 en Bogotá.

Amir Smith Córdoba fundó el Centro para la Investigación de la Cultura Negra (CIDUN) en 1975. En este contexto, ¿realmente operó la distinción entre los espacios políticos o intelectuales con relación a su postura frente a la discriminación racial?

Un par de años después, este panorama cambió acorde con las dinámicas de trabajo de estos actores colectivos. El eje que convocó a la asociatividad fue el interés por esclarecer las causas y consecuencias del prejuicio racial hacia la *gente negra*, y, por lo tanto, la organización de estos primeros espacios oscilaba entre ampliar el conocimiento sobre su lugar en la construcción de la nación, y un plan de acción para hacer trascender la denuncia del racismo del discurso académico. De ahí que investigadores como Luis Carlos Castillo, sugieran que, desde mediados de los años setenta, se puede hablar de “el surgimiento del entramado organizativo afrodescendiente contemporáneo”¹⁰⁶, en tanto las diversas experiencias asociativas que aparecen en un panorama de agitación ideológica, distinguiéndose desde lo étnico, trazaron una ruptura entre los puntos de encuentro de las trayectorias intelectuales que caracterizaron la visibilización de “los aportes” del negro en décadas anteriores. Es a partir de la relación entre el marco de significado basado en la discusión sobre el lugar de la “cultura negra” en el país y la discriminación racial, que la aparición de diversos actores colectivos desde esta época, responde tanto al reconocimiento de la asociatividad como un mecanismo político para la visibilización y transformación de los problemas que, desde lo colectivo, identificaron en relación con la representación del “negro” en la sociedad colombiana, como en el cruce de otros elementos que, a escala local y global, confluyeron para un escenario de movilización cívica desde la reivindicación “afro”.

¿Quiénes decidieron asociarse en función de este interés? En 1975, Cali y Bogotá vieron surgir los primeros *espacios de sociabilidad* fundados sobre esta premisa. En palabras de Mauricio Pardo, se trató de “grupos de discusión de estudiantes intelectuales en algunas de las principales ciudades.”¹⁰⁷ Al señalar que este era el lugar de enunciación de quienes se reunieron en estos espacios, se hace alusión a que las vivencias compartidas por la *gente negra* en la capital se sumaban a las motivaciones para la creación de espacios antes inexistentes con relación a la causa que los convocó: comprender y visibilizar la

¹⁰⁶Luis Carlos Castillo. *Organizaciones afrocolombianas...*: 40.

¹⁰⁷ Mauricio Pardo. “Escenarios organizativos e iniciativas institucionales en torno al movimiento negro en Colombia.” ..., 322.

denuncia del racismo en el país. Siguiendo una continuidad con los miembros del Club Negro, en Bogotá estos *espacios de sociabilidad* se caracterizaron por el interés en la investigación como base para los proyectos de reivindicación que desarrollaron en los años posteriores. En ocasiones, dialogando con otros actores colectivos que surgieron en otras ciudades como Pereira y Cali.¹⁰⁸

En 1975, Manuel Zapata Olivella expuso que, con la fundación del Centro de Estudios Afrocolombianos, “desnudarían al negro colombiano para mostrar sus heridas, sus ocultos complejos, sus resentimientos —si los hay—; pero también adjudicaremos el puesto de vanguardia que conquistó con su sangre y espíritu en el altar de la patria”¹⁰⁹; Amir Smith Córdoba, señaló que “organizarse nace de la necesidad urgente que hay de evitar que el negro siga siendo instrumento incondicional de sus manejadores”¹¹⁰; para Valentín Moreno Salazar, desde el movimiento *Negritudes*, se estaban “dando los primeros pasos para la organización de todos los negros colombianos en una gran fuerza nacional que permita la apertura de los caminos de las oportunidades a quienes a través de la historia han carecido de ellas (...).¹¹¹

En este contexto, “reunirse” para definir que estudiar, difundir y redefinir el lugar de la *gente negra* en la ciudadanía colombiana, implicaba la construcción de una postura crítica frente a unos discursos y prácticas que, por años, habían visibilizado una representación del “negro” atada al referente de la inferioridad racial. En las tres máximas sobre la fundación de cada espacio, sobresale la “deuda” que la sociedad colombiana de los años setenta aún tenía con la *gente negra*, sobre todo, a dos niveles: a nivel del relato histórico sobre su participación en la construcción de nación, y con relación a la vigencia de un “racismo no declarado.” De esta manera, el interés en visibilizar la discriminación como obstáculo para el goce pleno de su ciudadanía, estaba ligado a una voluntad de transformar los derroteros académicos con los que se venía estudiando a la *gente negra*, pero ahora,

¹⁰⁸ Entre 1975 y 1977 se fundaron los grupos que, según Luis Carlos Castillo constituyen el Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Negra (CIDCUN), que Amir Smith Córdoba crea en 1975; Cimarrón, que nace en 1976 a partir del círculo de estudiantes Soweto; la Fundación Colombiana de Investigaciones Folclóricas y el Centro de Estudios Afrocolombianos, que funda Manuel Zapata Olivella y el Centro de Estudios Afrocolombianos; y el Centro de estudios Frantz Fanon que promueve Sancy de Jesús Mosquera.

¹⁰⁹ Centro de Estudios Afro-Colombianos. “Boletín Informativo N° 1”. Bogotá, 1975, 6.

¹¹⁰ Amir Smith Córdoba. “Editorial.” *Presencia Negra* N°1 Año 1, Enero-Febrero de 1979: 3.

¹¹¹ Valentín Moreno Salazar. *NEGRITUDES...*: 4.

desde el trabajo asociativo en espacios liderados por este sector de la población en la capital.

La mayoría de las personas que se interesaron por indagar acerca del prejuicio racial reuniéndose, participaron en la creación de espacios de discusión a manera de grupos de estudios informales y extracurriculares a sus oficios o profesiones ¿Qué los motivó a crearlos y frecuentarlos? Una primera respuesta es la discriminación racial que experimentaron en el curso de esa migración interna hacia ciudades como Bogotá. El racismo expresado en manifestaciones cotidianas, que, según sus testimonios, no habían experimentado en sus ciudades natales, los motivó a reunirse y crear espacios que, como expondré, partían de la pregunta por la marginación epistemológica en la historia de la presencia negra en el país. Una segunda respuesta, sin duda, obedece al contexto de movilización cívica desde la afirmación étnica a escala internacional. Mauricio Pardo, Luis Carlos Castillo y Carlos Agudelo señalan que, la creación de estos espacios en el país no puede desvincularse de la apropiación local de las luchas por los derechos de la población negra de países como Estados Unidos y Sudáfrica. De ahí que haya sido en este momento y no antes que, desde el movimiento social afrocolombiano, se indique esta como la etapa “inicial” en tanto “la creación de grupos de discusión de estudiantes intelectuales” o “las expresiones organizativas” de la época, fungieron y se desarrollaron de manera explícita y autónoma enarbolando las banderas contra la discriminación racial.¹¹²

Mire, uno pasaba por la séptima la gente se persignaba, se rascaban las rodillas, era como la presión de la discriminación dura. Una presión visual, gesticular. Bueno, eso me fue llevando a estudiar más. Me acuerdo de que en la universidad decían “vaya mata un negro y haga patria”, “las negras son putas por naturaleza, las rolas por religión.”¹¹³

Yo en Bogotá, estude primero en la Pedagógica y ahí yo no encuentro lo que buscaba en estos grupos. Por eso me muevo a los archivos, allí me encuentro étnicamente conmigo. De todas formas, te cuento, allí era muy plural y diversa la cosa en comparación con la Universidad del Externado, donde hice mi maestría en historia ¡Ay! ahí sí que se notó el cambio. Uno pasaba de tener “pupitre” a tener “escritorio”, a tener una cafetera dentro del salón. Ahí sí era otro mundo... el racismo se vivía más marcado ahí, inclusive de parte de los profesores... no todos, claro.¹¹⁴

¹¹² Mauricio Pardo “Escenarios organizativos e iniciativas institucionales en torno al movimiento negro en Colombia.” En *Movimientos sociales, Estado y democracia en Colombia*, Mauricio Pardo y Mauricio Archila (eds.) Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2001; Gómez, Luis Carlos Castillo. *Organizaciones afrocolombianas. Una aproximación sociológica*. Cali: Universidad del Valle, 2016.

¹¹³ Entrevista realizada de Rudecindo Castro en Quibdó, Chocó el 28 de agosto de 2017.

¹¹⁴ Entrevista realizada a Sergio Mosquera Mosquera en Quibdó, Chocó. 25 de agosto del 2017.

Así, la experiencia de la discriminación vivida, y la conexión que estos actores colectivos establecieron con los eventos de otros contextos, sumado al desarrollo de los espacios intelectuales en los que el tema de la “cultura negra” se iba haciendo más espacio en las agendas de disciplinas como la antropología y la historia, constituyen los tres frentes que, en palabras de Sergio Mosquera, articularon un “caldo de cultivo” para las motivaciones que convocaron a un sector de la población negra a asociarse de manera diferenciada dentro de la oleada de movimientos cívicos en el país. La construcción de una postura crítica a favor la denuncia del racismo y la falta de información al respecto, el punto de convergencia.

De todas formas, estaban pasando cosas en el sur (refiriéndose al Apartheid de Sudáfrica) y en el norte (al despliegue de los movimientos de derechos civiles en Estados Unidos), y pues nosotros ahí en el centro, mirábamos para ambas direcciones. Es como un caldo de cultivo que hizo que reflexionáramos sobre nuestras condiciones acá. Las preguntas por el reconocimiento al otro, en este país diverso, empezaron a calar en algunos líderes. En este proceso, yo personalmente siento que Juan de Dios Mosquera fue un actor clave. Yo siento mucho aprecio por él y lo que él hizo desde el grupo Soweto y luego con Cimarrón, va a ser clave para el movimiento que va desarrollando después.¹¹⁵

Para esta época, las luchas anticoloniales en África, el movimiento por los derechos civiles en Estados Unidos y el Apartheid de Sudáfrica, ya eran procesos que la prensa registraba inclusive en países tan distantes a estos eventos como Colombia. Juan de Dios Mosquera comentó que, en los periódicos de izquierda, solían encontrarse noticias sobre el movimiento por los derechos civiles de Estados Unidos y del Apartheid en Sudáfrica, y que aunque escasos, circulaban ciertos materiales traducidos al español sobre la actividad de líderes como Martin Luther King y Nelson Mandela.¹¹⁶ No obstante, y aquí se erige una cuarta respuesta a la pregunta por la aparición de estos actores colectivos en la época, el lugar de las reivindicaciones étnicas en los movimientos de izquierda no fue el que muchos de los líderes que emprendieron la creación de estos espacios esperaron encontrar.

No había textos visibles, no teníamos conciencia étnica para leer los títulos de los libros que estaban las librerías y esto. Entonces nosotros comenzamos analizando la realidad de nuestras propias comunidades, cada uno contándonos qué, cómo, quiénes, los territorios donde vivía nuestra gente. Había un compañero que tenía algunos libros sobre Mandela y Sudáfrica –Eusebio –y yo, me fui interesando mucho por Martin Luther King y el movimiento de los derechos civiles en Estados Unidos. De ahí tomé una gran influencia del pensamiento y el método de Malcom X y las organizaciones del poder negro, los estudiantes, me influenciaron mucho. Yo mentalmente me trasladaba a los Estados Unidos y trataba de entender para aplicar en la realidad colombiana. Para ese tiempo, mi facultad era

¹¹⁵ Entrevista realizada a Sergio Mosquera Mosquera en Quibdó, Chocó. 25 de agosto del 2017.

¹¹⁶ “Panorama del África liberada”. Voz Proletaria No. 932 Del 2 al 8 de Junio de 1977, p, 2; “Auge del racismo en EE.UU” Voz Proletaria No. 937 del 7 al 13 de Julio de 1977, p, 12 “El apartheid como un sistema de gobierno”, “Más violencia racista” Voz Proletaria No. 944 del 25 al 31 de Agosto de 1977, p, 12.

una facultad comunista. Los profesores estudiaban en Moscú y eran miembros del partido comunista, militantes, y en la universidad el aprendizaje en torno a toda la teoría marxista, la lucha de clases, también me permitieron entender dónde estaban los conceptos étnicos, la población afrocolombiana, dónde estaba el tema racial, la discriminación tanto en la izquierda como en la derecha del país. O sea, que no estaba. Eso reafirmó más mi convicción de que teníamos que construir pensamiento propio.¹¹⁷

En este sentido, Mosquera plantea que la teoría marxista y la tendencia ideológica de izquierda, contribuyeron a ese “primer despertar” con relación a la comprensión del problema racial desde el marco de estudio de la lucha de clases. Así, se afirma la motivación intelectual como punto de encuentro para el desarrollo de una reflexión estructural sobre el racismo en el país, que, en este caso, impulsó la asociación con sus compañeros en torno al interés en la investigación y reivindicación étnica “afro”, al identificarse como parte de un sector de la población sistemáticamente oprimido.

Al respecto, hay que aclarar que Soweto, círculo de estudios bajo su liderazgo, nació en 1976 como una iniciativa extracurricular por parte de un grupo de estudiantes de la Universidad Tecnológica de Pereira. No obstante, al convertirse con los años en el único de estos espacios que perduró, inclusive, hasta la actualidad, con el nombre de Movimiento Nacional por los derechos civiles Cimarrón, resulta un referente que atravesó la construcción de estas posturas frente a la discriminación racial desde actores colectivos en la capital, porque, además, la sede principal del movimiento decidió trasladarse a Bogotá para 1984. Ahora, entre los puntos de encuentro entre las experiencias de este contexto y Cimarrón, la inoperancia de los partidos o movimientos de izquierda con relación a los problemas étnicos de la *gente negra* en el país fue una de las razones centrales para la creación de otros espacios, al sentar su poder de convocatoria en torno a la discusión inexistente sobre el problema étnico. Lo anterior, se expresó desde una perspectiva teórica ligada al materialismo histórico, debido a este diálogo con los movimientos sociales emergentes y al contacto con espacios de discusión como congresos y seminarios. Aunque la estructura de estos eventos no era nueva, estos escenarios si irrumpieron en el panorama intelectual por la forma en la que lo político, cultural y disciplinar, convergían en función del problema del análisis “la cultura negra” y la forma en la que se planteaba la lucha

¹¹⁷Entrevista realizada a Sergio Mosquera Mosquera en Quibdó, Chocó. 25 de agosto del 2017.

contra la discriminación racial en Colombia y el continente como un proyecto a corto y largo plazo.¹¹⁸

Según Luis Carlos Castillo, las organizaciones y los entramados organizativos construyen marcos de significados que orientan sus acciones en función de la manera en la que identifican situaciones problema que requieren ser transformadas. Es así como estructuran explicaciones en las que señalan a ciertos agentes sociales y al Estado como responsables.¹¹⁹ En este sentido, el autor hace hincapié en que son los marcos de significado que se construyeron a partir del cruce de estas respuestas que aquí expuse, lo que diferenció a estos espacios de los movimientos sociales que emergían para la época en el país. En tanto “enfatan en la defensa y estudio de la cultura negra, promueven los derechos humanos y se oponen al racismo a la discriminación y a la exclusión social de que ha sido víctima la gente negra”¹²⁰, la voluntad de estas personas que recurrieron a la asociatividad para construir una postura al respecto, necesariamente se distanció de las denuncias anteriores al visibilizar un proyecto de reivindicación como mecanismo de reclamación hacia los actores que habían perpetuado estas múltiples formas de discriminación. Es decir, una apuesta por la transformación de la representación de la *gente negra* desde los sectores educativos, culturales y políticos de la sociedad.

En este sentido, es a partir de su imagen como actores colectivos “nuevos” en el panorama de agitación ideológica de la época, que estas experiencias asociativas al tomar una “bandera étnica” que ya venían enarbolando movimientos de otros países, identificaron la necesidad de estudiar el racismo en el país para estructurar una postura diferenciada sobre el lugar de *gente negra* en la sociedad. Al ubicar como un punto de interés común lo poco que se sabía del “negro” en la historia del país, su estudio, para los años setenta, cambió de ser el referente de una “responsabilidad futura” exclusiva de los investigadores —como lo planteaban los “pioneros” de mitad de siglo—, a servir como marco de referencia para la acción política que enfrentaba la discriminación.

¹¹⁸Algunos de estos eventos durante estos primeros años fueron: El Primer, Segundo y Tercer encuentro Nacional de la Población Negra Colombiana (1975, 1977); El Primer, Segundo, Tercer y Cuarto Congreso de Cultura Negra de las Américas (1977, 1980, 1982) y los Seminarios sobre formación y capacitación de personal docente en Cultura Negra en sus tres versiones (1979-1984).

¹¹⁹Luis Carlos Castillo. *Organizaciones afrocolombianas...*: 45.

¹²⁰Luis Carlos Castillo. *Organizaciones afrocolombianas...*: 85.

En estos términos, es preciso subrayar que la historiografía del movimiento en este proceso de construcción “del sujeto afrocolombiano” a partir de dicho periodo, cobra gran protagonismo en el desarrollo de la disciplina antropológica en el país.¹²¹ El diálogo entre la manera en la que se fue transformando el estudio del “negro” en el país, y las posturas que desde estas experiencias asociativas se estaban forjando, ha sido una constante en el proceso de denuncia del racismo en el Colombia hasta la coyuntura constitucional y en los años posteriores a la misma. No obstante, es posible identificar que ese interés por profundizar en el estudio de la “cultura negra”, desde los primeros espacios fundados por *gente negra* implica la reflexión en torno al ejercicio de representación de un sector de la población que decidió hablar en nombre de “su raza”. Como ya está claro que el sector de la *gente negra* que se organizó para denunciar el racismo en el país, se caracterizó por un estatus intelectual y migrante en las ciertas ciudades capitales, “(...) en múltiples escenarios urbanos, se observa el papel fundamental del liderazgo de los estudiantes en la organización y movilización por los derechos de las comunidades¹²², es preciso señalar cómo se articuló esa particularidad al hablar en nombre de la población desde estos espacios, y, en consecuencia, en qué términos se le representaba en sus discursos. En síntesis, cómo se politiza una postura en contra de la discriminación racial que parte de la articulación de los siguientes elementos : el camino que, como expuse, desde otros puntos de encuentro, se había recorrido a partir de los aportes anclados al referente del estudio del “folclor”, sobre todo desde lo intelectual; la representación de la *gente negra* en espacios de la experiencia vivida de discriminación en ciudades como Bogotá; la no correspondencia de intereses para las luchas étnicas desde los grupos y movimientos de izquierda en el país , y además, los ya enunciados contactos con espacios académicos, sobre todo desde la antropología.

3. Racismo y espacios de sociabilidad: Bogotá en la creación de centros de estudio, movimientos y congresos.

El cambio más notable en el panorama de la visibilización del “negro” a partir de los años setenta en Bogotá fue el interés en posicionar la vigencia de la discriminación racial

¹²¹ Ver Hernando Andrés Pulido Londoño. *Construcción y representación de los sujetos afrocolombianos en el discurso antropológico, 1980-2005*. Tesis de Maestría en historia, Universidad Nacional de Colombia. 2011, Bogotá.

¹²² Maguemati Wabgou, Jaime Arocha Rodríguez, Aiden José Salgado Cassiani, Juan Alberto Carabalí Ospina. *Movimiento social afrocolombiano, negro, raizal y palenquero: el largo camino hacia la construcción de espacios comunes y alianzas estratégicas para la incidencia política en Colombia...*, 160.

en el país por parte de algunos actores colectivos fundados por *gente negra*. En este sentido, las voces que se alzaron en pro de la representación de la población fueron *espacios* fundados sobre la premisa del rechazo a la marginación que continuaba experimentando la *gente negra*. Ese trabajo colectivo se concretó en la creación de proyectos para confrontar tanto las causas y consecuencias de la escasa apropiación de la historia y legado cultural de la *gente negra*, como la transformación de las condiciones desiguales que, hasta el día de hoy, caracterizan a las zonas con mayor presencia negra en el país.

Sin embargo, la orientación —intelectual, cultural y política— de estos planes de acción para subvertir la invisibilidad denunciada, pone sobre la mesa la discusión sobre los puntos de disenso y convergencia en el discurso de la reivindicación de la “cultura negra” entre dichos actores colectivos. De ahí que para la revisión de las posturas que se edificaron desde estos *espacios de sociabilidad* y experiencias asociativas, haya sido necesario evaluar la manifestación de esta tensión en razón a la connotación política que subyacía en la representación de la *gente negra*, y los mecanismos empleados para la difusión de estas posturas. A continuación, la caracterización de estos elementos a través de la experiencia del Centro de Estudios Afrocolombianos, El Centro de Investigación para la Cultura Negra (CIDCUN), la Fundación Colombia Negra y el Centro de Estudios Frantz Fanon (CEIFA).

3.1 La politización de “la cultura negra”: Disensos y encuentros en algunos *espacios de sociabilidad* dentro y fuera de la capital.

Uno de los primeros obstáculos que detectaron estos actores colectivos para entender las razones de la discriminación racial en el país, fue la escasa visibilidad de la *gente negra* en los discursos disciplinares y oficiales de la historia de la nación. Así, desde los *espacios* que se fundaron en Bogotá, esta limitación se manifestó en función del interés que le prestaron a la investigación de la “cultura negra” como una primera tarea por realizar para articular la reflexión histórica de la “presencia negra” en el país, con las condiciones de la *gente negra* en el presente. Este fue un llamado a “reunir todas las fuerzas sociales y

culturales para afirmar la identidad del negro en las Américas”¹²³, para transformar ese estado de marginación, centro de su denuncia.

¿En qué coincidían y en qué se distanciaban las posturas de estos actores colectivos? Según la representación de la *gente negra* que estructuraron desde sus discursos como *espacios de sociabilidad* se pueden identificar dos aspectos: la forma en la que plantearon la articulación entre lo intelectual, político y cultural en relación con la causa de la *gente negra* que los convocaba, y según los mecanismos con los que se hicieron visibles sus posturas. Términos como “cultura negra” y “negritud”, frecuentemente utilizados en los discursos de cada *espacio*, también son puntos de encuentro y disenso, según la forma en la que cada actor colectivo ubicó los aportes de intelectuales como Aimé Césaire, Frantz Fanon, Marcus Garvey, Leopoldo Sedar Senghor, entre otros, en sus reflexiones sobre el racismo en el país. Desde algunos movimientos socioculturales de principios del siglo XX, como el *Harlem Renaissance* y la *Négritude*, estos términos representaron el interés de ciertos líderes “negros” por conceptualizar las reflexiones en torno a la subordinación racial colonialista y el lugar marginal de la cultura e historia de la población negra en el mundo.¹²⁴ El contacto entre los aportes intelectuales de estos líderes —claves en la historia de la lucha antiimperialista de las colonias francesas en el Caribe y África y el levantamiento en contra el racismo en Estados Unidos—, más las reflexiones sobre el análisis de la discriminación en el país desde estos *espacios*, da cuenta del interés local por incorporar ese reciente legado de reivindicación “negra”, como parte del camino a seguir con relación a la dignificación de la población en el país. Así, la apropiación de estos términos alude a una representación de la *gente negra* basada en la idea de “comunidad” a partir de un pasado compartido, marcado por la marginación y subordinación ante la supremacía “blanca.”

Por ejemplo, “cultura negra” desde la postura del Centro de Estudios Afrocolombianos, hacía alusión a la “presencia del negro como una corriente cultural sostenida a lo largo de más de cuatro siglos, masiva, extendida a todo el continente, y lo

¹²³UNESCO, Fundación Colombiana de Investigaciones Folclóricas. *Primer Congreso de la Cultura Negra de las Américas. Cali-Colombia. Homenaje a León Goutran Damas...*, 5.

¹²⁴ José Antonio Caicedo Cruz. *A mano alzada: Memoria escrita de la diáspora intelectual afrocolombiana...*, 28.

más importante, persistentemente renovada.”¹²⁵ Desde el CIDCUN, Smith Córdoba señala que con este término:

“(…) buscamos inicialmente, unificar el criterio negro a nivel nacional. Se trata de una contraparte a la dispersión reinante ya que no podemos aceptar ni seguir aceptando que el problema del Chocó sea ajeno al de Cartagena; el de Uré diferente al de Tumaco; el de Puerto Tejada sin relación alguna con el Buenaventura; el de San Andrés tan “lejos” al de Colombia misma, cuando el negro siempre es negro, sea cual fuere el lugar donde se encontrare.”¹²⁶

Hablar de “cultura negra”, entonces, remitía al reconocimiento de la presencia negra y al ocultamiento de sus aportes en el entramado mestizo del continente; es decir, resultaba un recurso discursivo muy valioso porque hacía referencia a que los intereses y objetivos que se fijaban estos *espacios* a escala local, estaban en consonancia con las posturas de colectivos e intelectuales de otros países. Este término, al igual que “negritud”, eran fruto de esas conceptualizaciones heredadas de “líderes negros” de otros contextos, y por ello, en algunos *espacios* se buscó exponer de qué manera fungían como términos pertinentes para la reflexión en torno a una conciencia “negra” a nivel local. En el caso de este último, un ejemplo de esa apropiación es su adopción en plural, *Negritudes*, para nombrar al primer movimiento político constituido sobre la base de la reivindicación nacional del “pueblo negro”. Aunque este movimiento nació en Cali en 1975, “creando el organismo representativo de la negritud nacional que tendrá como función la de lograr todas las aspiraciones del pueblo negro colombiano”¹²⁷, dos elementos hacen que este actor colectivo sea relevante dentro del panorama de espacios emergentes de la época: su pretensión de impacto nacional y que el primer candidato presidencial “de la negritud” fuera el representante de este movimiento. Tanto Esperanza Biohó como Juan de Dios Mosquera, concuerdan en señalar que la candidatura presidencial de Juan Zapata Olivella fue un momento cúspide para la visibilización de la *gente negra*, a raíz de ese liderazgo en “lo político” con aspiración a una representación nacional.

(…) Aquí en Bogotá surgió la participación política por primera vez de la gente afro, como afros, que fue cuando lanzan como candidato a la presidencia al hermano de Manuel, Juan Zapata Olivella, de este grupo que venía de los años 30.

Allí en esa época se realizó el primer foro de las negritudes que se hizo en Colombia, allá en Cali en 1975. Ahí estábamos los Charrupí, Juan y Manuel Zapata Olivella.... Después de eso, que fue

¹²⁵UNESCO, Fundación Colombiana de Investigaciones Folclóricas. *Primer Congreso de la Cultura Negra de las Américas. Cali-Colombia. Homenaje a León Goutran Damas...*, 3.

¹²⁶Amir Smith Córdoba. *Cultura negra y avasallamiento cultural*. Bogotá: MAP Publicaciones. 1980, 21.

¹²⁷Valentín Moreno Salazar. “II- Cimentación de la lucha del negro colombiano”. *NEGRITUDES...*, 5.

como un primer intento de organización de las negritudes como un pensamiento independiente, Juan Zapata Olivella se lanzó al movimiento y hasta ahí... Lo acabó. Ahí se desbarató el movimiento. Estos fueron los primeros contactos con el tema.¹²⁸

Antes de pensar este suceso como un punto que trastocó la postura de los *espacios de sociabilidad* emergentes a mediados de los setentas —especialmente por el fracaso de dicha candidatura—, es preciso señalar cómo desde el discurso de este actor se pensó “la negritud”, para ejemplificar ese proceso de apropiación y no de simple adopción de términos ya existentes para señalar la denuncia al racismo. Según el presidente del movimiento, Valentín Moreno Salazar:

No se trata de nada que busque enfrentamiento entre colombianos, ni de aquello que por las calendas de 1939 forjaran los ideólogos de las negritudes con Aimé Césaire, Alioune Diop, Leopold Sedar Senghor, citados por usted como una derivación del surrealismo en boga. Tampoco de cosa que se parezca al Movimiento de Liberación de los Negros “Anglo-hablantes” del Caribe, quienes con Marais Garvey propugnaron por el retorno al África. Nuestro foro busca una integración nacionalista, que nada debe tomar de la filosofía revolucionaria de los “musulmanes negros”, los del “Black Power”, uno de cuyos líderes más osados que, entre otras tesis, sostiene la muy peregrina de que “no hay blanco bueno”, es Stokely Carmichael (...).¹²⁹

En este fragmento se hace evidente que la necesidad de aclarar esa distancia con el concepto “negritud” le permitía al movimiento posicionarse como un actor que propendía por un proyecto político de integración, “mediante una gran fuerza nacional que permita la apertura de caminos a quienes a través de la historia han carecido de ella por haber sido utilizados solo como elementos de explotación económica.”¹³⁰ En este *espacio*, el término heredero de las trayectorias expuestas, representaba una postura ideológica segregacionista y por tanto, contraria al discurso oficial del mestizaje como referente de identidad nacional. Lo anterior, en tanto su forma de definir “negritud” aludía al “acervo de manifestaciones culturales, negativas o positivas, de la raza negra (...).”¹³¹ y no, al concepto ideológico basado en una crítica frontal al colonialismo y a las empresas modernas de civilización occidental que por siglos habían despersonalizado a la población negra del mundo. Desde *Negritudes*, la “cultura negra” remitía a la investigación de “los valores del ancestro

¹²⁸Entrevista Juan de Dios Mosquera Mosquera el 27 de abril de 2017 en Bogotá; entrevista realizada a Esperanza Biohó en Bogotá, el 15 de febrero del 2018.

¹²⁹Valentín Moreno Salazar. “Primer Encuentro Nacional de la Población Negra Colombiana”. *NEGRITUDES...*, 3.

¹³⁰Valentín Moreno Salazar. “Primer Encuentro Nacional de la Población Negra Colombiana”. *NEGRITUDES...*, 8.

¹³¹Valentín Moreno Salazar. “El racismo”. *NEGRITUDES...*, 8.

buscando exaltar toda la inmensa gama histórico-geográfica que consigna nuestra identidad.”¹³²

En este sentido, la postura de este *espacio* sí planteaba la necesidad de forjar una conciencia étnica para poder lograr la participación deseada de la *gente negra* en las diferentes esferas de la sociedad. A diferencia del Centro de Estudios Afrocolombianos y el CIDCUN, el movimiento *Negritudes*, trazó un proyecto de participación política dentro de los marcos institucionales del gobierno como base; este sería el mecanismo de confrontación frente a la discriminación. La escasez de representantes “negros” en los diferentes niveles de las autoridades gubernamentales, era aquello que buscaba transformarse dando a conocer los aportes culturales del “pueblo negro”, sí, pero priorizando la visibilización de sus necesidades del presente. De ahí que la candidatura presidencial de Juan Zapata Olivella para el año de 1978, sea recordada como un hito en el movimiento social afrocolombiano.

En marzo de 1976 el Congreso de Negritud que se reunió en Medellín expresó el respaldo a la candidatura de Juan Zapata Olivella, manifestando que el médico y hermano de Manuel y Delia, “declara su marcada decisión de luchar con tenacidad por el logro del solio presidencial como única redención del progreso y desarrollo de sus gentes (...).”¹³³ Ya en el tercer encuentro Nacional de la Población Negra Colombiana que tuvo lugar en Cartagena en 1977, se ratificó la candidatura para el periodo presidencial 1978-1982. Según Santiago Arboleda, este tercer encuentro fue de gran relevancia para la visibilización del movimiento, pues además de lo expuesto, se redactó un programa de acciones que fue presentado por una comisión al Presidente de la República Alfonso López Michelsen. Según Valentín Moreno, si bien sólo se obtuvo el 10% de lo solicitado esto contribuyó notablemente a la visibilización de la candidatura.¹³⁴

¹³²Valentín Moreno Salazar. “Primer encuentro cultural del negro colombiano”. *NEGRITUDES...*,13.

¹³³ Valentín Moreno Salazar. *NEGRITUDES...*,78.

¹³⁴ 1. Facilidades para la culturización del negro; entre las cuales se pidió básicamente instituciones educativas en los territorios de poblaciones negras; fortalece la Universidad del Chocó, la creación de una universidad en Buenaventura, la Universidad del Pacífico; y la Universidad Domingo Biojó, en el Palenque de San Basilio. Además de ampliar la cobertura de primaria y bachillerato introduciendo la cultura negra dentro del pensum, pero además exigió también el ingreso de los negros a las escuelas de aviación, marina y a la carrera militar. 2. Salubridad para los pueblos negros; dotación de infraestructura de salud: hospitales, centros y puestos de salud. 3. Las vías de comunicación; con la exigencia especial de la creación de una flota de transporte fluvial para el Pacífico que permitiera el transporte de productos a la ciudad. 4. Incremento en la agricultura, ganadería y minería de la población negra. 5. Industrialización; partiendo específicamente de la

Será el primer candidato negro de la historia de Colombia. Pero no será candidatos de negro y de los negros y los blancos. Aspira a ser candidato de la inmensa negredumbre y mulatería que se extiende a lo largo de nuestras dos costas y muchos kilómetros bien adentro de ambas. (...)

Y es que lo más importante de nuestra campaña no es ni siquiera el hipotético triunfo de nuestro candidato, sino la actitud que asumimos, la toma de conciencia de toda la población negra, única forma de alertar al país nacional sobre la existencia de un problema real, que golpea y menoscaba en sus derechos a toda una importante colectividad humana, marginada de control y dirección de los destinos del país.¹³⁵

El movimiento Negro fue creado para utilizar los elementos que la democracia indica para combatir la discriminación y el racismo y el primario de esos elementos es la vía electoral donde los elegidos tienen una misma tribuna para exigir el cumplimiento igualitario de los mandatos legales y convencionales, vigilarlos y denunciar su incumplimiento.¹³⁶

Más allá de describir las actividades que emprendió el movimiento a nivel nacional, es preciso señalar cómo se articula este elemento de la participación política como una estrategia para luchar contra el racismo, cuando en el transcurso de 1975 a 1977 emergieron otros espacios (la mayoría en Bogotá) casi que de forma sucesiva. El Centro de Estudios Afrocolombianos y el Centro de Investigaciones Folclóricas (1975), el Centro de Investigación para la Cultura Negra (1975) y el Centro de Estudios Franz Fanon, constituyen las primeras experiencias asociativas que sirvieron como *espacios de sociabilidad*, según sus objetivos como actores colectivos fundados sobre un punto de convergencia: el interés de base “intelectual” para hacer visible el lugar oculto de la presencia negra en el país.

Cuando el líder de *Negritudes* señala que fue 1977 el año de “discrepancia ideológica en lo relacionado con la orientación de la causa de las negritudes colombianas, en tanto unos piensan que la actividad de los negros debe ceñirse únicamente al aspecto cultural”¹³⁷, expone la necesidad de problematizar esta articulación entre lo intelectual, político y cultural, en el discurso de dichos *espacios*. La recordación tan específica sobre la representación desde lo político a partir del evento de la candidatura y su plan de acción, remite a pensar el reconocimiento a partir de una participación anclada al marco de las instituciones oficiales del gobierno. En consecuencia, el intento fallido de lograr representar al “pueblo negro” del país, deslegitimó el proyecto del movimiento y con ello, la pregunta ¿quién habla en nombre de quién? Cobra de nuevo relevancia. La representación de la

electrificación. 6. Fomento para los pueblos negros; planes de vivienda, saneamiento ambiental. Ver en Santiago Arboleda Quiñonez. *Le han florecido nuevas estrellas al cielo: suficiencias íntimas y clandestinización del pensamiento afrocolombiano...*, 181.

¹³⁵Valentín Moreno Salazar. *NEGRITUDES...*,109.

¹³⁶Valentín Moreno Salazar. “Congresos Negritudes Medellín y Cartagena”. *NEGRITUDES...*,109.

¹³⁷Valentín Moreno Salazar. “Congresos Negritudes Medellín y Cartagena”. *NEGRITUDES...*,93.

población negra que se estaba construyendo desde los espacios que, siguiendo a Salazar, privilegiaron un proyecto más cercano a lo intelectual y cultural, se distanciaba de la solución a los problemas del “pueblo negro” en el presente.

Un año antes de este fracaso, en Julio de 1977, Amir Smith Córdoba, fundador del CIDCUN y vocal del Consejo Nacional de la Población Negra (en su fundación), le escribió a Valentín Moreno Salazar, a propósito de la creación de una revista: *Negritud*. Smith Córdoba le expresó que esperaba su participación en tanto “se trata de una publicación que entrará a cubrir un gran espacio cultural, no solo en la vida nacional, sino en todos y en cada uno de los pueblos de América que se han visto enriquecidos culturalmente con la presencia del negro.”¹³⁸ De este modo, Smith Córdoba planteó un llamado a incorporar la labor que estaba ejerciendo el movimiento *Negritudes* mediante un mecanismo de difusión que pretendía tener un alcance más allá de lo regional y nacional. Esto hace referencia a una voluntad por vincular el proceso de movilización por la visibilización del “negro” y la “lucha” contra el racismo local, con el de otros contextos; el interés de ponerlos en diálogo. En estos términos, *Negritud* y *Presencia Negra*, los mecanismos de difusión del CIDCUN, ¿fundaban otro *espacio de sociabilidad*? En el siguiente apartado profundizaré en este cuestionamiento. A continuación, una síntesis de esta perspectiva con la que el movimiento *Negritudes* se distanció de los otros espacios de sociabilidad que aparecían en Bogotá, en razón a la prioridad concedida a la transformación de escenarios políticos y económicos sobre los culturales:

Quienes somos reverentes de la cultura por considerarla fundamental para el desenvolvimiento humano, necesaria en la estructura del hombre, sin embargo sabemos que ella no tiene operancia en los regímenes donde predomina la política como arte de gobernar y conducir a los pueblos que requiere de la ignorancia para su predominio. La cultura estorba y en nuestro medio ha permitido la fuga de cerebros para el imperio de la mediocridad. Estimamos que siendo prioritaria la culturización de la negritud en cuanto permita la capacitación de las gentes para su desempeño decoroso y eficiente en cualquier área del saber, no aquí se encuentra la conjura de la discriminación, sino en la fuerza de poder político y económico que logren los negros aglutinar a su favor. (...) Gran paso de los negros para demostrar su capacidad y sacar a flote el talento de sus valores como quiera que sólo los han mirado por el folclor y el deporte por ser los únicos caminos que les han sido deparados, precisamente por ser las ocupaciones que han servido y sirvieron para divertir a los amos de la época del oscurantismo criollo. Los negros sabemos que tenemos talento igual o superior que el que tienen los negros ya que éste no se mide por el color de la piel.¹³⁹

¹³⁸Valentín Moreno Salazar. “Congresos Negritudes Medellín y Cartagena”. *NEGRITUDES...*,93.

¹³⁹Valentín Moreno Salazar. “Congresos Negritudes Medellín y Cartagena”. *NEGRITUDES...*, 95.

Se hace evidente que lo cultural fue visto por el líder del movimiento como un elemento accesorio en el proceso de transformación que se buscaba a través de la acción política. La representación de la *gente negra* de cara al folclor y el deporte, se expuso como un lugar común que “estancaba” el proceso de ascenso social al que se aspiraba lograr. Así, lo “negro” se definió a partir de los “valores” que el racismo había ocultado, señalando el color de piel como indicador de esta discriminación.¹⁴⁰ Sin embargo, en este contexto electoral salta a la vista la contradicción cuando Moreno Salazar señaló en el acta N°1 del encuentro en Cartagena (abril de 1977), con motivo de ratificación de la candidatura presidencial, la participación de un “extraordinario programa artístico-cultural a cargo del ballet de Delia Zapata Olivella (...).”¹⁴¹

Acercarse a este tipo de actores colectivos del plano cultural, contribuía a la visibilización de la *gente negra*, en tanto se instrumentalizaba como un elemento más de la “cultura negra”. En palabras de Carlos Valderrama, incluir este tipo de expresiones apelaba al reconocimiento positivo de las manifestaciones musicales y de danza de las culturas Afrocolombianas.¹⁴² De ahí que la integración de “lo cultural” implicara, desde este *espacio*, un interés más cercano a una estrategia para potenciar la visibilidad de sus políticas, que un punto de partida de su proyecto de reivindicación.

Aunque los elementos que estos actores colectivos seleccionaron para erigir la representación de la población fueron en gran parte, producto de los recursos existentes a partir de lo propuesto desde las trayectorias intelectuales anteriores a ellos, es evidente que incluyeron recursos adicionales al referente geográfico de las “zonas negras” del país. Lo anterior, en relación con los objetivos a corto, mediano y largo plazo que se plantearon como espacios de trabajo colectivo. En el caso de *Negritudes*, desde su fundación en el marco del Primer encuentro Nacional de la Población Negra Colombiana, la afirmación de la búsqueda de esa “conciencia negra” se basó en la investigación. Una investigación que sirviera de base para “la liberación que nos encauce en la vida nacional con la conciencia de

¹⁴⁰ Este párrafo es el comentario que sigue a la carta enviada por Smith Córdoba en el libro que recoge las memorias de los congresos, encuentros y algunas cartas del movimiento *Negritudes*. Valentín Moreno Salazar. *NEGRITUDES*. Cali: Editores XYZ: 1995

¹⁴¹ Valentín Moreno Salazar. “Congresos Negritudes Medellín y Cartagena”. *NEGRITUDES...*, 103.

¹⁴² Carlos Valderrama. “Folclor, raza y racismo en la política cultural e intelectual de Delia Zapata Olivella. El campo político-intelectual Afrocolombiano”...: 270.

que somos personas (...)”¹⁴³. De ahí que este movimiento, haya sido un *espacio* que, aunque se inclinó por una línea de integración a la política a escala regional y nacional, incorporó lo disciplinar y cultural en su discurso, en tanto elementos de la fórmula “conciencia negra” para distinguirse como proyecto en el entramado político del país.

No gustó al Consejo Nacional de la Población Negra Colombiana ni al Movimiento Nacional de las Negritudes y el Mestizaje de Colombia las infaustas e inconsultas determinaciones del candidato Zapata Olivella por la frustración de sus empeños que por ellas les causaron. En primer lugar, el candidato que pomposamente había prestado juramento de lealtad a la causa y fidelidad a los postulados de su candidatura como auténtico representante de una raza que ha sido discriminada por el mismo doctor Carlos Lleras Restrepo en su gobierno, no podía ser dable su postración ante la candidatura del mismo que en su mandato había sostenido la discriminación contra los negros colombianos y sus pueblos. Fue doblar la rodilla ante el verdugo.¹⁴⁴

Según Santiago Arboleda, la adherencia de Juan Zapata Olivella a la candidatura liberal de Carlos Lleras Restrepo desató una profunda sensación de rechazo dentro y fuera del movimiento *Negritudes*. Así lo expresaron los entrevistados, y así lo confirma la desarticulación del movimiento, el cual, a pesar de la continuación de sus actividades durante los años siguientes, “llegó hasta 1984, haciendo alianzas con liberales y conservadores y solicitando a cada gobierno participación (...)”¹⁴⁵ De ahí que la representar en política a la *gente negra* fuera un criterio de distinción entre *espacios*, como lo manifestó la respuesta de Juan de Dios Mosquera al inicio de este capítulo.

Cuando me refería a los mecanismos de difusión de los *espacios de sociabilidad* como otra manera de entender los puntos de convergencia y disidencia entre sus posturas, lo señalé porque las decisiones sobre la difusión también contienen una carga política en función de la pretensión de movilidad e impacto sobre la población en general. Es decir, respecto a los actores que desde su discurso buscaron representar a partir de la reivindicación de la *gente negra*, como a los que en el proceso, se responsabilizaba por perpetuar dicha discriminación. En el caso de *Negritudes*, la organización en torno a un “discurso ceñido al lenguaje jurídico y los deseos de burocracia estatal en tanto mecanismo para lograr nivelación e igualdad de la sociedad al concentrarse en la representación política de la gente negra en la autoridades oficiales”¹⁴⁶, remitió a una difusión en razón de

¹⁴³Valentín Moreno Salazar. “Congresos Negritudes Medellín y Cartagena”. *NEGRITUDES...*, 4.

¹⁴⁴Valentín Moreno Salazar. “Traición del candidato de las negritudes”. *NEGRITUDES...*, 147.

¹⁴⁵Santiago Arboleda Quiñonez. *Le han florecido nuevas estrellas al cielo: suficiencias íntimas y clandestinización del pensamiento afrocolombiano...*, 183.

¹⁴⁶Santiago Arboleda Quiñonez. *Le han florecido nuevas estrellas al cielo: suficiencias íntimas y clandestinización del pensamiento afrocolombiano...*, 174.

la naturaleza de su proyecto: sobre todo, en el marco los consejos y encuentro realizados entre 1975 y 1978, además de la circulación de ciertos comunicados en prensa nacional, como en el caso del fracaso de la candidatura.¹⁴⁷

En este sentido, la invitación de Smith Córdoba a *Negritudes* para que se hicieran visibles medios “nuevos”, también puede considerarse como un gesto de inclusión en función de la causa de la visibilización del “negro.” Esto pone en evidencia el interés por construir un diálogo entre estos actores colectivos que, en un principio, se pensó como un punto de encuentro en favor del problema en común que los convocó a asociarse en ciudades capitales para construir herramientas que contribuyeran a la organización colectiva. En el contexto internacional de reivindicación que implicaba la denuncia de la *invisibilidad*, estos *espacios* representaron a la *gente negra* del país según su pretensión de impacto en la labor que suponía la visibilizar al “negro”. De ahí que sea central dar cuenta de los límites de esa idea de “comunidad” que implementaron en su discurso. Este es otro punto de disenso y convergencia relevante en el marco de la emergencia de estos espacios.

3.1.1 El Centro de Estudios Afrocolombianos y la Fundación Colombia Negra.

Paralelamente a *Negritudes*, en Bogotá, Manuel Zapata Olivella, desde la dirección del Centro de Investigaciones Folclóricas, fundó, junto con Carlos Calderón Mosquera, Adolfo Mina Balanta, Artcesio Viveros y Delia Zapata Olivella, la segunda versión del Centro de Estudios Afrocolombianos. Según el primer boletín que circuló a propósito de su inauguración, fueron tres ejes los que orientaron el plan de trabajo del Centro que, dos años más adelante, dirigió el Primer Congreso de Cultura Negra de las Américas en la ciudad de Cali: I. Estudios Históricos. Origen y aparición del negro en Colombia; II. Estudios etnológicos del negro en Colombia, III. Influencias culturales de los grupos raciales en Colombia.¹⁴⁸

Al revisar los contenidos de cada apartado, se hace evidente como el Centro retomó el trabajo de los pioneros que mencioné en el segundo capítulo, al plantearse como objetivo central la caracterización etnológica del “negro” en el país. No obstante, se incluía una

¹⁴⁷“Atentamente dirigimos a Ud. La presente para remitirle copia de la declaración que el Movimiento Nacional de las Negritudes y el Mestizaje de Colombia envió en el día de hoy al periódico capitalino El Espectador, junto con la solicitud de que, de acuerdo con la ley de prensa, dé a la citada declaración el mismo despliegue publicitario concedido al reportaje del Dr. Juan Zapata Olivella, sobre su candidatura en la edición del domingo 12 de los corrientes (...) Ver en Valentín Moreno Salazar. “Traición del candidato de las negritudes”. *NEGRITUDES...*, 149.

¹⁴⁸Centro de Estudios Afro-Colombianos. “Boletín Informativo N° 1”. Bogotá, 1975, 20.

pretensión clara de articulación entre los recursos de la investigación antropológica e histórica con un plan de acción para su difusión:

La elaboración de un fichero bibliográfico de todas las publicaciones aparecidas en Colombia sobre el negro, así como también de aquellas obras y escritos aparecidos en el exterior. El Centro de Estudios Afro-Colombianos publicará periódicamente una revista en donde se presentarán los trabajos realizados por los afiliados y reproducirá en la medida de sus posibilidades todos aquellos documentos históricos que se encuentran en los archivos de la Conquista y la Colonia. Igualmente, se reproducirán los trabajos recientes que sobre el negro aparezcan en las revistas de otras instituciones similares.¹⁴⁹

A partir de estos intereses, se hace evidente que la inauguración del Centro tenía un proyecto a largo plazo. Un proyecto que evidencia una continuidad entre ese referente diaspórico expresado en los años cuarenta, mediante la “solidaridad racial”, pero ahora, en relación con las personas que, desde su interés investigativo, estaban buscando representar una imagen del “negro” basada en la exploración profunda de su presencia en América. Es decir, la pretensión de una suerte de base de información sobre el estudio del “negro” en Colombia, debía incluir necesariamente su visibilización en un contexto continental. De ahí que sea necesario resaltar el interés por incrementar la relación con espacios semejantes de otros contextos, en aras de fortalecer un discurso conjunto a propósito del ejercicio de visibilización del “negro”. Rastrear este interés, permite dar cuenta en qué medida la postura frente a la discriminación racial articulaba el encuentro de lo intelectual, político y cultural en el marco de un referente que trascendía la nacionalidad colombiana. Esto fortalecía el objetivo de una “lucha conjunta” desde diferentes latitudes.

Secundar los adelantados estudios sobre el negro de los brasileros, de los cubanos, de los mexicanos y estadounidenses, es una labor imperiosa. (...) Pero en este núcleo grancolombiano, nosotros hemos sido los más displicentes, pues en Venezuela y Perú existen sociedades que estudian el problema, (...) Es por esto el Centro de Estudios Afrocolombianos se inicia en Colombia demasiado tarde; es por esto que las tareas a realizar se nos multiplican, confunden; es por esto que necesitamos la cooperación patriótica de todos los ciudadanos; es por esto que nos desfalleceremos en la dura responsabilidad que hemos recogido de la indolencia de nuestros antecesores (...).¹⁵⁰

Si bien la fundación del Centro estuvo liderada por intelectuales que se identificaban con la pertenencia racial, la invitación a todos los interesados en contribuir a la “tarea” conjunta de la visibilización del “negro”, trascendía esa “membrecía racial” de la dirección. Adicionalmente, los mecanismos de difusión que querían implementar buscaban crear una extensión de este espacio a manera de punto de encuentro entre quienes decidieran contribuir al estudio del “negro”, admitiendo diversidad de ejes temáticos; con sello propio

¹⁴⁹Centro de Estudios Afro-Colombianos. “Boletín Informativo N° 1”. Bogotá, 1975, 4.

¹⁵⁰Centro de Estudios Afro-Colombianos. “Boletín Informativo N° 1”. Bogotá, 1975, 8.

del Centro, desde la difusión de fuentes sobre su historia y con trabajos externos a los producidos desde allí, entre otros. De este modo, se hace evidente cómo la representación de la *gente negra* que se erigió desde este discurso fundacional del Centro alude a la una imagen que buscó ampliarse respecto a los referentes estrictos de las “zonas negras” del país. En tanto era una tarea que estaba por resolverse, prevaleció una representación de la población que reivindicaba a “sus ancestros”, invisibilizados en este tipo de discursos disciplinares y oficiales.

Así, desde esta postura, lo “racial” se instrumentalizó para señalar que primaba el interés por destacar “la riqueza cultural del negro en el país” antes que su lugar, por ejemplo, anclado al referente del mestizaje; todo esto a partir de las particularidades socioculturales de “la raza” que hasta entonces resultaban muy poco conocidas. Esta reflexión traía consigo elementos de la *invisibilidad* inclusive antes de ser teorizada como concepto —sobre todo desde el trabajo de Nina S. de Friedman—, como un elemento que fortalece el argumento de considerar al Centro como un *espacio de sociabilidad*. Además de ser un punto de convergencia con otros espacios, la *invisibilidad* planteada desde el discurso del Centro, aludía a un reconocimiento del racismo como un problema que reproducía la ignorancia y marginación de la cultura e historia de la *gente negra* en el país. Esto representaba un obstáculo para el pleno goce de una ciudadanía concebida en términos de representatividad en los marcos de referencia de la identidad nacional. De manera que un lugar subordinado allí, debía transformarse a través de la investigación y así, contribuir a la creación y difusión de conocimiento sobre la historia de la “presencia negra” en el país desde un Centro especializado. Esto resultaba un ejercicio innovador en el panorama intelectual del país, ya que implicaba la denuncia de la marginación del “negro” como una de las expresiones de la vigencia del racismo. Quienes convergían en este espacio, al plantear los siguientes objetivos, reconocían cómo se hacía evidente:

- a) Desarrollar los resultados de los aportes sociales y culturales del negro en la formación y afirmación de la nacionalidad colombiana a través de nuestra historia.
- b) Exaltar por todos los medios la contribución de los africanos en este proceso, a fin de que sea conocida por los colombianos, y especialmente por los negros, mulatos y zambos.
- c) Proclamar que el Centro de estudios Afrocolombianos rechaza enfáticamente cualquier forma de discriminación racial o social, declarada o encubierta, en la familia triétnica colombiana.
- g) Mantener intercambio con todas aquellas sociedades que en el mundo estudian y defienden la participación del negro y de otros grupos étnicos en la cultura universal.¹⁵¹

¹⁵¹Centro de Estudios Afrocolombianos. “Boletín Informativo N° 1”. Bogotá, 1975, 16.

En tanto la difusión de los resultados que se propuso el Centro no se concretó en mecanismos de difusión como boletines o revistas, la articulación entre lo intelectual, cultural y político de estos objetivos en la práctica se hizo evidente mediante la forma en la que el Centro obtuvo una participación protagonista en el Primer Congreso de Cultura de las Américas (1977). El Centro de Estudios Afrocolombianos, el Centro de Investigaciones Folclóricas y la Asociación de la Juventud Negra Peruana, lideraron y dirigieron este evento. En 1976, Manuel Zapata Olivella expresó a los invitados al Congreso que desde este espacio se buscaba “(...) encauzar el espíritu investigador de las nuevas generaciones hacia el conocimiento de los valores aportados por los pueblos de etnia africana, como fundamento para fecundar e impulsar las reivindicaciones políticas, económicas, sociales y culturales de la población de origen negro de nuestro continente.”¹⁵² De este modo, diversificar la investigación y nutrirla cada vez más, era el primer paso para establecer una vía de solución política que confrontaba el racismo hacia la *gente negra* en el país y el continente. En prensa, concluido el evento y a propósito de la “situación racial en Colombia”, se comentó que en el Congreso “se focalizó la ausencia de participación justa del negro en la economía y la política del país, así como las causas de la misma (...) existe el elemento raza usado para negar al negro una participación debida en todos los niveles de la vida del país.”¹⁵³ Además, se expuso que el reconocimiento del racismo se hacía evidente también en el panorama intelectual, al no concebirlo como un problema transversal a lo socioeconómico.

En la América Latina se practica la discriminación racial de manera solapada, sutil, abierta o encubierta. Tal discriminación utiliza las diferentes tonalidades del color epidérmico del negro como mecanismo para lograr que el hombre negro desaparezca a través de la ideología del blanqueamiento como la búsqueda del hombre ideal para obtener condiciones mejores de vida y con este mismo mecanismo se destruye la solidaridad política, económica, religiosa y familiar de los Grupos Negros (...) La actitud adoptada por intelectuales de orientaciones políticas particulares que niegan la existencia de la cuestión racial como un elemento que participa en la existencia de problemas sociales, sosteniendo que la situación es de ricos y pobres, oprimidos y opresores, es una manera de discriminación racial.¹⁵⁴

Se hace evidente cómo “lo racial” deja de ser una categoría para explicar la armonía en términos de la integración del mestizaje, y se convierte en un criterio desde el cual opera

¹⁵²UNESCO, Fundación Colombiana de Investigaciones Folclóricas. *Primer Congreso de la Cultura Negra de las Américas. Cali-Colombia. Homenaje a León Goutran Damas...*, 3.

¹⁵³*Costa Libre*. “El Congreso de la Cultura Negra de las Américas.” Agosto. Año II N°8 de 1977: 2.

¹⁵⁴ “UNESCO, Fundación Colombiana de Investigaciones Folclóricas. *Primer Congreso de la Cultura Negra de las Américas. Cali-Colombia. Homenaje a León Goutran Damas...*, 146.

en la práctica la subordinación de la *gente negra* en todos los sectores y por ende, el primer término a reelaborar desde la exaltación de la “cultura negra” a partir de su investigación. Esto explica a su vez, por qué un elemento relevante como las prácticas cotidianas de discriminación racial, se instrumentalizó como una denuncia para el discurso político —el de la necesidad de congregarse “para”— y no como un problema de investigación pertinente en el marco de esta ruta de análisis del problema social del racismo. Primero se debía abordar el estudio de la *gente negra* en términos de “escribir los capítulos” que le faltaban a la historia de su presencia en el continente.

De esta manera, el reconocimiento del racismo en el marco de este evento hizo del Centro un *espacio de sociabilidad* que no se limitó al diseño de un plan de acción local. Al comparar los objetivos de este evento con los que dos años atrás se habían propuesto los fundadores de dicho espacio, existe una continuidad relevante entre unos y otros, sobre todo, en razón del interés en crear una suerte de comunidad en torno a la confrontación del racismo a nivel “continental”.

1. Incrementar los estudios etnográficos, sociales, económicos, psicológicos, políticos y artísticos, tendientes a ubicar al hombre negro dentro del contexto histórico que le corresponde a las Américas.
 2. Replantear los valores y aportes africanos acordes con los sentimientos y aspiraciones de la propia población negra.
 3. Unificar las acciones y objetivos de los investigadores de la cultura negra en nuestro continente.
 4. Planificar las investigaciones futuras en base a las orientaciones y conclusiones obtenidas en el Primer Congreso de la Cultura Negra de las Américas.
 5. Generar la formación de instituciones dedicadas a la investigación de los valores afro-americanos en todos los países del continente, así como estrechar los nexos y acciones de las ya existentes
 6. Promover la creación de un fondo para el fomento y desarrollo de la cultura negra de las Américas.
- Áreas de discusión
1. Etnia negra y mestizaje
 2. Filosofía y afectividad
 3. Creatividad social y política
 4. Creatividad material¹⁵⁵

Así, en los términos en los que se expresó la convocatoria, desarrollo y conclusión del evento, se puede identificar que la postura del Centro frente al racismo, si bien partía de una motivación intelectual, no se disociaba de lo político y cultural porque solo mediante dicha articulación —en la práctica, refiriéndose a participantes, saberes, perspectivas— se podía

¹⁵⁵UNESCO, Fundación Colombiana de Investigaciones Folclóricas. *Primer Congreso de la Cultura Negra de las Américas. Cali-Colombia. Homenaje a León Goutran Damas...*, 4.

erigir una estrategia para dar cuenta de una voluntad política de transformación a varias escalas. En la inauguración de dicho evento, Manuel Zapata Olivella señaló que “el Centro de Estudios Afro-Colombianos, gestor de la iniciativa de convocar este Congreso, asumía la responsabilidad de llevar a la práctica las recomendaciones trazadas para lograr que en nuestro país se canalicen los esfuerzos necesarios para alcanzar los objetivos trazados.”¹⁵⁶ Se hace explícito el impacto que busca generarse a partir del evento como un espacio de encuentro de personalidades destacadas en el estudio del “negro” en diferentes países, porque así se confirmaba que la preocupación por estudiar el racismo como un problema estructural, era transversal para este sector “intelectual” interesado en el tema de cada país participante, y también, en Colombia.

De este modo, el rápido y eficiente llamado a los actores de otros contextos diferentes al nacional, desde estos *espacios de sociabilidad*, da cuenta de otro elemento en el panorama de la acción colectiva: el aporte de estos *espacios* edificó los puentes entre la academia y el espectro político, desde lo colectivo. Esto implicaba el reconocimiento de un sector de la población negra como actor político a partir de la confluencia de intereses intelectuales “en desarrollo”. Según José Caicedo Cruz, los debates que allí tenían lugar, daban cuenta de la transformación en la mirada con la que se observaban los problemas de la desigualdad; con la exaltación del colonialismo y el imperialismo racial, el estudio del pasado de la *gente negra* del continente adquiriría una connotación de reivindicación política.¹⁵⁷ Con ello, la membresía a estos *espacios* representaba la adherencia a una voluntad política de cambio. En ese punto, ya queda claro que tanto el Centro de Estudios Afrocolombianos, como el Primer Congreso de Cultura Negra de las Américas pueden ser considerados como *espacios de sociabilidad*.

La delegación colombiana presentará una proposición para que oficialmente se incorpore la enseñanza de la Historia de África en la escuela primaria y secundaria, a la par de que se exija por parte de los profesores un mayor análisis del significado de la presencia negra en nuestra comunidad a través del proceso histórico desde su arribo e integración en la vida económica, social y cultural. En el ámbito panamericano de los estudios del negro, propondremos que los organismos regionales (OEA) y los internacionales (UNESCO) patrocinen en el futuro a los Congresos de la Cultura Negra de las Américas al igual del ya existente para el estudio de los problemas del indio. Además, se hará énfasis en que la situación del negro es doblemente afligida. A la marginación cultural se le suma el

¹⁵⁶UNESCO, Fundación Colombiana de Investigaciones Folclóricas. *Primer Congreso de la Cultura Negra de las Américas. Cali-Colombia. Homenaje a León Goutran Damas...*, 21.

¹⁵⁷José Antonio Caicedo Cruz. *A mano alzada: Memoria escrita de la diáspora intelectual afrocolombiana...*, 204.

marginamiento social, ya que a las comunidades negras se les mantiene en zonas incomunicadas, ahondando las injusticias dejadas por la esclavitud y los primeros decenios de la vida republicana.¹⁵⁸

De esta manera, es posible identificar cómo se estableció, a partir del Primer Congreso, una propuesta política en función de la articulación entre aportes intelectuales y culturales, que, al promover una representación de la población negra basada en el discurso de una comunidad transnacional a favor de la visibilización de la “cultura negra”, ubicó el diálogo entre la investigación y la política como un elemento transversal para el cumplimiento de la misma. No obstante, en este contexto también se hizo evidente la contradicción entre lo “cultural” y político”, en tanto esto último, desde la prensa, se vinculó con el apoyo político del contexto electoral.

Jorge Fidel Fori, secretario del Congreso recalcó que el evento no tiene carácter político ni se identifica con aspiraciones de ningún candidato ni partido en la presente campaña electoral colombiana. Es eminentemente cultural y se dedicará al estudio de los temas que constituyen su plataforma organizativa, la cual ha sido divulgada ampliamente dentro y fuera del país.¹⁵⁹

Como era de esperarse, el líder de *Negritudes* también expresó su postura respecto al Primer Congreso, señalando que era “(...) un mirar hacia el pasado. Un desgaste intelectual que se parapeta en las momias del ayer para consolar a las negritudes de hoy.” Además de caracterizar el evento de retardatario, la voz líder del movimiento hizo explícita su oposición sobre el desarrollo de este tipo de actividades cuando la desigualdad de “los pueblos negros” persistía: “No entiendo cómo se puede hablar de incrementos culturales, de revivencia del pasado sin la copresencia del miramiento de la realidad actual y actuantes de los pueblos que no pueden seguir viviendo de los sentimentalismos de ayer sin ser atropellados por las exigencias de una contemporaneidad llena de transformaciones.”¹⁶⁰ De esta manera, el espacio que representaba un ejercicio “válido” de representación política era aquel que tomaba las vías de hecho institucionales y no, por ejemplo, las propuestas de un *espacio* que al partir de una motivación intelectual, proponía a su vez un proyecto innovador para promover el estudio de la *gente negra* como mecanismo de visibilización y reconocimiento de la vigencia del racismo. Se le despolitizaba como *espacio de*

¹⁵⁸UNESCO, Fundación Colombiana de Investigaciones Folclóricas. *Primer Congreso de la Cultura Negra de las Américas. Cali-Colombia. Homenaje a León Goutran Damas...*, 21.

¹⁵⁹“Congreso de Cultura negra. Instalan hoy en el Cabildo de Cali.” *El País*, 24 de Agosto de 1977: 3.

¹⁶⁰Valentín Moreno Salazar. “Congreso de la Cultura Negra”. *NEGRITUDES...*,129.

sociabilidad en tanto el Congreso buscó erigirse como un espacio de participación e investigación diferenciado de las instituciones gubernamentales y culturales del Estado.

De ahí que, por ejemplo, desde espacios como el CIDCUN, se expresara una postura diferente a esa perspectiva apegada al entendimiento de “lo político” a partir del contexto electoral. En la revista *Negritud*, primer mecanismo de difusión creado por este espacio en Bogotá, la nota que describe el Primer Congreso hace alusión al evento como un encuentro “destacado”, al ubicar el sector de la población que allí se congregaría, y con ello, a la discusión del racismo en un panorama global como elemento que fortalecía una representación de la población negra del país como parte de esa “comunidad” que estaba surgiendo para trabajar en pro del reconocimiento del “negro” en el continente.

(...) se congregarán reconocidas personalidades negras, para discutir con ánimo revelador la actual situación que afronta el negro en ésta parte del globo, donde no ha pasado ni puede pasar inadvertida la presencia de un hombre que movido por un incentivo de causa dignificadora, se apresta a deparar situaciones que deben validarse dentro del contexto desenvolviente que mueve a América a encontrarse retribuida con relación a todos los que, de una u otra forma, se han constituido en parte significativa de la identidad que abraza el continente.¹⁶¹

El reconocimiento del “negro” en función de su aporte a la identidad de las naciones del continente, era el elemento que no se veía en el momento como parte de una postura política, según algunos sectores de la población, incluyendo ciertos actores colectivos fundados por *gente negra*. Se hacía hincapié en que el sector de la población que se adhería a este interés para asociarse e impulsar iniciativas entre investigación y cultura, pertenecía solo al plano “intelectual” y esto conducía a una suerte de pasividad frente a los *espacios* que basaron su propuesta en la integración política de la *gente negra* a las instituciones de poder gubernamental. En una línea similar, Juan de Dios Mosquera, desde el grupo de estudio universitario Soweto, comentó que a pesar de tener escasos referentes nacionales en el tema, “(...) los hermanos Zapata Olivella eran en lo cultural, folclórico, investigaciones culturalistas y no, no nos convencía mucho. Manuel, él reivindicaba todo ese proceso de la negritud y hasta reivindicaba los conceptos coloniales, negro, mulato, zambo, que se oponían a lo que nosotros estábamos visualizando.”¹⁶² Es decir, al relegarlos a la dimensión cultural, a los *espacios* bajo su liderazgo se les imprimía una etiqueta que no satisfacía del todo el anhelo de cambio para la *gente negra* del país. Este se lograría entonces, desde la

¹⁶¹ “Congreso de la Cultura Negra.” *Negritud*. Agosto /1977: 10.

¹⁶² Entrevista Juan de Dios Mosquera Mosquera el 27 de abril de 2017 en Bogotá.

organización política con una pretensión nacional, como lo desarrollaría en los años siguientes Cimarrón; como lo propuso el movimiento *Negritudes*.

(...) En esos mismos tiempos se realizó el primer congreso de las américas negras, coordinado por el maestro Manuel Zapata. Él formaba parte de una red de intelectuales latinoamericanos comprometidos en todo este proceso de reivindicación de la negritud y la identidad cultural afro descendiente que ellos llamaban la cultura negra. Estaba en Brasil Abdias do Nascimento... Manuel fue muy conocido a nivel internacional pero en torno a la reivindicación de la identidad cultural. Ellos no gestaron ese trabajo de organización popular que fue lo nuevo que colocó Cimarrón. Pensando que la organización es lo que une a los pueblos es lo que los proyecta, su fuerza su poder, entonces eso fue lo nuevo de Cimarrón.¹⁶³

Si bien su propuesta como grupo de estudio partió de la necesidad de “crear conceptos para entender la realidad colombiana”¹⁶⁴, el grado de crítica en esta última respuesta se intensifica a su vez, en función de su desarrollo en el territorio nacional durante los años ochenta; específicamente en 1982 cuando fundaron el Movimiento Cimarrón. Desde entonces, se fue consolidando en los años posteriores la organización de círculos de estudio por varias ciudades del Pacífico, el Caribe y la capital del país. Con el *cimarronismo contemporáneo* como pensamiento de base, el movimiento Cimarrón fue protagonista en la movilización política de la *gente negra*, sobre todo, desde los años ochenta y noventa, creando una amplia red de liderazgo urbano y rural.¹⁶⁵ En la actualidad, es el único de estos *espacios* que continúa una labor política en representación de la *gente negra*, bajo el nombre de Movimiento Nacional por los Derechos Civiles Cimarrón. Más adelante, expondré cómo la postura de Cimarrón entra en diálogo con las tareas que llevaban a cabo los *espacios de sociabilidad* en la capital. Aunque Mosquera señala que, desde espacios como el Centro de Estudios Afrocolombianos “no gestaron ese trabajo de organización popular que fue lo nuevo que colocó Cimarrón”¹⁶⁶, la articulación entre investigación y “cultura negra”, también fue una de sus bases para consolidar el movimiento; especialmente en lo que respecta a los puntos de partida ideológicos que les permitieron estructurar una postura frente al racismo y la “afrocolombianidad”.

¹⁶³ Entrevista Juan de Dios Mosquera Mosquera el 27 de abril de 2017 en Bogotá.

¹⁶⁴ Entrevista Juan de Dios Mosquera Mosquera el 27 de abril de 2017 en Bogotá.

¹⁶⁵ El cimarronismo es el pensamiento afroamericano que surgió en Brasil y Colombia, a partir del autodescubrimiento y autoreconocimiento de la rebeldía cimarrona que sembró de lucha y libertad los caminos del continente americano. Es la conciencia colectiva de los pueblos afroamericanos de su protagonismo como sujetos constructores de la historia y el desarrollo social y nacional de las sociedades americanas, y de su lucha por el derecho a la vida con dignidad, identidad afroamericana, libertad y participación democrática dentro de cada país. Juan de Dios Mosquera Mosquera. “El Cimarronismo contemporáneo.” 11 de Octubre del 2016. (Documento enviado por correo electrónico)

¹⁶⁶ Entrevista Juan de Dios Mosquera Mosquera el 27 de abril de 2017 en Bogotá.

Ahora bien, si el punto de mayor divergencia hasta el momento fue la articulación entre “lo cultural” y lo “político” en razón de su eficiencia para combatir las desigualdades de la *gente negra* en el país, ¿cómo diferenciar un *espacio* que se basó en una propuesta de articulación cultural e intelectual de otro? ¿Hasta qué punto, el registro de sus actividades es un criterio para indicar su relevancia desde la historiografía? Primero, habría que recapitular y señalar varios elementos respecto al Centro de Estudios Afrocolombianos y su postura frente al racismo en el país, para dar paso a la caracterización de uno de los espacios más controversiales de la época en la ciudad, y el país: el CIDCUN.

En primer lugar, la discontinuidad de los mecanismos para la transmisión del conocimiento dificulta explorar los criterios de aceptación o rechazo para incluir ciertas investigaciones o no, en función de su denuncia abierta en contra del racismo y la representación de la *gente negra* anclada al referente diaspórico ya expuesto, en otros escenarios que no sean su participación en los eventos señalados. En segundo lugar, que su locación en la capital no condicionó su marco de acción a nivel de la ciudad y en consecuencia, esto no dificultó la ejecución de proyectos como la organización del Primer Congreso; su reunión preparatoria tuvo lugar en Cartagena durante octubre de 1976, y dicho evento, en Cali entre el 24 y 28 de 1977. Es a partir de su visibilidad en el marco de este evento, que procuran incorporarse ciertos liderazgos como un elemento que también “sostiene” al *espacio de sociabilidad*, adicional al poder de convocatoria frente a una causa en común. De ahí que a la labor de la institucionalización de las investigaciones sobre “cultura negra” no se restringiera a las dinámicas locales de un espacio geográfico determinado; en su lugar, sirvió como plataforma continental de visibilización de las mismas.

Aunque las relaciones entre los líderes de estos espacios y sus miembros influyó en la forma de organización interna de cada *espacio*, corresponde a otra pregunta de investigación, es necesario identificar que en este caso, el liderazgo de Manuel Zapata Olivella y la participación de personalidades que ya venían destacándose desde sus oficios en el estudio del “negro”, desde la literatura, la antropología y el arte¹⁶⁷, ejemplifican que la

¹⁶⁷ Entre los participantes de la delegación del país, se destacaron: Jaime Arocha, Jorge Artel, Aquiles Escalante, Nina S. de Friedemann, Helcías Martán Góngora, Tukik Meluk-Aluma, Delia Zapata Olivella, Rosa Bosch de Zapata, Marino Viveros, entre otros. Ver en UNESCO, Fundación Colombiana de

capacidad de movilidad del Centro, respondía a una orientación política de esos aportes intelectuales en función de un proyecto a escala superior al marco nacional.¹⁶⁸ Así, siguiendo a Wilian Chapman Quevedo, en los *espacios de sociabilidad* “cuando un sujeto acciona sus relaciones para influir o no en ciertas decisiones, implicando el análisis de los medios y manifestaciones de cómo los individuos entran a relacionarse”¹⁶⁹, es posible identificar que la postura frente al racismo desde el Centro, estaba basada en el diálogo entre las relaciones de sus líderes y la constante búsqueda de creación de espacios de encuentro similares. Lo anterior, para exponer, desde la difusión de contenidos especializados de la historia y cultura de la *gente negra* en América, la necesidad de acciones políticas en materia de visibilización de esa participación del “negro” en la construcción de las naciones en América, como una reflexión “con sello” colectivo e innovador, el del Centro de Estudios Afrocolombianos.

Así, toda contribución que pasara el filtro de ser material para la investigación de la “cultura negra”, trazó una ruta para denunciar la *invisibilidad*, y con ello, demostraba que, como actor colectivo en Colombia, al Centro le correspondía dar cuenta de una representación de la *gente negra* “en construcción”. Es decir, lo que en el boletín inaugural del Centro se propuso como “la cooperación patriótica de todos los ciudadanos para no desfallecer en la dura responsabilidad que hemos recogido de la indolencia de nuestros antecesores”¹⁷⁰, en la práctica, aludía a una postura politizada del “valor de los aportes del negro”, en tanto se aspiraba al “derecho de reclamar una cultura Afro-americana en los contextos mestizos de América.”¹⁷¹

Frente a esta caracterización de uno de los primeros *espacios de sociabilidad* en el panorama de la primera etapa de la historia del movimiento social afrocolombiano, resulta pertinente preguntarse, si desde su discurso se propendía por la articulación de diversos saberes como una de las bases para llevar la tarea intelectual a otro plano —el de la acción

Investigaciones Folclóricas. *Primer Congreso de la Cultura Negra de las Américas. Cali-Colombia. Homenaje a León Goutran Damas...*, 13.

¹⁶⁸ Art 3. El domicilio del Centro será la ciudad de Bogotá, capital de la República; pero su dominio se extenderá a todo el territorio nacional, y podrá, por lo tanto, crear filiales. Ver en Centro de Estudios Afro-Colombianos. “Boletín Informativo N°1”. Bogotá, 1975, 9.

¹⁶⁹ Wilian Alfredo Chapman Quevedo. “El concepto de sociabilidad como referente del análisis histórico.” Investigación y Desarrollo, Vol. 23, No 1: 14.

¹⁷⁰ Centro de Estudios Afro-Colombianos. “Boletín Informativo N° 1”. Bogotá, 1975, 14.

¹⁷¹ Ver en UNESCO, Fundación Colombiana de Investigaciones Folclóricas. *Primer Congreso de la Cultura Negra de las Américas. Cali-Colombia. Homenaje a León Goutran Damas...*, 181.

política—, por qué, un espacio como el que fundó Esperanza Biohó en Bogotá, la Fundación Colombia Negra (1978), no entró en diálogo con la ambiciosa propuesta del Centro para integrar “a todo interesado” en visibilizarla. Aunque Biohó reconoce el liderazgo de personajes claves para el Centro¹⁷², es enfática en señalar, a partir de su labor, que no toda experiencia asociativa en la capital constituyó un *espacio de sociabilidad* en términos de una proyección política como discurso base para la ejecución de sus objetivos. Es a partir de este punto, la despolitización de “lo cultural” de las experiencias asociativas fundadas por *gente negra*, que los disensos y convergencias en los discursos que cada *espacio* manejó para manifestar su interés en visibilizar “los aportes del negro” a la nación, que los estudios afrocolombianos se quedan cortos. Lo anterior, sobre todo, por priorizar el estudio de las organizaciones que se caracterizaron por dos elementos: su proyección en la política y aquellas que dejaron un registro más o menos constante de sus actividades después de 1991.

En ese contexto, las respuestas de Esperanza Biohó, confirman que la asociatividad fue vista como ese mecanismo de visibilización para destacarse dentro del contexto de movilización ideológica que impulsó a varios actores a fundar espacios pioneros en la representación del “negro”. Aunque ella y los demás entrevistados coinciden en señalar que la forma en la que poco a poco fueron apropiándose de una conciencia étnica, desde la participación en este tipo de experiencias asociativas tuvo como referente de base el interés o militancia en movimientos de izquierda en Bogotá, sus curiosidades intelectuales no estaban condicionadas a la participación en un *espacio* específico. Sus inclinaciones ideológicas fueron transversales al tipo de participación que cada uno tuvo en el marco de esta emergencia de experiencias asociativas en la capital.

Yo siempre he sido muy cercana a la gente de izquierda. A los intelectuales izquierdosos pues, y pasábamos mucho tiempo en la Teja Corrida. Ahí se creó la orquesta Guayacán. Había otros sitios a los que las personas negras íbamos, por la 19 donde yo bailaba, que se llamaba la Casa de la Cultura del Chocó. Era un sitio maravilloso, era de Aristarco Perea, era delicioso porque había comida del Chocó, orquestas, mucha gente, ahí también se conformó Niche, por ejemplo...¹⁷³

Llego a Bogotá en el 74 y cuando empiezo a ver el problema, nos empezamos a reunir. Yo me metí al magisterio, porque acá a uno lo forman para eso. En al Nacional había un grupo que se llama refugio de africanía, un grupo afro, en el grupo de danza que estaba compuesto por chocoanos. Para estar en ese grupo de danza, había que estudiar en universidad pública y ser chocoano. Era muy bueno,

¹⁷²“Ellos fueron unos grandes y Nina...Yo creo que de lo que yo hago parte, toda esta obstinación por la cultura negra es en parte por la figura de Manuel Zapata Olivella y Nina de Friedemann (...)”. Entrevista realizada a Esperanza Biohó, febrero 2018.

¹⁷³Entrevista realizada a Esperanza Biohó en Bogotá, el 15 de febrero del 2018.

nosotros nos reuníamos en la Nacional los sábados a ensayar. Más tarde nos reuníamos para ver qué pasaba en Bogotá. No había textos sobre inmigración, ni nada. (...) Entonces empecé a militar en la izquierda, pero no en el Partido Comunista ni del MOIR, ninguno de esos porque uno empezaba a plantearles los problemas étnicos y eso no era problema para ellos, era la lucha de clases, la lucha del proletariado, y decían que nosotros con esta propuesta, distraíamos la lucha del movimiento. Desde ahí venimos luchando... y eso me fue llevando -a pesar de estudiar sistemas- a leer siempre sobre ciencias sociales.¹⁷⁴

Yo estudié en la Pedagógica, licenciatura en ciencias sociales. (...) Sólo estando allá me di cuenta qué era ser negro. La discriminación se sentía. Aunque, bueno, en la Universidad Pedagógica había de todo, sobre todo circulaban todas esas ideas del comunismo, la militancia de izquierda era muy marcada allá.¹⁷⁵

Se hace evidente que frecuentar los espacios de formación académica y de ocio en los que se socializaba sobre la movilización política de la izquierda, fue central para abrirle camino a la discusión sobre la discriminación racial en el país. Las inquietudes frente a su lugar como personas “negras” que, si bien estaban de acuerdo con las luchas que suponía esta postura ideológica, en muchos casos se materializaron en la fundación de experiencias asociativas que se distinguieron a partir de su compromiso con la visibilización del “negro”, como un problema social de igual vigencia que la lucha de clases. No obstante, el ejemplo de la Fundación Colombia Negra da cuenta de que esa convergencia de intereses intelectuales, también dio lugar a la creación de experiencias asociativas cuyo propósito fue la visibilización de manifestaciones culturales como la danza y la música para crear escuela desde la técnica. Una experiencia asociativa que partía desde las prácticas artísticas y no de la caracterización etnológica de las mismas; tema que había sido abordado desde “lo intelectual” en el marco de la investigación de la población negra del Pacífico y el Caribe desde mediados de siglo.

Así, la no adherencia de un actor colectivo como la Fundación Colombia Negra a otro como el Centro de Estudios Afrocolombianos, no debe entenderse necesariamente a partir de una divergencia ideológica en razón a la postura de cada espacio frente al racismo en el país. En su lugar, la pregunta sobre los encuentros y desencuentros remite al propósito que cada experiencia asociativa se planteó a la luz de una motivación por hacer visible “la cultura negra.” En ese sentido, para Esperanza Biohó la movilización de la época debería reconocerse como “movimiento sociocultural afrocolombiano”, en tanto desde espacios como el que ella fundó, “se luchaba por la reivindicaciones y la apropiación de las culturas

¹⁷⁴Entrevista realizada a Rudecindo Castro en Quibdó, Chocó el 28 de agosto de 2017.

¹⁷⁵Entrevista realizada a Sergio Mosquera Mosquera en Quibdó, Chocó el 25 de agosto del 2017.

de la negritud, y esto es paralelo a lo que está sucediendo en el Caribe y en la misma Francia y en los Estados Unidos.”¹⁷⁶ Es decir, “lo cultural” sin un plan político de base, también debería incorporarse en la lectura de la historia del movimiento social afrocolombiano, en tanto era otro tipo de “militancia” que estaba en sintonía con la movilización internacional sobre la causa de la reivindicación de la “cultura negra” como respuesta a la discriminación racial.

Así, “crear escuela” a partir de las manifestaciones culturales de la *gente negra* del país desde la capital, funcionó como un mecanismo de reconocimiento que, al dar cuenta de otros aportes de la *gente negra* en otro formato diferente a la investigación, era asociado a una representación de la población ligada al folclor. Es decir, las manifestaciones culturales como la danza y la música de la población negra, en clave de experiencia asociativa, según Biohó, contribuían a la visibilización de “lo particular” de la *gente negra* que se desconocía en ciudades como Bogotá.

Según Carlos Valderrama, lo folclórico también tiene una lectura política en la medida en la que, como expuse para el reconocimiento del aporte de Delia Zapata Olivella, a partir de las prácticas que allí confluyen se están transformando o reproduciendo las representaciones de un grupo humano con intenciones de dominar o resistir a esa dominación.¹⁷⁷ Lo anterior, ¿podría pensarse como una contestación respecto al discurso del mestizaje? En el contexto de mediados de los años setenta en adelante, se hace evidente una ruptura frente a la aprobación del mestizaje como referente de armonía “racial”, justamente, por la forma en la que estas experiencias asociativas posicionaron el tema del racismo como un problema vigente y a la vez, oculto en Colombia. Pero esta postura contestataria, varió en grados según la representación de la *gente negra* que movilizó cada actor colectivo acorde a sus objetivos. En el caso de la Fundación Colombia Negra, su interés por congregarse y difundir la danza de la *gente negra* en el país, dialogó menos con la idea de integración al mestizaje, y más con la exaltación de las particularidades “culturales” como rasgo de distinción entre la población. La *gente negra*, representada como un actor activo en la búsqueda de esa “identidad” cultural poco visible en el panorama nacional: “lo que es Colombia Negra hoy en día, lo empecé formando bailarines, a irles también

¹⁷⁶Entrevista realizada a Esperanza Biohó en Bogotá, el 15 de febrero del 2018.

¹⁷⁷Carlos Valderrama. “Folclore, raza y racismo en la política cultural e intelectual de Delia Zapata Olivella. El campo político-intelectual Afrocolombiano” ...: 268.

cultivando un poco el pensamiento, buscando la verdadera identidad, para que la gente se empezara a identificar con sus propios valores.”¹⁷⁸

No obstante, es preciso identificar que esta perspectiva, una lectura política sobre el aporte de este tipo de experiencias ligadas a la difusión del folclor, es resultado de una reflexión reciente. Si bien el análisis de “las políticas del folclor” diversifica la lectura de la época de la movilización colectiva frente a la visibilización del “negro” en el país, también es un recurso útil para instrumentalizar las actividades que, por ejemplo, emprendió la Fundación, a favor de una imagen de diálogo constante entre este tipo de actores, en el marco de un camino conjunto hacia un mismo “fin”. Esto resulta problemático en la medida en la que la asociatividad como fenómeno de la época, de cara una postura frente al racismo en el país, se vuelve un recurso para indicar más homogeneidad que heterogeneidad respecto a las posturas y objetivos de una experiencia asociativa y otra.

Había que cambiar los colores grises y negros por un poquito más de color, de vida y educar el oído. O sea que el movimiento negro, antes de ser un movimiento social o político, fue un movimiento cultural que lucha por las reivindicaciones y la apropiación de las culturas de la negritud, y esto es paralelo con lo que está sucediendo en el Caribe y en la misma Francia y en los Estados Unidos... Va el tema de la poesía dadaísta, el dadaísmo, este movimiento intelectual, Jorge Artel en Cartagena, Pales Mathós, más tarde Nicolás Guillén y el gran Sedar Senghor en París.

Uno sigue estudiando y leyendo... Yo no paro. Llego a Bogotá y quería bailar. Entrar a una compañía de danza. Me habían recomendado la de Delia Zapata ya en el 78 y estaba Sonia Osorio también en furor. Pero llego a estas compañías y veo que están integradas más por personas blanco-mestizas que, por personas negras, que siempre las encuentra uno muy en minoría. Eso es otro cantar, otro bailar, otro danzar... ¿Por qué? Porque nosotros danzamos sobre el ritmo, en cambio la gente de acá baila debajo del ritmo, no están acostumbrados a escuchar el tambor sino la melodía. A mí se me dificultaba bailar, tenía que quitarle mucha energía... Yo así había aprendido a bailar en el Chocó, complementemente en Cali... Entonces primero monté un espectáculo como solista, de danza y poesía.¹⁷⁹

De esta manera, queda claro que las reflexiones en torno a la exaltación de las prácticas culturales de la *gente negra* no eran exclusivas de espacios intelectuales. A partir de una “membrecía racial” en función de la visibilización de una “forma especial” de danzar, la articulación entre investigación y arte, si se quiere, se manifestó en función de la difusión de la danza como vehículo de reconocimiento de la *gente negra*, a la par que se construía conocimiento de esta práctica desde allí. Cuando Biohó señala que “nos tocó crear escuela porque había que unificar los estilos de la Costa norte, del Pacífico y hubo

¹⁷⁸Esperanza Biohó, entrevista de Gloria Valencia de Castaño. Editorial [videodisco digital]: directora Colombia Negra Editorial: Bogotá: Rodrigo Castaño Valencia Televisión, [2007?] Descripción física: 1 DVD (08:07min): son., col; d, 12 cm. (24 de junio de 1992).

¹⁷⁹ Entrevista realizada a Esperanza Biohó Febrero 2018.

que salir a investigar, a conocer”¹⁸⁰, se hace evidente que su postura frente a la discriminación racial, se basó más en la exaltación de lo *invisibilizado* que en una adherencia a una forma de hacer política por la *gente negra*. De ahí que Esperanza Biohó señale que “el movimiento político aquí se arranca en los albores de la constitución del 91. Nosotros estuvimos allí, acompañando la constitución en el proceso de la ley 70 de negritudes (...)”¹⁸¹, ubicando “lo político” en el marco del reconocimiento institucional y jurídico, y no, desde su gestión artística y cultural.

A propósito de la comparación entre los objetivos que se plantearon tanto la Fundación Cultural Colombia Negra como el Centro de Estudios Afrocolombianos, habría que señalar, a su vez, que este último funge como un *espacio de sociabilidad* en la medida en la que la articulación de aportes en clave intelectual y cultural, en el ejercicio de sus actividades, lleva a la revisión constante del lugar del “negro” en la historia como justificación del accionar político que había que emprender para confrontar el racismo. Mientras que el Centro se interesó por la creación de *espacios de sociabilidad* a otras escalas para procurar establecer “comunidad”, a manera de mecanismo de acción política para la visibilización de los aportes que allí se discutían y difundían, la Fundación Colombia Negra se interesó, en estudiar y enseñar la danza y la música de la *gente negra* del país como mecanismo de visibilización de otros aportes que comprendían “la cultura negra”. De este modo, la construcción de conocimiento desde las manifestaciones culturales se articuló con la dimensión intelectual en la medida en la que la “creación de escuela”, contribuía a la difusión de los saberes de la *gente negra* en sintonía con la movilización de otros espacios en Bogotá y el continente. Así, una postura precisa frente a la discriminación racial de la *gente negra* en el país fue frontal en el Centro de Estudios Afrocolombianos, y, en el caso de la Fundación, no fue explícita en términos de acciones específicas para la transformación de dicha situación.

Aunque ambos actores colectivos trabajaron en pro de la visibilización de “la cultura negra”, los mecanismos de difusión de sus actividades también los distanciaban. El Centro y la Fundación estaban de acuerdo en aportar elementos que diversificaran una representación de la *gente negra* marginal en el marco del discurso del mestizaje como

¹⁸⁰Entrevista realizada a Esperanza Biohó Febrero 2018.

¹⁸¹Entrevista realizada a Esperanza Biohó Febrero 2018.

discurso de identidad nacional. No obstante, mientras que la actividad del Centro se registró en boletines, folletos y actas de encuentros, con relación a su postura frente a la situación del “negro” en el país, la Fundación se dio a conocer a nivel local y nacional, a través de mecanismos como la prensa ocasional a medida que avanzaban en ese ejercicio de institucionalización de la danza y la música en presentaciones y giras por el país.¹⁸² De esta manera, se dificulta rastrear cual era la postura de la Fundación en los inicios de Colombia Negra para la época, en tanto es la voz de su directora la que expresa su vínculo con la “causa”. La redacción de los documentos disponibles sobre la historia de la institución es reciente, y algunos se encuentran disponibles en la página web de la Fundación ya que continúa en funcionamiento en la misma sede donde se inauguró; la Casa de la Cultura Negra en el barrio La Macarena de Bogotá.¹⁸³

En ese sentido, se hace evidente que el diálogo entre actores colectivos no fue una constante en la ciudad y que la distinción de experiencias asociativas en función de “lo intelectual, político y cultural, fue una característica notable de esta primera etapa del movimiento social afrocolombiano. Al respecto, existe un desequilibrio considerable entre las fuentes de la época y los textos o reflexiones que diferentes personalidades participantes de este proceso de organización colectiva construyeron décadas después. De ahí que considere que el acervo documental de las experiencias asociativas de la *gente negra* en este contexto, es desarticulado, inconstante y fragmentario, y por ende, un punto clave de diferenciación entre estos primeros actores colectivos de la capital. Así lo expone Juan de Dios Mosquera, a propósito de la escasez de registros sobre la actividad de diferentes *espacios de sociabilidad*, incluyendo a Cimarrón: “Cuando uno comienza estas cosas sin proyectarlas, sino que empieza espontáneamente al calor de las circunstancias y en ese tiempo menos, uno tiene conciencia de la importancia de la memoria histórica, o sea de que cada papelito, va para el archivo también.”¹⁸⁴

¹⁸² “Mi necesidad era artística, yo quería complementar mi trabajo acá en Bogotá e irme a recorrer el mundo. Yo no había soñado con una organización así tan grande, pero para cumplir el sueño, había que hacerlo (...) Cuando montábamos las cosas en el Colón, eso aparece ahí en los periódicos.” Entrevista realizada a Esperanza Biohó Febrero 2018.

¹⁸³ Actualmente, la fundación Colombia Negra cuenta con una gaceta titulada “La Griot” que es publicada desde junio de 2015. Ver en <https://lagriotgaceta.wixsite.com/griot>

¹⁸⁴ Entrevista Juan de Dios Mosquera Mosquera el 27 de abril de 2017 en Bogotá.

De este modo, el contraste entre los objetivos propuestos en la fundación de estos *espacios* respecto al desarrollo de sus actividades se dificulta al momento de revisar su actividad en los años posteriores a su creación. Al rastrear cómo se transforma o no la postura frente a la discriminación racial desde estos primeros actores colectivos, la ausencia de archivos propios de estos actores prevé una suerte de “historia inconexa” en la que los silencios de las fuentes escritas, en gran medida los mitigan las voces de algunos participantes y líderes que aún viven. Además de los puntos de convergencia ya señalados en el caso de algunos participantes entrevistados, otro adicional en esta línea, es que algunos líderes de esa época en la actualidad continúan con “la lucha” a favor de la visibilización de las “comunidades negras” y “los afrocolombianos”, en gran medida desde la defensa por el cumplimiento de la célebre ley 70 de 1993, como en el caso de Esperanza Biohó, Rudecindo Castro y Juan de Dios Mosquera.

Teniendo en cuenta lo anterior, es relevante dedicar un apartado entero de este capítulo al Centro de Investigación para la Cultura Negra (CIDCUN), ya que es el único actor colectivo cuyos mecanismos de divulgación contribuyeron ampliamente a legitimar su postura frente a la visibilización de la “cultura negra” y el racismo ¿Quién habla en nombre de quién desde estos registros? La representación de la *gente negra*, desde la postura del CIDCUN también era un proyecto en marcha que fue polémico al ser considerado “racista”:

En muchos círculos se comenta y con mucha insistencia la tarea adelantada por el “CENTRO PARA LA INVESTIGACIÓN DE LA CULTURA NEGRA EN COLOMBIA” con opiniones encontradas sobre el particular. No es de dudarlo eso sí que los más de nuestros críticos, son los mismos que les da pena cargar la revista NEGRITUD o el periódico PRESENCIA NEGRA por la calle y no quieren que se vayan a tildarlos siquiera de racistas. ¿Qué tal? ¿Y racista por qué? En realidad, son comportamientos que uno mismo no alcanza a explicarse.¹⁸⁵

La crítica a esta actitud de denuncia frente a la asociatividad de la *gente negra*, que también tuvo lugar en los años cuarenta a propósito de la fundación del Club Negro, erige en la postura del CIDCUN un principio pedagógico para su plan de acción, al señalar la necesidad de “aprender a ser negro”, como base de la conciencia étnica a forjar para replantear la representación de la *gente negra* en el país. A continuación, expondré qué

¹⁸⁵ Amir Smith Córdoba. “Prejuicio: “Pequeño Burgués”. Presencia Negra, Bogotá D.E. Abril 1979 de Año 1 N°2: 4.

elementos caracterizaron a este *espacio* en relación con una recordación particular en el panorama de las primeras experiencias asociativas en la ciudad.

3.2 “Aprender a ser negro”: El CIDCUN ¿Un proyecto segregacionista?

El fundador del CIDCUN, Amir Smith Córdoba, nació el 19 de julio de 1948 en Cértegui, Chocó. Julio Méndez Arévalo, expone que para acercarse al pensamiento de este líder, hay que identificar los términos desde los que se estructuró su proyecto de transformación a una sociedad sin racismo, mediante la enseñanza de la desalienación del “negro” al sistema que por siglos lo ha oprimido.¹⁸⁶ En este sentido, su participación en espacios de discusión sobre el racismo en el país y la visibilización de la “cultura negra”, así como la inauguración de otros bajo su liderazgo, supone una estrecha relación con su trayectoria intelectual como vocero de la “causa”. Este elemento no es novedoso en la organización de las experiencias asociativas de mediados de los años setenta. Las diferentes etapas de la producción literaria e investigativa, de líderes como Manuel Zapata Olivella o Smith Córdoba, necesariamente atraviesan las posturas de las experiencias asociativas que lideraron, en tanto la reconstrucción de la actividad de estos actores colectivos inicia por la identificación de las trayectorias de sus líderes. Lo anterior, debido a que el estatus de “intelectual” que comparten, desde los estudios afrocolombianos, contribuye a la exaltación de los aportes de personalidades “negras” del país, y, por ende, se ubican como actores claves en el marco del campo intelectual afrocolombiano.

En estos términos, es relevante acotar que el liderazgo de su fundador es protagonista en los registros que permiten ahondar los caminos que transitó el CIDCUN en relación a su postura como *espacio de sociabilidad*. En consecuencia, la recordación de este actor colectivo en ocasiones se limita a los aportes de Smith Córdoba, quién, expresa como objetivo del CIDCUN para sus inicios ser “el termómetro pulsador de las aspiraciones que empujan al pueblo negro colombiano a darse como dignos merecedores de un mejor mañana, un presente decente y un futuro digno y duradero para su hijos que entrarán a ser

¹⁸⁶Julio Andrés Méndez Arévalo. “Amir Smith Córdoba. Del blanqueamiento a la negritud.” Repositorio institucional Pontificia Universidad Javeriana. Departamento de Estudios Culturales Facultad de Ciencias Sociales. Trabajo presentado como requisito parcial para aspirar al título de magister en Estudios Culturales. 2015. <https://repository.javeriana.edu.co/handle/10554/18570> (último acceso: 2018), 11.

los herederos en una sociedad mezquina e hipócrita como la nuestra, donde se sub-valora, se desprecia y se rechaza con refinada sutileza al negro.”¹⁸⁷

Para 1975, Smith Córdoba ya era miembro vocal del movimiento *Negritudes*, y como expuse, desde su participación en este espacio, se hizo visible su interés por la reivindicación de la “cultura negra” como respuesta al racismo vigente en el país. En la primera edición de la revista *Negritud*, Smith Córdoba señaló que la motivación para actuar con “fuerza, talento y decisión, es la búsqueda, una alternativa que nos exige ser nosotros mismos, lo que nos impide volver atrás; precisamente porque alimentamos un proceso en marcha. (...) Se construye un hombre que busca afirmarse a través de su historia y de su geografía, un hombre que todos los días sabe más de él.”¹⁸⁸ El proceso que desde *Negritudes* se había señalado como “el despertar de una conciencia negra”, remite en este caso, a una motivación justificada por el interés en el conocimiento sobre un pasado desconocido como herramienta central para apropiarse de dicha conciencia. De ahí que los mecanismos de difusión empleados para difundir esta denuncia den cuenta de la inquietud por trazar un camino pedagógico para forjarla.

3.2.1 Revista *Negritud*

En ese primer ejemplar de la revista, el *espacio* es descrito como “una entidad jurídicamente constituida en Bogotá, con fines no lucrativos que persigue estudiar lo que ha sido el carácter desenvolviente de la Cultura Negra en Colombia, y a nivel histórico-geográfico el aporte del negro en la constitución de la identidad nacional.”¹⁸⁹ En este sentido, se sentaba claridad sobre la motivación intelectual en clave política del *espacio*, y no, desde la participación política habitual. El punto de convergencia con los actores colectivos anteriormente señalados, a propósito del reconocimiento de la *invisibilidad* y del “contexto propicio”, se orientó en función de un proyecto en curso que implicaba una contestación a la forma de pensar la identidad nacional, sin el aporte de dicha población a la construcción de esta.

Según Smith Córdoba, para llevar a cabo esa empresa, era necesario estar provisto de herramientas intelectuales para entender que lo propuesto por el CIDCUN no se trataba de

¹⁸⁷ Amir Smith Córdoba. “Editorial.” *Presencia Negra* N°1 Año 1, Enero-Febrero de 1979: 3.

¹⁸⁸ Amir Smith Córdoba. “Editorial”. *Negritud*, Agosto 5/1976: 10.

¹⁸⁹ “¿Qué es el “Centro para la investigación de la Cultura Negra en Colombia?”.” *Negritud. Órgano del Centro para la investigación de la cultura Negra*, Agosto 5/1976: 10.

un proyecto separatista: “No es una dicotomía lo que propugnamos, propugnamos un movimiento no solo de todos los negros que pueblan el país, sino de todos, sin distinción de credo, raza, origen, sexo, etc.; es decir de todos aquellos que estén predispuesto a investigar a un ancestro que ha sido sistemáticamente tergiversado(...).”¹⁹⁰ De ahí que lo político de este objetivo, se ubique en torno al proyecto que suponía apropiarse de elementos que condujeran a forjar esa “conciencia étnica” como un proceso de aprendizaje conjunto.

El elemento base de esta propuesta se sintetizó en la consigna “aprender a ser negro”. En esta frase se expresaba el proyecto que suponía apropiarse de referentes como la “negritud” y la “cultura negra”, para trazar el camino pedagógico sobre el análisis de la población en el contexto colombiano. Como expuse anteriormente, desde el CIDCUN, la “negritud” implicaba la descolonización del pensamiento negro a nivel mundial, y por lo tanto, resultaba “válido” en razón a la apropiación de una conciencia política: “ (...)nadie más que el mismo negro puede ser el protagonista del cambio que busca auspiciarse; es así como su talento y su capacidad como hombre que se predispone a ser sujeto antes que “objeto”, cobra valor incuestionable dentro del contexto de la personalidad que se construye.”¹⁹¹ Adicionalmente, dicha consigna titula la sección de primera plana en el periódico *Presencia Negra*¹⁹², su órgano difusor más constante en el tiempo.

Según Santiago Arboleda, este proyecto de aprendizaje inició con la identificación de los fenómenos que afectaban negativamente al “negro” en Colombia¹⁹³, señalando la vigencia del racismo en razón de la *invisibilidad* y el blanqueamiento. Así, el reconocimiento del “racismo no declarado” en el país, permitió plantear el proyecto de “aprender a ser negro” priorizando la investigación de carácter sociológico, antropológico e histórico, para dar cuenta del aporte de la *gente negra* en el desarrollo nacional. Es decir, con la investigación como base, se edificó una postura política de carácter integracionista en la medida en que dar a conocer el legado del “negro” a la sociedad colombiana,

¹⁹⁰“¿Qué es el “Centro para la investigación de la Cultura Negra en Colombia?.” *Negritud. Órgano del Centro para la investigación de la cultura Negra*, Agosto 5/1976: 10.

¹⁹¹ “Roles fijos”. *Negritud*, Agosto 5/1976: 10.

¹⁹² La circulación de este periódico inicia en enero de 1979 y culmina en 1998. Con interrupciones entre 1984- 1988 y 1988-1998.

¹⁹³Santiago Arboleda Quiñonez. *Le han florecido nuevas estrellas al cielo: suficiencias íntimas y clandestinización del pensamiento afrocolombiano*, 314.

justificaba la “lucha” por su promoción, en palabras de Smith Córdoba, en todos los órdenes posibles.¹⁹⁴

Ahora bien, si estos eran los objetivos que se planteó el CIDCUN entre 1975 y 1976, ¿de qué manera se manifestó dicha postura en el desarrollo de sus actividades? A diferencia del Centro de Estudios Afrocolombianos, el CIDCUN, desde los testimonios de los entrevistados tiene una recordación que no es enteramente “cultural.” Debido a la frecuencia con la que el proyecto de “aprender a ser negro” se exponía en diferentes mecanismos —prensa, libros, congresos—, su lugar en la historia del movimiento social afrocolombiano está mediado por una imagen de “lo cultural” atravesada por una voluntad política de cambio, a través de un proyecto educativo. “No hay ni habrá nunca fórmulas capaces de brindar soluciones dentro de la vida de un pueblo si no conocemos su cultura. Es el conocimiento de la cultura de un pueblo, la que nos da las herramientas valederas para su comprensión”¹⁹⁵, señalaba Smith Córdoba, tanto en este primer artículo sobre la caracterización del CIDCUN en la revista *Negritud*, como en su libro *Cultura Negra y Avasallamiento Cultural* (1980).

Antes de caracterizar qué representación de la *gente negra* se edificó en función de su postura frente al racismo, es preciso abordar la pregunta por la circulación de los mecanismos de difusión que la hicieron visible. Los entrevistados fueron quienes proporcionaron información relevante sobre la difusión del periódico *Presencia Negra* y la revista *Negritud*. A pesar de que esta última solo fue publicada en tres ocasiones en 1976, contó con la dirección de un consejo de redacción en el que se destacaban personalidades como Nina de Friedemann, Valentín Moreno Salazar, Adolfo Mina Balantá, entre otros. Además, en este primer ejemplar, se expuso una lista de representantes casi que por capital de departamento en el país. En cada edición se hace mención de quienes fueran los encargados de la difusión de cada número publicado.¹⁹⁶

¹⁹⁴ Amir Smith Córdoba. *Cultura Negra y Avasallamiento Cultural...*, 8.

¹⁹⁵ Amir Smith Córdoba. *Cultura Negra y Avasallamiento Cultural...*, 55.

¹⁹⁶ Entre los representantes destacados en relación a su participación en los actores colectivos está Juan de Dios Mosquera en Pereira. Barrancabermeja, Barranquilla, Bucaramanga, Buenaventura, Cali, Condoto, Cartagena, Cúcuta, Medellín, Pasto, Pereira, Popayán, Puerto Asís, Quibdó, San Andrés, Santa Marta, Tumaco, e inclusive, Estados Unidos, figuran con su respectivo representante encargado de la recepción y difusión de la revista. Ver en *Negritud*, Agosto 5/1976: 1.

En la revista también se hizo explícita la función del medio como una publicación trimestral en Bogotá cuyos artículos “dan la opinión de sus autores, y no necesariamente la orientación oficial del movimiento. Los trabajos aquí publicados pueden reproducirse parcial o totalmente, siempre y cuando se haga conocer la fuente.”¹⁹⁷ Es decir, no se partía de una postura inamovible encarnada en el liderazgo de Smith Córdoba como criterio de orientación para la convocatoria en este medio. Esta misma aclaración a propósito de la autoría de los artículos, aparece de manera constante en la emisión de los números de *Presencia Negra*, y con ello, se precisaba la intención de hacer de dichos mecanismos espacios de convergencia sobre intereses variados a la “causa”. Es decir, el CIDCUN se proyectó a la vez como un centro de difusión para aportes que no necesariamente tuvieran su “sello”. Punto de convergencia con los objetivos planteados desde el Centro de Estudios Afrocolombianos.

Ahora bien, en lo que respecta a la circulación de estos medios, la particularidad sobre su difusión fortalece el argumento de la orientación política que caracteriza la postura del CIDCUN. Sergio Antonio Mosquera, destaca en su respuesta a propósito del liderazgo de Amir Smith Córdoba, su compromiso con la distribución de estos como un elemento que politizaba su labor como director del CIDCUN:

Un personaje ahí clave en la formación de estos grupos es Amir Smith Córdoba. Él con su periódico *Presencia Negra*, hacía mucho énfasis en la creación de la conciencia política del negro. Yo recuerdo que él se paraba así en el centro y de “mano a mano” vendía su periódico. Él lo sacaba con mucho esfuerzo, y es una lástima cómo termino de sólo y sin recursos... Todo el mundo sabía quién era el en Bogotá.¹⁹⁸

Este breve ejercicio en el que Mosquera le otorga un valor político a la manera en la que Smith Córdoba planteaba los términos de esa conciencia “del negro”, indica que, en este caso, la pregunta por la articulación entre lo político, intelectual y cultural está ligada a la preocupación por la divulgación del conocimiento. En este sentido, el principio del aprendizaje para ser “negro” se expuso en función de una representación “integral” de la población; esto como algo prioritario antes de plantear distancia entre las diferentes “militancias” como un problema de partida. Al contrario, tanto la revista *Negritud* como el periódico *Presencia Negra*, sirvieron como espacios de difusión a propósito la prioridad

¹⁹⁷ Congreso de la Cultura Negra. *Negritud*. Agosto 5/1976: 1.

¹⁹⁸ Entrevista realizada a Sergio Mosquera Mosquera en Quibdó, Chocó. 25 de agosto del 2017.

que se trazó el CIDCUN: construir herramientas de aprendizaje para forjar una conciencia propia de su lugar en la historia de la nación y el continente. De ahí que la escogencia de términos como “negritud” y “cultura negra” en el ejercicio de divulgación mediante dichos mecanismos, se ubicaran en el plano de las herramientas del discurso que hacía referencia a una representación de la *gente negra* en diálogo con la “comunidad” de otros contextos que también hacía parte de “la lucha.”

Para ejemplificar lo anterior, es preciso señalar en qué medida los artículos de la revista *Negritud*, daban luces sobre ese grado de articulación entre dichas “militancias” que, desde la postura del CIDCUN como *espacio de sociabilidad*, se exponían en constante diálogo procurando la visibilización de la “cultura negra”. La variedad de secciones y el tipo de publicidad que incluye la revista, demuestran la manera en la que lo “racial” se trasladaba de ser una categoría para el reconocimiento de las particularidades etnológicas de la población negra del país, a un elemento a denunciar en tanto la “cultura negra” debía convertirse en el móvil político de esa emergente “conciencia negra.”

Revista Negritud, número 1:

Michael Manley en Colombia

¿Qué es el Chocó? Amir Smith C.

Comentarios

Internacional

Ciencias sociales: La chapetonada y los fundamentos de castas en Cartagena, Nina de Friedemann

El negro en el puerto y los platos rotos

Aporte negro a la cultura universal, Carlos Calderón Mosquera

Manifiesto negro, Marco Realpe B.

Poemas

Una cultura oral, Winston Caballero

Un movimiento nacional

La palabra NEGRO y el concepto de NEGRITUD, Raquel Kremnitzer

Amín y Kissinger: Dos personajes, dos culturas

El Vudou en la Independencia de Haití

El negro americano, Bibliografía.

Revista Negritud, número 2:

Editorial

Mohammad Alí y el Movimiento

Negritud, Cultura Negra y Avasallamiento Cultural- Amir Smith Córdoba

Comentarios

Internacional

Ciencias sociales: Negritud y Racismo, Raquel Kremnitzer

El Sentido de la vida africana. Yosú Lezama U.

“I Congreso de Cultura Negra de las Américas” Riqueza Lingüística por Investigar, Juan

Vianney Mosquera

Los ribereños-Cuento, Petra Villalobos.

Negritud entre Auroras- Luis Hernando Villegas V.
Poemas
Un Nuevo Centro Superior de Estudios, Santiago Pinto Vega.
Razón de ser del Movimiento, Rosa Amelia Uribe
El papel del vaudou en la independencia de Haití.
Malcom X.

Revista Negritud, número 3:

Editorial
Director de la UNESCO con el Movimiento Identidad negra- Negritud, Amir Smith
Córdoba
Comentarios
Internacional
Ciencias sociales: El negro: imágenes de su presencia, Raquel Kremnitzer.
Negritud y discriminación racial, Alejandro Zabaleta
Cultura Africana- Concepción de justicia, Josu Lezama
Una página histórica de los negros, Nina S. de Friedemann
Entrevista con Cogollo (Heriberto Cuadrado), Petra Villalobos
Negritud, indianidad y mestizaje, Manuel Zapata Olivella
Poemas
II- Un nuevo centro Superior de Estudios, Santiago Pinto Vega
Semanario sobre Formación y Capacitación de personal docente en Cultura Negra
Descolonización cultural y racismo, Rosa Amelia Uribe
Deportes
El papel del Vaudou en la independencia de Haití¹⁹⁹

Es clave destacar el diálogo entre las escalas locales e internacionales para sustentar lo anteriormente expuesto a propósito de la representación de la *gente negra* como una “comunidad” vinculada históricamente por la opresión y su consecuente interés en subvertirla. A su vez, la inclusión de aportes literarios y artísticos en torno al “aporte del negro”, dan cuenta de una intención por ubicar estas manifestaciones como creaciones con “sello propio” no precisamente del CIDCUN; en su lugar, es la *gente negra* como protagonista en “la vitalización de un esmerado esfuerzo del MOVIMIENTO DE CULTURA NEGRA EN COLOMBIA”, que se buscaba contribuir a “satisfacer las inquietudes que a nivel de cultura se plantea América.”²⁰⁰ De ahí el interés en demostrar que la gran mayoría de autores de dichos aportes, y también, de artículos de corte investigativo en ciencias sociales, representaban a la población fuera de los oficios que, en palabras de Smith Córdoba, encasillaban a la *gente negra* en una imagen limitada a la exotización del folclor. “Velamos porque el folclor sea nuestros instrumentos de afirmación

¹⁹⁹ Primera página de la revista Negritud en sus tres versiones. *Negritud*, número 1, 5/1976: 1; *Negritud*, número 2, 5/1976: 2; *Negritud*, número 3, 5/1976.

²⁰⁰ *Negritud*, número 2. Agosto 5/1976: 2.

de nuestros valores nacionales y no de despersonalización cuando se le ha usado o se le sigue usando solo como hilo útil de atracción turística con lo que se ha venido mostrando “cosas raras” de entretenimiento antes que el nacionalismo que inculca la verdadera identidad nacional.”²⁰¹

Lo anterior, contribuía a forjar una perspectiva de “lo intelectual” y “cultural” como los recursos pedagógicos de base para criticar el racismo en el país y el continente, en tanto la *gente negra* estaba manifestando su postura frente al racismo y su conciencia como sujetos históricamente oprimidos por dicha discriminación. Ejemplo de ello, es que en las tres ediciones de la revista, la sección de “ciencias sociales” incluía tanto aportes de investigadores “negros” (en ocasiones se incluía la fotografía de los autores) y no, fortaleciendo una postura no segregacionista por criterios “raciales” frente al propósito de la reivindicación de la “cultura negra” como base de su postura política.

En dicha sección, las autoras Raquel Kremntizer y Nina de Friedemann plantearon reflexiones que confluían en la evaluación de los conceptos y procesos (“negritud”, blanqueamiento, racismo, sociedad de castas, entre otros), relevantes para la comprensión de la “cultura negra” en el país. Así, lo expuesto en relación con el ocultamiento-participación del “negro” en el desarrollo del continente americano, se analizó desde la historización de dichos términos con los que se estaban pensando entonces los problemas raciales. Para Kremntizer, la “negritud” al hacer alusión a “un movimiento poético, un modo de ser, de vivir, pensar, sentir... capaz de hermanar a todos los negros del mundo en un solo sentimiento: la conciencia de ser negro,”²⁰² constituía una herramienta ideológica de base que debía asumirse para la afirmación histórica y cultural de la población en la sociedad, respondiendo a las críticas de corte segregacionista que otros sectores “blancos” denunciaran, conforme esta perspectiva se expandía para la comprensión y visibilización de la “cultura negra.”

Lo anterior, entraba en sintonía con la postura del CIDCUN expresada en la revista, al sugerir que “con el concepto de NEGRITUD y con Cultura Negra, buscamos crear una conciencia nacional que le permita al negro afirmar un ancestro.”²⁰³ Es decir, la

²⁰¹Amir Smith Córdoba. *Cultura negra y avasallamiento cultural...*, 10.

²⁰²Raquel Kremntizer. “Negritud y racismo.” *Negritud*, número 2, Agosto 5/1976: 11.

²⁰³Amir Smith Córdoba. “Negritud, cultura negra y avasallamiento cultural.” *Negritud*, número 2, Agosto 5/1976: 6.

investigación histórica de la “presencia negra” en el país y la visibilización de la vigencia de su legado, como muestra de reflexiones conjuntas desde “lo intelectual” para el entendimiento de los problemas raciales, trasladaba el referente pasivo de la población a uno activo con relación a su proyección política desde la superación de la *invisibilidad*. Así, se lograba identificar que, desde la propuesta del CIDCUN no se buscó partir de un criterio de pertenencia “racial” como requisito para la participación en la revista, en la causa del *espacio*.

En su lugar, lo primordial era visibilizar el reconocimiento histórico de ese “ancestro”, para replantear su lugar en los discursos de identidad nacional. De ahí que Nina S. de Friedemann, insistiera en esta denuncia —*la invisibilidad*— como mecanismo de validación para “hurgar documentos y examinar las percepciones actuales”²⁰⁴, y así dar cuenta, por ejemplo, de explicaciones que, si bien partían de una reflexión disciplinar histórica y antropológica, dado el formato de divulgación propiciaban la inauguración de diálogos con otras audiencias. En este caso, al reconocer el blanqueamiento como elemento que históricamente contribuía la jerarquización social, se enviaba un mensaje sobre las razones históricas de su vigencia y cómo promovía la marginación cultural mediante criterios de distinción a partir de la pigmentación de la piel.

En este sentido, el diálogo que planteó la revista *Negritud* a la luz de las secciones que incluyó en sus tres números, hacía referencia a una representación de la *gente negra* en “construcción y transformación.” Punto de convergencia con las actividades que emprendía el Centro de Estudios Afrocolombianos, siendo prueba de ello la inclusión de actividades bajo su liderazgo tales como el Congreso de Cultura Negra y aportes de sus participantes más notables como Manuel Zapata Olivella y Nina S. de Friedemann. Además, la revista asumió la tarea de dar a conocer los sucesos que estaban teniendo lugar en diferentes países del mundo, a manera de “noticias” sobre la “lucha” que abrazaba el movimiento de la “cultura negra.”

En este contexto, llama la atención que este diálogo noticioso se mantuviera en las escalas nacionales y extranjeras. “El cubrimiento” de sucesos tales como la visita de líderes de la lucha antirracista en Estados Unidos al país, la situación del Apartheid en Sudáfrica, y

²⁰⁴ Nina S. de Friedemann. “La chapetonada y el fundamento de Casta en Cartagena de Indias.” *Negritud*, número 2. Agosto 5/1976: 14.

las actividades que se estaban emprendiendo desde el panorama de los actores colectivos en Colombia, da cuenta del interés por transmitir la sintonía de varios sectores en función de la proyección de la *gente negra* como protagonista de una historia que no se había escrito. Un ejemplo de ello es el seguimiento que la revista le dio al artículo “Un nuevo centro superior de estudios para Colombia”, en el que el autor plantea la necesidad de crear dicha institución en aras de materializar la exigencia de “una cuota equivalente a su esfuerzo”, haciendo referencia a “su contribución, como fuerza trabajadora de una nación,”²⁰⁵ refiriéndose a la población negra del país.

En estos dos textos, la propuesta de crear dicho centro se justificó, en general, a la luz de tres elementos: El futuro que el “negro” debía construir, respondiendo a la marginación histórica impuesta; lograr la participación de la *gente negra* en espacios de liderazgo de diferente índole (sectores creativos, políticos, científicos, etc.); la educación y capacitación superior en diálogo transversal con el estudio histórico, geográfico, filosófico y antropológico de la “cultura negra.” De este modo, se articularía el estudio de “las ciencias modernas con los parámetros de la Cultura Africana” para lograr el entendimiento de su influencia en los aportes del “negro” a la “Cultura Universal.”²⁰⁶ Posterior a la explicación de su pertinencia, el autor procede a caracterizar el proyecto.

En este artículo, el proyecto se expone como una de las tareas centrales del CIDCUN y con ello, la propuesta del Seminario sobre Formación y Capacitación de personal docente en Cultura Negra se erigió como primera manifestación formal del objetivo enunciado. Aunque es en el periódico *Presencia Negra* en donde se divulgó con detalle dicho evento que se ejecutó en 1979, que la proyección de dicho centro de educación superior apareciera en el primer medio que el CIDCUN implementó, demuestra en qué medida ese camino por recorrer para “aprender a ser negro”, también abordaba la creación de espacios colectivos e institucionales paralelos al CIDCUN. Lo anterior, en función de un contexto propicio para su gestión: “se trata de una empresa que no puede fallar y la magnitud y complejidad de su tarea se verá resuelta gracias a la dedicación de negros comprometidos con su propia causa.

²⁰⁵ Santiago Pinto Vega. “Un nuevo centro superior de estudios para Colombia.” *Negritud*, número 2, Agosto 5/1976: 26.

²⁰⁶ Santiago Pinto Vega. “Un nuevo centro superior de estudios para Colombia.” ...: 26.

Dentro de la actual coyuntura, nuestro movimiento busca un ideal de justicia en un plano de igualdad social, sin abandonar la cultura africana en su simbiosis con otras culturas.”²⁰⁷

Según Santiago Arboleda, esta estrategia, la de la elaboración de mecanismos para integrar a la “cultura negra” en la reflexión de la identidad nacional, visibilizó al CIDCUN como representante de la población negra en tanto promovió la habilitación de puntos de encuentro y debates para los actores colectivos que venían trabajando sobre “la lucha”.²⁰⁸ Esta postura hace alusión al diálogo entre “militancias” como la característica más relevante de la postura del CIDCUN frente al racismo en el país. En este sentido, podría señalarse que la base de este diálogo se alojó en un marco de referencia ligado a la relación de escalas de la “lucha” antirracista en el continente, que se expresó en la necesidad de aprender sobre un legado africano en América para inaugurar una “conciencia negra” que renovara la representación de la *gente negra* del país. De ahí que la circulación de un contenido noticioso sobre el movimiento de la “cultura negra” a escala nacional e internacional, posicionara al CIDCUN en el panorama de la acción colectiva como un actor “más radical.”

En palabras de Smith Córdoba, que enarbolar las banderas de la “negritud” y la “cultura negra” desde lo colectivo alertara a otros sectores de la sociedad colombiana, respondía a la necesidad de “hacerle un alto a la despersonificación congénita que nos han impuesto, es partir de nosotros con el orgullo vitalizador de un hombre, de una “raza”, y de una cultura, es aceptarnos como somos.”²⁰⁹ De esta manera, “la rebeldía” en la proyección de esa “conciencia negra”, debía organizarse mediante mecanismos que le permitieran al “negro” no seguirse adaptando a las lógicas del blanqueamiento, siendo la visibilización de la raíz africana en la población del país el punto de partida para la construcción de herramientas que condujeran a la integración de los aportes del “negro” al contexto colombiano:

El negro no solo es tambor, canto, música deporte, danza y movimientos acelerados por la euforia cadencial de surtimos; no, en todo aquello muestra mucho de todo aquello que no le ha sido expresar de otra manera. Cobremos la confianza perdida en nosotros. Aprendamos a tener fe en nosotros mismos, clamaba con insistencias M. Garvey. No somos África, pero nos encontramos

²⁰⁷Santiago Pinto Vega. “Un nuevo centro superior de estudios para Colombia.” *Negritud*, número 3, Agosto 5/1976: 22.

²⁰⁸Santiago Arboleda Quiñonez. *Le han florecido nuevas estrellas al cielo: suficiencias íntimas y clandestinización del pensamiento afrocolombiano...*, 318.

²⁰⁹Amir Smith Córdoba. “Identidad del negro”, *Negritud*, número 2. Agosto 5/1976: 5.

pigmento-geográficamente respaldados por una cantidad de habitantes que hacen posible pensar en el concepto de Negritud como bandera étnica inicial en el logro de nuestros objetivos; de allí la importancia de crear nacionalmente las condiciones apropiadas, no para que el negro baile, ya que sabido es que el negro baila y muy bien: lo que queremos en el mejor de los casos es no quedarnos bailando. (...) A ese nivel somos buenas personas para todo el mundo porque con ello circunscribimos lo que el blanco quiere seguir viendo en nosotros, lo pararemos en la raya y le diremos que no. Vamos por la oportunidad que nos han negado.²¹⁰

Así, podría señalarse que en la revista *Negritud*, si bien el punto de convergencia temático fue la identidad del “negro”, también lo era la proyección de estas reflexiones a largo plazo. Es decir, desde los aportes artísticos, noticiosos e intelectuales allí publicados, se insistió en la necesidad de esta crítica al racismo desde una perspectiva histórica como punto de partida para emprender un camino hacia la apropiación de elementos de la “cultura negra” en el país. De este modo, la resignificación de “lo racial”, le permitiría a la *gente negra* la participación en espacios que ese “racismo no declarado” en el país no estaba ocupando. Es decir, la visibilización de la *gente negra* desde este discurso del CIDCUN, no se proyectó en función de una distinción “racial” sino a través de la “cultura negra” como referente a reivindicar y, en consecuencia, como elemento aglutinador para todo aquel que quisiera contribuir a la “lucha.”

En el marco de esta proyección, la denuncia de las condiciones de desigualdad ya no solo apelaba al referente de las “zonas negras” del país. Desde *Negritud*, la postura del CIDCUN fue enfática en reconocer una población negra diversa y extensa en el país y por ende, las causas estructurales de su marginación histórica eran los elementos que validaban ese esfuerzo conjunto por renovar la representación de la *gente negra*, denunciándolas para transformarlas “en comunidad” como objetivo a largo plazo. De ahí que se insistiera constantemente en el papel del CIDCUN como un actor colectivo que, para la reivindicación y cambio de las condiciones de la población en el país, integraba al discurso local elementos de una “lucha conjunta.” Así lo señala Smith Córdoba en la editorial del último número de la revista:

“El negro en América, no es ni puede ser ajeno a los nuevos vientos de reivindicación que estremecen a África. El rescate dignificado de una personalidad es lo que inicialmente fincará las bases fundamentales de acción dentro de los parámetros que entrarán a regir al mundo en las próximas décadas, y allí estará el negro, ya no como aquel instrumento útil y de conveniencia en ciertas ocasiones, sino como peri expugnadora de irracionalidades, imbuido de una razón consciente, donde el clamor justo de su timbre evocará sosiego. África, lo africano y lo negro, no puede seguirse juzgando

²¹⁰ Amir Smith Córdoba. “Identidad del negro”, *Negritud*, número 2. Agosto 5/1976: 5.

con el mismo código que implantó occidente, porque la razón de ser de los africanos no es ni podrá ser la razón de ser de los occidentales. (...) Nosotros en América también somos mayores y como ellos, estamos dispuestos a vender caro el derecho a vivir de pie.²¹¹

Así, la *invisibilidad* propició la cohesión del diálogo entredichas escalas y con ello, la ejecución de planes de acción para enfrentarla desde el trabajo colectivo. En palabras de Peter Wade, una de las mayores preocupaciones de los activistas negros se relacionaba con la debilidad de la identidad negra y el fracaso en hacer que la gente que ellos reconocían como negra, se identificara como tal. De ahí que tendieran a usar una definición incluyente de negritud.²¹² Esta caracterización, corresponde de manera significativa con la postura del CIDCUN en la época de emergencia de estos *espacios de sociabilidad* respecto a la transformación del lugar de la *gente negra* en el discurso de identidad nacional. En esta vía, sigue siendo transversal la pregunta por la homogeneidad de posturas de los actores colectivos durante los años posteriores a su creación.

En 1979 la antropóloga Nina S. de Friedemann manifestó la vivencia de esa *invisibilidad* al denunciar cómo el Instituto Colombiano de Antropología, desestimaba el estudio de la *gente negra* a partir de su destitución de este como investigadora a cargo de “el estudio de los grupos negros”:

A juzgar por las medidas que se toman, parece ser que dedicarse a investigar el área negra, no es bien vista por los que tienen a su haber manejar las cosas en el país; ojalá que, con actitudes de este tipo, no se esté adelantando una campaña contra el negro, tratando por todos los medios de abandonarlo como siempre a su propia suerte.²¹³

Al señalar que la disciplina antropológica también le ponía obstáculos a esa visibilización del “negro” en un medio de difusión tal como el periódico *Presencia Negra*, Nina S. de Friedemann le daba lugar a la justificación de la actividad de estos *espacios* como protagonista en la divulgación del conocimiento científico, inclusive antes de las instituciones académicas de renombre. La prioridad de establecer una agenda intelectual en los *espacios* fundados por la *gente negra*, como hasta ahora se hizo evidente desde el CIDCUN, también respondía al entonces escaso interés en profundizar sobre la historia y

²¹¹ Amir Smith Córdoba “Del editor”. *Negritud*, número 3. Agosto 5/1976: 1.

²¹² Peter Wade. “Defendiendo la negritud en Colombia.” En *Estudios afrocolombianos hoy: Aportes a un campo disciplinario*. Eduardo Restrepo (ed.) Popayán: Universidad del Cauca, 2013.

²¹³ Nina S. de Friedemann. “La comunidad negra y el Instituto de Antropología. *Presencia Negra N°1 Año 1*, Enero-Febrero de 1979: 7.

antropología de la *gente negra* en el país desde los espacios académicos ya existentes. De ahí que el concepto de *invisibilidad-estereotipia*, acuñado por la antropóloga a partir de este desencuentro con sus colegas a finales de los setentas, implicara una denuncia epistémica y estructural del racismo, en tanto abarcó los escenarios desde los que estos actores colectivos estaban reclamando el lugar del “negro” en el entramado que suponía la identidad nacional.

Según Eduardo Restrepo, el texto en el que de Friedemann explicó estos términos “pronto se convirtió en un hito y sus postulados sobre la *invisibilidad* del negro fueron referidos no sólo por académicos, sino que influyó también en el discurso de variados activistas”²¹⁴. Para la fecha en que “Estudios de negros en la antropología colombiana: presencia e invisibilidad” (1984), fue publicado, esta denuncia ya era un elemento relevante para el discurso de los diferentes *espacios de sociabilidad* aquí enunciados. En ese sentido, su relevancia es antesala a su reconocimiento y trabajo disciplinar, y con ello, la pregunta por la divulgación de este, y otros elementos presentes en los discursos de estos los actores colectivos, cobra sentido en razón a sus convergencias y distancias frente a la resistencia a esa reproducción de una narrativa marginal para pensar el lugar de la *gente negra* en la sociedad colombiana.

De ahí que al identificar qué banderas se enarbolaron a partir de los mecanismos de difusión empleados para su reconocimiento como actores colectivos, sea un paso necesario para ubicar cómo avanzó la denuncia del racismo y reconocimiento de la “cultura negra” durante los años posteriores a su aparición. Para el caso del CIDCUN, el periódico *Presencia Negra* fungió como fuente principal para rastrear estos elementos. Ahora bien, es preciso señalar que, si se evalúa bajo estos términos al Centro de Estudios Frantz Fanon, el desbalance se hace evidente ante la escasez de fuentes para los primeros años de su fundación, y además, el deceso de su fundador, Sancy Mosquera. En este caso, Rudecindo Castro da algunas luces sobre el lugar del Centro de Estudios como punto de convergencia en esos primeros años de organización colectiva:

Creamos los círculos de estudio con Sancy Mosquera, él tenía la primera biblioteca afro en Bogotá, era pequeña. Pero el Centro de Estudios Frantz Fanon fue rebasado por otros movimientos; éramos compañeros de estudio, pero yo estaba en un movimiento diferente. Yo fui miembro de Cimarrón también. Nos conocimos con Juan de Dios Mosquera en el centro de Sancy. Todo esto al lado de la teoría marxista que yo aprendí (...) Leíamos mucho a Malcom X, a Martin Luther King, a

²¹⁴ Eduardo Restrepo. “Estudios afrocolombianos” en la antropología: tres décadas después.” En Antropología en Colombia: tendencias y debates, de Jairo Tocancipá-Falla (Compilador), Popayán: Universidad del Cauca, 2016: 167.

Gandhi, pero como revolucionario, como hombre que reivindicaba los derechos de los excluidos. Nosotros planeábamos, Juan de Dios para eso era muy bueno, los planes de estudio y nos encontrábamos los sábados de dos a cuatro. Yo llegaba a Bogotá y sabía dónde llegar. Juan de Dios era muy bueno escribiendo esos boletines, pero tenía un problema: No aceptaba que otro hiciera algo que él no había planeado. Entonces yo vengo a montar cimarrón acá, pero es autónomo, porque la realidad de acá es distinta a la de San Juan y a la de Pereira.²¹⁵

A diferencia del CIDCUN, las primeras fuentes escritas del Centro de Estudios Frantz Fanon, remiten a un plan sobre la descripción de sus actividades durante la década de los ochenta. De ahí que para el análisis propuesto para *Presencia Negra*, me haya concentrado, además de los elementos que erigen su postura en función de una representación de la *gente negra* en particular, en cómo los aportes que convergen en una crítica al racismo desde este periódico, para los años ochenta, dialogan o no con los proyectos que tenían otros *espacios* que carecieron de estos mecanismos de difusión. Si bien *Presencia Negra* fue el órgano difusor del CIDCUN, este periódico incorporó diferentes secciones en las que es posible identificar en qué medida se divulgaba a cerca de la actividad de otros espacios en la época. Lo anterior, me condujo al camino con el que culminó la investigación: la diversificación de actividades de dichos actores colectivos durante los años ochenta en Bogotá.

3.2.2 Periódico *Presencia Negra*

Además de aclarar los objetivos del CIDCUN como centro de investigación para la “cultura negra”, la primera edición del periódico *Presencia Negra* se enfocó en la divulgación sobre el “I Seminario sobre Formación y Capacitación de Personal Docente en Cultura Negra.” En este evento que tuvo lugar en la Universidad Pedagógica Nacional entre el 14 y el 21 de octubre de 1978, un año después del Primer Congreso de la Cultura Negra de las Américas, se reunieron “profesionales en las diferentes disciplinas del saber humano” interesados en investigar, divulgar y enseñar “el verdadero aporte del negro.”²¹⁶ Lo más llamativo de este documento es la forma en la que se estructuró el proyecto que había sido enunciado dos años antes en la revista *Negritud*:

Entre los trabajos investigativos, era clave el desarrollo de estudios y análisis de los medios y formas de producción en las comunidades negras; de la migración del campesino negro a las ciudades, sus consecuencias e implicaciones; el análisis comparativo del presupuesto estatal entre las zonas o comunidades negras con relación a otras y sus implicaciones, e investigar y compilar toda la fuente de información y bibliografía que generen estos tópicos, para catalizar lo investigado o estudiado y que

²¹⁵ Entrevista realizada de Rudecindo Castro en Quibdó, Chocó el 28 de agosto de 2017

²¹⁶“Conclusiones del "I Seminario sobre Formación y Capacitación de Personal Docente en Cultura Negra". *Presencia Negra*, Enero-Febrero de 1979: 1.

pueda servir para los nuevos propósitos de mostrar la verdadera producción socio-cultural del negro. Adicionalmente, la orientación de todos los líderes y personajes negros destacados, estimular la formación de cuadros de liderazgo que contribuyan a formar, orientar, capacitar e informar a las comunidades negras en el orden político, económico, social y cultural que hagan posible el encuentro del negro con su propia identidad, para combatir por todos los medios posibles todo acto de racismo, discriminación o segregación que atenten contra la integridad de cualquier grupo étnico.²¹⁷

En este documento se hace evidente cómo la propuesta que se tejía desde la reflexión “intelectual” comprendía un proyecto político de cambio. La exposición de unos derroteros precisos sobre la exploración y el reconocimiento del “negro” en la construcción de la nación, se justificaban en razón de esa *invisibilidad*, en tanto se superaría mediante la triada investigación, formación y enseñanza. En esos términos, trazar una ruta pedagógica en función de dicha reivindicación, suponía una vía alternativa de difusión de ese conocimiento que debía ampliarse.

Con la circulación de *Presencia Negra*, sobresale el diálogo entre la producción de conocimiento y las manifestaciones culturales sobre y de la *gente negra*, como vía alterna para su visibilización como “sujeto” activo en ámbitos creativos, científicos, entre otras participaciones que el proyecto adscrito al CIDCUN buscaba implementar a mediano y largo plazo. Podría decirse que, como en el caso del Centro de Estudios Afrocolombianos, en este documento se sigue lo propuesto desde la revista *Negritud*, en relación con el interés por crear espacios de encuentro paralelos al CIDCUN o al periódico, pero con una distinción que le ponía “un sello” de diferencia al proyecto: el énfasis en las diferentes etapas del aprendizaje; el fomento de liderazgos “negros” para la instrucción integral a la “comunidad” sobre el lugar de la “cultura negra” y además, la creación e incorporación de contenidos en los que se materializaba el resultado de ese trabajo de investigación que renovarían la representación de la *gente negra* en la sociedad colombiana.

La continuidad que *Presencia Negra* le dio a este evento, registrado en las tres ediciones del periódico que se publicaron durante el primer año de circulación (1979)²¹⁸, confirma la relevancia del Seminario como un evento que legitimaba al CIDCUN como *espacio de sociabilidad* en el marco de la movilización colectiva de la época. Lo anterior,

²¹⁷“Conclusiones del "I Seminario sobre Formación y Capacitación de Personal Docente en Cultura Negra". *Presencia Negra*, Enero-Febrero de 1979: 2.

²¹⁸“Conclusiones del "I Seminario sobre Formación y Capacitación de Personal Docente en Cultura Negra". *Presencia Negra*, Enero-Febrero de 1979: 1; “Conclusiones del "I seminario sobre formación de personal docente en cultura negra". *Presencia Negra*. Abril de 1979; “Conclusiones del I Seminario sobre formación de Personal Docente en Cultura Negra.” *Presencia Negra*. Junio-Julio de 1979.

respondiendo al racismo como actor colectivo y no únicamente a partir del liderazgo de Smith Córdoba. No obstante, su participación tanto en este tipo de eventos como en la redacción de las editoriales de *Presencia Negra* y la dirección y subdirección del CIDCUN, es transversal en todos los años que este *espacio* se mantuvo activo, además de su producción intelectual independiente. De ahí que autores como Santiago Arboleda, al subrayar su legado a través de la caracterización de las esferas que han ocupado los líderes del movimiento social afrocolombiano, lo identifiquen como estructurante de un programa político que encontraba en la actividad investigativa, un nicho desde el que pudo consolidar su quehacer como intelectual.²¹⁹

Haciendo un paralelo con la revista, en *Presencia Negra* ese contenido investigativo se amplió y diversificó en función del derrotero pedagógico expuesto. Desde la primera edición que circuló, la sección “aprender a ser negro” ocupó la primera página de *Presencia Negra*, y esto permite rastrear cómo se visibilizó desde este espacio la construcción del camino para alcanzar ese objetivo en común: la interiorización de “la conciencia negra”. Hay que destacar, a su vez, que al señalar que las otras secciones carecían de titulares puntuales, además de las cartas a la dirección, la editorial y una sección gráfica de caricatura al final de cada ejemplar, se hace evidente el interés por poner en diálogo dos dimensiones: un juego de escalas (apelando a las noticias y aportes de la *gente negra* de contextos locales, nacionales y globales) y a su vez, el diálogo entre “militancias” de la “causa” como puente para su visibilización.

De ahí que haya decidido destacar qué elementos sintetizaban este proyecto de “conciencia negra” en función de la editorial y la sección “aprender a ser negro” y así mismo, la participación del CIDCUN en el panorama de la actividad colectiva en el país, para identificar cómo se sostuvo su postura en contra del racismo, años después de la fundación del *espacio*. Como he expuesto, la *invisibilidad* antes de ser acuñada por los antropólogos durante los años ochenta, fue punto de partida para estos actores colectivos que apropiaron las discusiones sobre la reivindicación de la “cultura negra” de otros contextos, con relación al desinterés por ubicar al “negro” como sujeto activo en el marco de la movilización política de carácter étnico en el panorama nacional. De esta manera,

²¹⁹Santiago Arboleda Quiñonez. *Le han florecido nuevas estrellas al cielo: suficiencias íntimas y clandestinización del pensamiento afrocolombiano...*,328.

“aprender a ser negro” promovía una representación de la *gente negra* “en construcción” — como se identifica desde la revista *Negritud*—, pero ahora, mucho más ligada a la idea de un progreso lineal cuya fase final sería la apropiación de ese conocimiento integral de base histórica para reclamar el pleno goce de una ciudadanía sin discriminación racial.

Según Gilberto Loaiza, la pregunta por el consumo y divulgación de códigos culturales por parte de estas élites que se organizaron colectivamente, remite a la reflexión de las ideologías modernas que sustentan las bases de una democracia representativa.²²⁰ Al situar esta reflexión en el contexto, la elección de los contenidos que se divulgaban a través de *Presencia Negra* como mecanismo central de difusión del CIDCUN, representaba el ejercicio de ese cuestionamiento en función de una crítica a las fallas de un sistema que tras años de opresión, se supone debía representar también a la *gente negra* en la práctica. De ahí que el primer elemento a subrayar de este “aprendizaje” sea la inconformidad con la naturalización del estado marginal de la identidad, como primera dificultad para que “el negro” se reconociera como autónomo. “Insistimos que es difícil aprender a ser negro. Una persona que se da cuenta de lo que es solo a partir de la identidad que hagan de él es un desnaturalizado. Esos son los que se avergüenzan de su pasado, los que quieren ser blancos, son los que no han podido encontrar la fórmula para blanquearse.”²²¹

Así, esta actitud descrita como “la huida de sí mismo”, no cambiaría hasta que “el negro se diera a la tarea de reclamar con prestante solvencia el puesto que de verdad le corresponde”²²², siendo el objetivo central de *Presencia Negra*, difundir las herramientas para cumplirla. Esto explicaría la diversidad de contenidos, por ejemplo, del ejemplar que contiene el fragmento anterior:

Jorge Artel en el Capitolio Nacional
Se adelantan los preparativos para el II Seminario sobre Cultura Negra
Muere fundador de I sindicato negro en USA
Los derechos humanos en Nicaragua
Se posterga II Congreso de Cultura Negra a realizarse en Panamá
Racismo étnico, cultural y psicológico
Los askaris y el nacionalismo africano
Poesía negra o mundo mágico
La verdadera imagen de África
Discurso del director general de la Unesco en la conferencia mundial contra el racismo
Algunas consideraciones sobre la demanda ecológica y la contaminación ecológica en

²²⁰ Gilberto Loaiza Cano, *Sociabilidad, religión y política en la definición de la nación (Colombia, 1820-1886)*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia, 2011.

²²¹ “Aprender a ser Negro”. *Presencia Negra*, Abril de 1979: 1 y 5.

²²² “Aprender a ser Negro”. *Presencia Negra*, Abril de 1979: 1 y 5.

Quibdó.

De este modo, queda claro el interés por difundir elementos que justificaran la reivindicación de la “cultura negra”, al ubicarla en sintonía con la “lucha” de la población negra de otros países, y además, diversa en temáticas que transitaban desde el arte hasta la política. Adicionalmente, en la editorial del siguiente ejemplar, el CIDCUN se sitúa como vocero de esta labor al señalar que:

PRESENCIA NEGRA, pasa a llenar el vacío convirtiéndose en termómetro predispuesto siempre a pulsar todo lo que nacionalmente agita la razón de ser de nuestra presencia en la vida de Colombia y de toda América que en ningún momento puede ser ajena a lo que ha significado, significa y significará el nuevo y decidido papel histórico que debemos entrar a cumplir, lejos de los puestos de segunda o de tercera categoría.²²³

En este contexto, el proyecto político de este *espacio* no solo se materializaba a través de su vinculación con los eventos para la fase *formación* del plan educativo ya expuesto. El periódico como mecanismo de sociabilidad en contra del racismo, también fungía como escenario de encuentro para la visibilización de la movilización de la *gente negra*. Así, es preciso señalar que este diálogo entre discurso y práctica también es lo que permite que el CIDCUN se destaque en esta revisión de los actores colectivos que lideraron la denuncia del racismo desde la capital del país.

Para los años ochenta, esta actividad varió en relación con la organización política a escala regional, sobre todo en el Pacífico y capitales como Cali, Medellín, Cartagena y Bogotá. Esto también tuvo lugar en la ampliación de espacios académicos en torno al problema de la *gente negra* como “sujeto de estudio” para las ciencias sociales en el país. En este sentido, el diálogo entre los espacios que desde diferentes escalas y criterios de convocatoria visibilizaron a la *gente negra* durante los años ochenta, desborda los alcances de esta investigación. No obstante, no debe desestimarse que de mediados de los años setenta a mediados de los años ochenta, la visibilización de la *gente negra* cambió progresivamente en función de la institucionalización de iniciativas que habían nacido de experiencias tales como grupos de estudio o actividades comunitarias.

En uno de los más recientes trabajos sobre la historia del movimiento social afrocolombiano, esta década es descrita como un momento en el que lo cívico es visto como un espacio de convergencia de acciones colectivas y contestatarias de comunidades

²²³“Editorial”. *Presencia Negra*, Abril de 1979: 2.

urbanas y rurales, lideradas por campesinos, obreros, maestros, entre otros. Este proceso cobra especial importancia en el departamento del Chocó, en donde la organización comunitaria, local y regional, empezó a gestarse en estos años en razón a una serie de elementos que serían eje para el reconocimiento constitucional de los años noventa, y el florecimiento de organizaciones afrocolombianos de esta misma década: la protección control y acceso al territorio, los recursos naturales y la salvaguardia de tradiciones diferenciadas.²²⁴

De esta manera, las noticias e investigaciones relacionadas con esta región del país (en especial las relacionadas con el departamento del Chocó)²²⁵ ocuparon un lugar relevante durante este periodo en *Presencia Negra*. La discusión sobre el abandono estatal y la historia de las “zonas negras”, era central en el proceso de interiorización de esa “conciencia”, sobre todo por la forma en la que la vigencia de la desigualdad en estos territorios relegaba a la *gente negra* a una representación oprimida y estática. De ahí que la diversificación de actividades en materia de movilización colectiva, aportes, visitas, logros o denuncias de la *gente negra*, fueran parte de esas “fuerzas” que se adherían al proceso de aprendizaje que desde el periódico buscaba divulgarse.

En este contexto, el diálogo entre los aportes que remitieran al análisis de la participación política, cultural o intelectual de la *gente negra*, desde el CIDCUN, continuaba siendo un punto de convergencia a la luz del objetivo de desaprender la negación de los valores culturales del “negro.” De ahí que se enfatizara en las causas estructurales de este comportamiento para señalar el camino a la “conciencia negra” como una necesidad conjunta para la población de este y otros contextos. “Lo que buscamos por todos los medios posibles es que el negro entre a entender que ciertas situaciones que se dan en su contra, inclusive auspiciadas muchas por el mismo negro, no se deben al simple azar sino a la tarea sistemática del acondicionamiento ideológico, político y cultural, en la

²²⁴Maguemati Wabgou, Jaime Arocha Rodríguez, Aiden José Salgado Cassiani, Juan Alberto Carabalí Ospina. *Movimiento social afrocolombiano, negro, raizal y palenquero: el largo camino hacia la construcción de espacios comunes y alianzas estratégicas para la incidencia política en Colombia...*, 131.

²²⁵ En una nota corta del ejemplar Enero Febrero de 1980, se expone una crítica al periódico en relación a la cantidad de información publicada sobre el Chocó: “(...) Son capaces de sostener que PRESENCIA NEGRA se dedica más al Chocó que a cualquier otra región negra del país (...) Ahora, si de una u otra forma nos dedicamos al Chocó es necesario que debe contar con cierta prioridad y porque de allí recibimos más material.” “PRESENCIA NEGRA, Invita a escribir” *Presencia Negra*, Año 2 N°6, Enero Febrero de 1980: 10.

que la educación recibida ha sido nuestro peor verdugo.”²²⁶La naturalización del “blanqueamiento”, también fue otro elemento clave que criticó frontalmente tanto el CIDCUN en las secciones señaladas, como Amir Smith Córdoba en su obra.²²⁷

El discurso pedagógico del CIDCUN continuó materializándose tanto en la divulgación de estas reflexiones de corte socio-histórico, como en la dirección y participación de eventos en sintonía con dicho “aprendizaje”. A partir de 1980, el periódico registró constantemente los encuentros culturales e intelectuales liderados por *gente negra* en el continente. Ejemplo de ello es la entrega de premios de la “cultura negra” a escritores que con su obra promovieron la lucha contra los prejuicios que alimentaba el racismo;²²⁸ las noticias sobre el II Congreso de la Cultura Negra (realizado en Panamá entre el 17 y el 21 de marzo)²²⁹ y el III Seminario sobre Cultura Negra. A propósito de este último, el objetivo, “atender a la necesidad de formar personal docente en Cultura Negra, que responda ante los nuevos requerimientos de una sociedad que busca y reclama un nuevo y más adecuado tratamiento dentro de la educación que definirá su perspectiva histórica,”²³⁰ se vio truncado por falta de presupuesto económico. El evento se aplazó del 9-16 de agosto al 4-12 de octubre en Barranquilla.

Entre tanto, las editoriales de la época hacían referencia a la propuesta integracionista que se buscaba lograr con la superación del racismo. “Propugnamos una patria donde necesariamente debe darse una integración geográfica, social, económica, política y cultural que permita a todos los colombianos, sin distinción de ninguna clase encontrarse en igualdad de condiciones ante las mismas oportunidades.”²³¹ Una vez más, se hace evidente que el reconocimiento de la *gente negra* no implicaba una postura política segregacionista; se trataba de un replanteamiento de su representación que puede caracterizarse, a partir del reconocimiento de su historia y cultura —su dignificación— para poner fin a la “huida de sí mismo.” Además, desde la sección “aprender a ser negro” se expresó cómo esta postura remitía al marco de significado de los discursos de identidad étnica como punto de partida

²²⁶ “Aprender a ser negro”. *Presencia Negra*, Año 2 N°8, julio de 1980: 1 y 6.

²²⁷ Entre sus publicaciones más importantes se destacan *Cultura negra y avasallamiento cultural* (1980), *Vida y obra de Candelario Obeso* (1984) y la compilación *Visión sociocultural del negro* (1986).

²²⁸ “PRESENCIA NEGRA, Invita a escribir” *Presencia Negra*, Año 2 N°6, Enero Febrero de 1980: 10.

²²⁹ En esta ocasión, fue organizado por la UNESCO, OEA, La Universidad de Panamá, la Dirección de Patrimonio Histórico y el Centro de Estudios Afro-Panameños.

²³⁰ “III Seminario de Cultura Negra”. *Presencia Negra*, Año 2 N° 8, Julio de 1980:1.

²³¹ “Aprender a ser negro”. *Presencia Negra*, Año 2 N°9, Agosto-sept 1980: 1.

para dicha integración: “hemos visto entonces que, ni el nombre, ni la nacionalidad, ni el cargo, son en última instancia las razones valederas para la afirmación de una identidad ofendida y despreciada.”²³² En síntesis, si no se emprendía el camino para lograr la “conciencia negra”, la población seguiría adaptándose a las dinámicas racistas en lugar de reclamar un trato justo y digno, a partir del reconocimiento de su identidad.

¿En qué medida otros espacios coincidían con esta enseñanza? Entre los primeros ejemplares de *Presencia Negra* para esta década no se registra ninguna mención sobre las actividades de otros *espacios* como el ya mencionado Centro de Estudios Frantz Fanon. No obstante, en el único documento que resume su plan de acción (descubierto a través del archivo privado del Movimiento Cimarrón), es posible identificar una suerte de recopilación sobre sus actividades, entre 1981 y 1983.

El CEIFA creó círculos de estudios interdisciplinarios, secciones de estudio y discusiones a partir del diagnóstico para la elaboración de una propuesta de trabajo dirigida a modificar la realidad social de estas comunidades (afrocolombianas).²³³ En este sentido, no se distanció de los espacios ya caracterizados con relación a los elementos que convocaron a la asociatividad. Sin embargo, la materialización de estos planes si aparece de manera más tardía, siendo la biblioteca especializada afrocolombiana “BIESAFRACOL”, el primer proyecto que aglutinó la participación de otros líderes “negros”. Lo anterior, es expuesto tanto por Rudecindo Castro en el fragmento ya expuesto de la entrevista, como por Juan de Dios Mosquera:

A finales de los años setenta en Bogotá existió el Centro de Investigación Franz Fanon. Era un grupo de estudio, de promoción de la lucha contra el racismo y todo esto, que organizó un compañero llamado Sancy Mosquera. Él siempre vivió en una ambivalencia porque él era miembro del partido comunista y asumió en el centro la lucha contra el racismo pero en el partido comunista no lo aceptaban. Aunque él si lograba escribir en folletos del partido muy de vez en cuando. Entonces el creó el Franz Fanon en esa perspectiva de organizar a la gente en Bogotá y creo que hasta tuvo un proyecto productivo aquí en Bogotá. Era muy amigo de Amir Smith Córdoba y la biblioteca de él no sé donde habrá quedado...²³⁴

En el siguiente apartado discutiré en qué medida el CEIFA adquirió mayor visibilidad cuando, de manera similar al Centro de Estudios Afrocolombianos, participó en la coordinación de un evento relevante: El I Seminario Internacional sobre la participación del

²³² “Aprender a ser negro”. *Presencia Negra*, Año 2 N°9, Agosto-sept 1980: 1.

²³³ Centro de Estudios e Investigaciones Frantz Fanon CEIFA. “Tipos de proyectos previamente realizados por el CEIFA”. Anotación breve ante el seminario sobre las relaciones entre el derecho internacional e los derechos humanos y el derecho interno colombiano. 1988 :1

²³⁴ Entrevista Juan de Dios Mosquera Mosquera el 27 de abril de 2017 en Bogotá.

negro en la formación de las sociedades latinoamericanas (1986). Es decir, en función de la diversificación de espacios que visibilizan, en este caso, el lugar del “negro” desde una perspectiva disciplinar. Lo relevante para este momento, es mencionar el ritmo de sus actividades paralelo a las del CIDCUN, para ejemplificar que en la época, el compromiso con la divulgación sí determinaba el lugar de visibilidad del *espacio de sociabilidad* en el marco del desarrollo de la acción colectiva desde Bogotá.

De esta manera, otra característica relevante de *Presencia Negra* como órgano difusor del CIDCUN, fue la constancia en su publicación. Desconociendo la información sobre el tiraje de ejemplares, entre 1979 y 1984 se publicó casi que uno al mes o por bimestre, financiado en gran parte, por la dirección del Centro como bien lo expuso Sergio Mosquera; como lo corrobora Juan de Dios Mosquera:

Amir creó una cartilla que se llamaba presencia negra y él realizaba reuniones también organizativas aquí en Bogotá. Tenía influencia sobre la gente en Barranquilla, Chocó, Cartagena y Cali, él fue el pionero en ese sentido. Luego, no tenía una concepción clara, porque él en su periódico colocaba por ejemplo a Alfonso López Michelsen en “aprender a ser negro”. No tenía una claridad.²³⁵

No es de extrañarse que Mosquera señalara con desprecio a López Michelsen, pues como bien expuse al inicio de este capítulo, fue a quién se adhirió el primer candidato presidencial “negro”, Juan Zapata Olivella, después de meses de entusiasmo por dicha participación en las elecciones electorales 1978-1982. De este modo, queda en evidencia un punto de divergencia relevante a partir del entendimiento de “lo racial” desde cada *espacio*: La membrecía que se tejía a través de la representación de la *gente negra* en función de la pigmentocracia²³⁶.

Este término fue central en la postura del CIDCUN para entender cómo operaba el racismo en el país, más no como eje de acción para la convocatoria a las actividades del Centro. Es decir, tanto este *espacio* como el Centro de Estudios Afrocolombianos y el movimiento *Negritudes*, coincidían en difundir un llamado sobre la denuncia del racismo y

²³⁵Entrevista Juan de Dios Mosquera Mosquera el 27 de abril de 2017 en Bogotá.

²³⁶ En la primera edición de la revista *Negritud*, se expondría que la pigmentocracia hace referencia a la jerarquización por el color de piel: “lo de negros, mestizos, mulatos, zambos, etc., no ha hecho otra cosa que gestar una jerarquía a nivel de pigmentación, que es inoperante y abstracta en el grado de sustancialidad triétnica que abriga el pueblo colombiano. Por ende, no podemos dispersar la unidad representada en tres grupos étnicos, donde un cuarto resultante, no puede no deber ser otra cosa que “el mestizaje” que es la suma: el que de una u otra, directa o indirectamente, consciente o inconscientemente, ha sido forjado por todos, empero, es algo que nos compromete a todos porque genera en sí, la síntesis colombiana. (...) Por la unidad nacional, rechazemos el rol domesticador en las palabras. Ya que con ello solo se estimulan las conveniencias occidentales, y esos lentes, no son negros.” Ver en “Pigmentocracia” *Negritud*, número 1. Agosto 5/1976: 10.

la visibilización de la “*cultura negra*” para todo aquel interesado, sin que un criterio “racial” permeara dicha adhesión a la “lucha”. No obstante, el camino a la construcción de una conciencia política diferenciada en términos étnicos traía consigo el problema de los elementos que representaban o no la población, en función de las características que, en este caso, los actores colectivos promovieron en su discurso como los que forjaban una representación de la *gente negra* de “comunidad.” De ahí que la visibilización de personalidades que hubieran aportado a la investigación, la política, la cultura, en relación a la identidad “negra”, en una sección como “aprender a ser negro”, remitiera a la discusión sobre la “la cuota de representación” que se estaba divulgando por este medio.

Así, el énfasis en señalar cómo se estructuraron las posturas en contra del racismo desde los espacios fundados por *gente negra*, desde una perspectiva que dialoga con los estudios afrocolombianos (sobre todo desde el aporte de los estudios culturales, pero que no parte de ellos), permite evaluar qué elementos discursivos sobre la representación de la *gente negra*, se incorporaron en el trabajo intelectual de investigación como espacio de reivindicación y conmemoración. De ahí que sorprenda la inexistencia de un trabajo juicioso sobre el análisis de este mecanismo de difusión. Recientemente, Pietro Pisano ha señalado la importancia de una fuente como *Presencia Negra* en sus investigaciones sobre las representaciones de “raza” y el ascenso social a mediados de siglo. Para Pisano, a partir de los contenidos que hacían referencia a los autores o líderes “negros” de otros contextos, se puede trazar una continuidad entre “raza” y clase desde las primeras experiencias asociativas lideradas por *gente negra* durante los años cuarenta:

Además de haber accedido a una educación formal en las universidades del país, estas personas negras de clase media estaban familiarizadas con las teorías de intelectuales como los estadounidenses Marcus Garvey, William E. B. Dubois, Malcolm X y Martin Luther King, los antillanos Frantz Fanon y Aimé Césaire; el ghanés Kwame Nkrumah, el senegalés Léopold Sédar Senghor, pero también los colombianos Diego Luis Córdoba y Natanael Díaz. Citados frecuentemente de manera individual, en una ocasión fueron indicados todos juntos como inspiradores de la identidad negra.²³⁷

En ese sentido, es preciso señalar que un periódico como *Presencia Negra* en tanto órgano difusor del CIDCUN, al haber sido un eslabón clave en la cadena del proyecto que representaba esa construcción de la “conciencia negra,” se erigió también como espacio que

²³⁷ Pietro Pisano, "Triunfadores, desplazados sociales y Cenicientas. Representaciones sobre raza y ascenso social en la segunda mitad del siglo XX". En: Universitas Humanistica. Ed: Editorial Pontificia Universidad Javeriana: 16; "Movilidad social e identidad "negra" en la segunda mitad del siglo XX". En: Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura. ed: Universidad Nacional De Colombia Sede Bogotá.

entrevé el análisis sobre el lugar social de sus participantes y posibles públicos, gracias a prácticas allí inmersas tales como la conmemoración del “aporte del negro” desde frentes creativos, intelectuales, políticos, artísticos entre otros. De ahí que durante los años de publicación y después de su emisión, la recordación de *Presencia Negra* como un medio con objetivos específicos, diera lugar a una valoración política del proyecto del CIDCUN y del liderazgo de Smith Córdoba.

En este contexto, no es de extrañarse que en repetidas ocasiones desde el periódico se incluyeran notas a propósito de su circulación, en aras de fortalecer esa representación de la *gente negra* en sintonía con los intereses de espacios similares en otras latitudes: “Desde su fundación “Presencia Negra” ha tenido amplia difusión internacional. Mantiene vínculos estrechos con África, Europa y Norteamérica. Es fácil advertir la incidencia de este órgano difusor de la investigación de la cultura negra entre diversas comunidades que estudian y se preocupan por la vida y el futuro de la raza.”²³⁸ Lo anterior, también se corrobora en la sección “Cartas a la dirección”, en la que ya fuera directamente Amir Smith Córdoba o al CIDCUN, lectores de diferentes países y ciudades se dirigían criticando las publicaciones y celebrando la iniciativa que con los años se convirtió en un referente para informarse sobre el movimiento negro en las escalas que allí dialogaban: local, regional e internacional.

En estos términos, es preciso señalar que la actividad organizativa de otros actores colectivos tales como el Movimiento Cimarrón, avanzaba en función de propósitos similares a los proyectados por el CIDCUN. “Cuando el círculo de estudios Soweto nació, existía en Bogotá, ya años atrás, la fundación para la investigación de la Cultura Negra de Amir Smith Córdoba. Un hombre chocoano que había estado en Estados Unidos un buen tiempo y de allá había traído a acá, los conceptos de la lucha racial.”²³⁹ Para 1982, el círculo de estudios que se reunía en la ciudad de Pereira, Soweto, se consolidó como el Movimiento Nacional Cimarrón, en tanto su expansión por el territorio nacional — especialmente desde el departamento del Chocó— siguiendo el modelo inicial de grupos de estudio, tomaba cada vez más fuerza. En este contexto, Mosquera reconoce el liderazgo intelectual de Amir Smith Córdoba, pero se abstiene de concebirlo como uno con voluntad de acción política. Así, el líder de Cimarrón afirma que ellos, en tanto actor colectivo, no

²³⁸ “Reconocimiento internacional”. *Presencia Negra*, Año 4 N° 21, enero febrero de 1982: 14.

²³⁹ Entrevista Juan de Dios Mosquera Mosquera el 27 de abril de 2017 en Bogotá.

privilegiaron una formación de base exclusivamente urbana. Por esta razón, el análisis de su postura frente al racismo se extendía en función del lugar de enunciación de cada “círculo”:

Desde que nació el Soweto y desde que nace Cimarrón, nacimos en un programa de acción en solidaridad con nuestra gente de la selva, porque nosotros éramos de la selva, porque cuando reivindicábamos los derechos de estas comunidades era según sus contextos. Tuvimos la consigna de organizarnos en cada río, sino nos organizamos nos volverán peones y sirvientas. De ahí surgieron las primeras organizaciones campesinas con líderes nuestros.²⁴⁰

Atendiendo a lo anterior, se es evidente que el papel de Cimarrón se nutrió tanto de la experiencia del *Movimiento Negritudes* como de los que para entonces compartían un interés de base intelectual, como el CIDCUN, el CEIFA y el Centro de Estudios Afrocolombianos. El desarrollo de su postura frente al racismo era el punto de convergencia entre las dinámicas propias de cada “círculo” que describe el anterior fragmento. Así, el interés por crear conceptos “propios” para el entendimiento de la realidad del problema racial en Colombia, se convirtió rápidamente en un punto de distanciamiento entre el desarrollo conceptual propuesto por el CIDCUN y Cimarrón. Según Mosquera, estos *espacios de sociabilidad* reivindicaban las banderas de la “negritud,” mientras que ellos promovían el rechazo sobre la apropiación de términos con los sistemáticamente se había estigmatizado a la *gente negra* en el país y el continente. En síntesis, Mosquera planteaba que su objetivo intelectual de base acorde al camino de “forjar una conciencia política”, se basaba más en el diálogo entre el reconocimiento de unas raíces africanas particulares para el caso colombiano, y por ende, la necesidad de dar lugar al desarrollo de conceptos propios para entender la vigencia del racismo en la sociedad colombiana:

Buscábamos crear conceptos para entender la realidad colombiana. Primero descubrimos la mentira “los negros fueron traídos de África”. Fueron los europeos los que se inventaron el concepto negro y que “negro” fue junto con “indio” y junto con “blanco” los tres sujetos de la sociedad colonial esclavista creados por los europeos en América. Entonces descubrimos que negro significaba esclavo y animal, igual que indio, y blanco significaba lo humano y el poder. Entonces descubrimos que nuestros orígenes estaban en las culturas de los países africanos de entonces.²⁴¹

Frente a este panorama, es posible identificar que el punto de encuentro entre las experiencias asociativas y *espacios de sociabilidad* para principios de los años ochenta fue

²⁴⁰Entrevista Juan de Dios Mosquera Mosquera el 27 de abril de 2017 en Bogotá.

²⁴¹Entrevista Juan de Dios Mosquera Mosquera el 27 de abril de 2017 en Bogotá.

el acuerdo sobre la construcción de una conciencia política de base étnica para lograr superar la discriminación racial, partiendo del reconocimiento y enseñanza de una identidad particular en el marco del entramado mestizo. De ahí que la visibilidad del CIDCUN durante esta época se diferencie en el panorama de actores colectivos debido a los mecanismos de divulgación que dicho espacio implementó, caracterizados por un contenido de denuncia, instrucción, actualidad y conmemoración:

No es difícil demostrar que hemos sido los protagonistas de una labor tesonera que crecerá con el apoyo inexorable de todos los colombianos que sabe, son conscientes y reconocen que la labor negra en ninguna de sus formas es excluyente.

Investigar y difundir lo que ha significado el verdadero aporte negro en la construcción de la identidad nacional, debe ser tarea de todos ya que solo ello garantiza que el negro en la construcción de la identidad nacional, debe ser tarea de todos, ya que solo ello garantiza que el negro entre a cumplir nacionalmente de su parte; por eso nos mostramos en desacuerdo con cierta resistencia y prevenciones que a veces encontramos en algunos medios. PRESENCIA NEGRA y la tarea negra, no está dirigida contra alguien en especial, sino en favor de las oportunidades que merecemos como colombianos.²⁴²

De esta manera, el criterio de pertenencia “racial” no tenía una vigencia práctica en el discurso que buscaba convocar a toda la sociedad al propósito común. En este caso, el diálogo entre “militancias” había de mantenerse transversal al desarrollo de sus tareas y en *Presencia negra*, esto se materializó más que en otro actor colectivo por la insistencia en un proyecto intelectual que no se mantuvo en el horizonte discursivo. Una manera de ejemplificar esta afirmación es el protagonismo que tuvo el registro de eventos tales como el Seminario sobre Cultura Negra, que, a pesar de reunir objetivos en común uno con el otro, desde el periódico se subrayó la continuidad del evento como bandera de la adherencia en número de personas a esa voluntad de cambio desde la pedagogía de la “cultura negra”. Así, con la quinta versión de dicho evento, que concluyó con la necesidad de “luchar contra el flagelo despersonificador del blanqueamiento, mimetización o camuflaje, huida y acomodamiento”²⁴³, el CIDCUN afirmaba un lugar destacado en el panorama de los actores colectivos justificando la validez de dicha tarea en la persistencia del racismo en la sociedad colombiana, sin precisar una distinción “racial.”

Ahora bien, si el liderazgo de Amir Smith Córdoba es recordado como lo más “radical” en relación con la contestación del referente mestizo, resulta contradictorio que entre los objetivos que el CIDCUN se planteó a lo largo del desarrollo de sus actividades,

²⁴² “Edición N° 25”. *Presencia Negra*, Año 4 N°25 Mayo Junio, 1982: 1.

²⁴³ “Consideraciones del VI Seminario”. *Presencia Negra*, Año 25 Noviembre diciembre 1983:4.

sobresalga la integración como una continuidad que desde las experiencias asociativas de *gente negra* en Bogotá se aspiraba lograr: el reconocimiento de la diferencia de la “cultura negra” en el marco de referencia de las tres etnias que iconstituían el referente de identidad nacional en el país. En el último ejemplar del periódico en 1984, en la sección “aprender a ser negro” se hace explícito este elemento: “Amir es una de las pocas personas que levanta la voz para decir presente como negro, que es mostrarle al mundo que la vergüenza no tiene por qué seguir siendo negra”. En un apartado continuo a esta sección, se incluyó la siguiente nota aclaratoria:

Amigo lector, si usted es de los que, sin proponérselo, alimenta alguna clase de prejuicios que lo llevan a mirar con prevenciones el periódico PRESENCIA NEGRA, se equivoca, porque nuestra labor como todos lo saben, no está orientada contra nadie en especial, sino en favor de las oportunidades que merecemos como colombianos que hemos contribuido con nuestro aporte a la construcción de la identidad nacional.²⁴⁴

En ese sentido, se daba a entender por qué el señalamiento de la opresión estructural hacia la *gente negra* incluía con frecuencia al referente de lo indígena, aunque se distanciara en relación con su visibilización como sujeto disciplinar en las ciencias sociales y en los movimientos cívicos para la época²⁴⁵. Es decir, la denuncia por la discriminación racial era plasmada en el discurso de *espacios* como el CIDCUN en términos “incluyentes” en tanto hacía referencia a la imposición social de sectores “blancos” por siglos y la consecuente despersonificación de quienes, carentes de un reconocimiento identitario en la construcción de la nación, encarnaban esa imagen de grupos marginales al referente de igualitario del discurso integracionista como ciudadanos colombianos. Un artículo de Juan de Dios Mosquera publicado en 1984 en *Presencia Negra*, reafirma el argumento anterior:

El Sistema Capitalista en su etapa de acumulación originaria y ascenso convierte a los africanos en negros y a los americanos en indios. En adelante, las formaciones étnicas y sociales de los países americanos estarían conformadas por tres grupos étnicos: el blanco, descendiente de europeos, agente de las relaciones capitalistas, como raza opresora y explotadora representada por sus clases dominantes y las comunidades negra e indígenas, explotadas, oprimidas y consideradas inferiores.

Las relaciones interétnicas americanas están afectadas por estos antagonismos. Clase y raza se conjugan como dos elementos de una misma contradicción, producto especial del desarrollo del capitalismo en América. Los efectos y consecuencias de los 400 años de esclavitud y servidumbre inciden y determinan objetiva y subjetivamente las sociedades americanas.²⁴⁶

²⁴⁴“Aprender a ser negro.” *Presencia Negra* Agosto-septiembre, 1984:1.

²⁴⁵ Eduardo Restrepo. “Afrocolombianos, antropología y proyecto de modernidad en Colombia” En *Antropología de la modernidad*. Eduardo Restrepo, María Victoria Uribe (eds.). Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología, 1997.

²⁴⁶ “¿Hay discriminación racial en Colombia?” *Presencia Negra*, Año 6 Marzo-Abril de 1984: 10.

En estos términos, se hace evidente que entender el racismo como un problema estructural era la base de reivindicación de la “cultura negra”, y, en consecuencia, el punto de convergencia más claro entre todos los *espacios de sociabilidad* fundados por *gente negra* en la época. De ahí que aunque no se vieran representados en las organizaciones y movimientos políticos de izquierda que florecían en el país, la extrema cercanía con el materialismo histórico se hiciera evidente en su postura en contra del racismo en el país y el continente.

“En Colombia, la discriminación racial es una realidad concreta que existe independientemente del querer y la voluntad de las personas y se manifiesta en dos formas: Primero, el Estado y las clases dominantes practican la discriminación racial cuando han mantenido, históricamente, a las comunidades negras e indígenas en condiciones de aislamiento territorial y de atraso económico. Segundo, en la conciencia social de los colombianos, blancos, mestizos y negros, persiste el prejuicio racial, que inferioriza y desvaloriza la dignidad e igualdad de la persona negra e indígena, mantenido en estereotipos y expresiones lingüísticas.”²⁴⁷

La circulación de textos de esta índole ponía en evidencia la necesidad de forjar una conciencia política de base étnica. Para mediados de los ochenta, que Cimarrón, el CEIFA, el CIDCUN y el Centro de Estudios Afrocolombianos y Colombia Negra, se encontrasen en este punto, da cuenta de una permanente socialización de las causas y consecuencias del racismo en el país en constante diálogo con las actividades del movimiento negro a escala internacional. De esta manera, *Presencia Negra* resultó un lugar de encuentro para estos discursos que, como expuse, desplazaban la distinción de lo “racial” en función de un reconocimiento de la diferencia en términos étnicos: “(...) lo que fundamenta realmente al país en su orgullo de hombre, raza y cultura, es la heterogeneidad étnica y cultural que lo sustenta.”²⁴⁸

En este sentido, los mecanismos de difusión de cada *espacio* constituyeron una práctica en la que se demostró el avance de las reflexiones que justificaban la lucha contra el racismo en diversas escalas. Lo anterior, remite a una representación de la *gente negra* — desde el periódico del CIDCUN— que partió del debate del referente folclórico, en aras de ampliarlo y diversificarlo al reivindicar el legado cultural de las raíces africanas en el país y América. Para este momento es posible identificar que esta representación no era el punto

²⁴⁷“¿Hay discriminación racial en Colombia?” *Presencia Negra*, Año 6 Marzo-Abril de 1984: 10.

²⁴⁸Amir Smith Córdoba “Editorial: El precio de una identidad”. *Presencia Negra* Año 6 Enero-Febrero 1984: 3.

de discordia entre los diferentes espacios de sociabilidad de *gente negra* en Bogotá. En este contexto, ¿qué otras prácticas daban cuenta de esta perspectiva integracionista de lo “racial”? Entre las actividades que propiciaron esta motivación colectiva de instrucción, creación y transformación sobre la representación de la *gente negra*, espacios de difusión intelectual y cultural tales como los seminarios, diversificaron la dinámica de los *espacios de sociabilidad* en relación con su actividad asociativa en clave “círculos de estudio.” Con su participación como actores colectivos en calidad de expositores y organizadores de los mismos, se trazó la pregunta por la distinción entre la acción colectiva en Bogotá con la de otras ciudades con relación al discurso intelectual y disciplinar que dichos *espacios* privilegiaban desde la capital.

3.3 La asociatividad en los años ochenta: Experiencias asociativas y *espacios de sociabilidad* antes de la coyuntura constitucional en Bogotá.

Entre el 13 y 23 de mayo de 1985, tuvo lugar el primer foro de Expresiones de Colombia Negra en las instalaciones de la Biblioteca Luis Ángel Arango bajo el liderazgo de la Corporación Folclórica Colombia Negra. En 1976, con el nombre de Colombia Negra, la organización liderada por Esperanza Biohó ya era un actor colectivo reconocido en la ciudad por los objetivos ya expuestos como espacio de aprendizaje y difusión cultural de la “cultura negra”. Así, su participación protagónica en el marco de este evento, junto con antropólogos y artistas, visibilizó el diálogo entre sectores creativos e intelectuales en función de un objetivo preciso: contribuir al esclarecimiento de las expresiones de la “cultura negra” en el país, marginales y ocultas hasta entonces²⁴⁹. En el folleto de presentación y programación del evento, se expusieron los siguientes ejes de trabajo:

Encontrándonos hoy en día frente a la distorsión, a la mala interpretación y a la pérdida de las expresiones Negras Colombianas surge la necesidad de realizar un amplio debate que contribuye a:

-Obtener claridad sobre la verdadera historia del hombre afro-colombiano tan frecuentemente distorsionada.

-Un análisis profundo sobre las condiciones socio-económicas y culturales en que producen estas manifestaciones.

Se organiza el primer foro sobre las Expresiones de la Colombia Negra. Este foro analizará:

1. El proceso de las luchas cimarronas en las tierras bajas de la Costa Pacífica.
2. Situación actual del Hombre Negro en Colombia

²⁴⁹ Desde la fecha, Colombia Negra ha promovido este evento en diferentes versiones hasta la actualidad. “(...) la Fundación se ha dado desde 1985 a la tarea de la organización y la realización de foros, encuentros, seminarios y talleres, desde la localidad, pasando por la región hasta llegar a lo nacional y más allá de las fronteras. Un ejemplo más, son los Encuentros Internacionales de Expresión Negra.” Ver en Fundación Cultural Colombia Negra. “Quiénes somos.” s.f <https://colombianegra.webs.com/quienessomos.htm>

3. La vida de Manuel Saturio Valencia en una secuencia más en la administración de Rafael Reyes

4. La poesía y el Canto Afro-Antillano.

5. Las influencias medievales implícitas en el Canto Negro Colombiano.

Programación:

“El movimiento Cimarrón de las tierras bajas de la Costa Pacífica. Alexander Cifuentes.

“La deculturación y Alineación del Negro en Colombia”. Juan Grisolle

“Cristo Negro” Teresa de Varela

“La poesía y el Canto Afro-Antillano” Santiago Pinto

“Las influencias medievales implícitas en el Centro Colombiano. Luis Antonio Escobar”²⁵⁰

En estos términos, la insistencia sobre el estereotipo negativo sobre la representación de la *gente negra* continuaba siendo un elemento de base para la justificación de iniciativas colectivas. En esta ocasión, la diversidad de temas en torno a la historia de la presencia negra en Colombia se materializó en función de una motivación intelectual que incluía las manifestaciones culturales de raíz africana como “objeto” de estudio y debate, y no exclusivamente como elementos de exposición. En este sentido, la crítica hacia un referente de lo folclórico como un mecanismo que perpetuaba una imagen pasiva y exótica sobre la “cultura negra”, se desplazaba a la luz del análisis sociohistórico de este tipo de prácticas de la población negra en el país. Es decir, la diversidad en los temas de estudio y debate en la primera versión de este foro, promovieron lo que para Carlos Valderrama constituye un “marco interpretativo flexible”, desde la perspectiva de Hugo Zemelman:

(...) 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.²⁵¹

En síntesis, eventos de esta índole estaban atados a un marco de referencia innovador, dado el protagonismo de los actores colectivos de *gente negra* en la ciudad como líderes y promotores de encuentros en pro del estudio y visibilización de la “cultura negra.” Encuentros que buscaban abrirse espacio en el contexto institucional de sectores académicos y culturales en tanto el lugar de la *gente negra* continuaba siendo marginal en relación, por ejemplo, al del estudio de los grupos indígenas en el país. En este sentido, el

²⁵⁰ Exposiciones de Colombia negra / Banco de la República, Biblioteca Luis Ángel Arango, Bogotá, mayo 13-23 de 1985; Corporación Folclórica Colombia Negra; textos Juan Manuel Lugo. Bogotá: Biblioteca Luis Ángel Arango, 1985.

²⁵¹ Carlos Valderrama. “Folclore, raza y racismo en la política cultural e intelectual de Delia Zapata Olivella. El campo político-intelectual Afrocolombiano” ..., 272.

interés por extender ese intercambio de saberes se manifestó como una suerte de “evolución” de la convocatoria a asociarse como actores colectivos a raíz del reconocimiento del racismo “cotidiano” como un problema estructural.

Un ejemplo relacionado con lo anterior es la inauguración del I Seminario de la participación del negro en la formación de las sociedades latinoamericanas. Tan solo un año después del I Foro Expresiones de Colombia Negra, el evento congregó especialmente a investigadores en ciencias sociales que adelantaron estudios sobre la presencia de la *gente negra* en el continente. El reconocimiento del racismo y la necesidad de transformar los vacíos desde lo disciplinar, resulta una continuidad en razón la motivación para la realización de este evento. No obstante, el liderazgo de actores colectivos o individuales, que hicieran explícita una “membrecía racial” se ampliaba en función de otra escala de asociatividad: la de los actores institucionales que, aunque no enarbolaban la pertenencia “racial”, buscaban integrar a la *gente negra* como “sujeto” disciplinar en el marco de la renovación que exigía un contexto marcado por las denuncias movilizadas por el movimiento negro en diferentes partes del mundo.

Viven aún, semiocultos en la subconciencia de muchos colombianos, dichos y refranes de vieja data, denigrantes de la población negra, que están siempre prontos a escapar de los labios, al menor estímulo y a herir impiadosa e injustamente a quienes llevan en su sangre y en su piel la constancia de una ascendencia africana. Frases despectivas que en forma caricaturesca pretenden denigrar comportamientos, actitudes, rasgos, de una personalidad modal, o de descaracterizar malévolamente el alma de un pueblo, dejando entender con ello que no se quiere compartir con él, espacio e historia.

Persiste en estas actitudes con frecuencia e intensidad indeseables y contaminan el ambiente social con prejuicios de alto contenido antidemocrático, en franca contradicción con los esfuerzos que varias generaciones, desde los albores del siglo pasado, han hecho para que el país se rija por un marco institucional, orgánicamente operativo, de igualdad humana, libre de iniquidades sociales, ajeno a las discriminaciones por credo religioso o posición ideológica y temeroso que susciten y actúen, soslayadas o abiertas intimidaciones racistas o de cualquier otra índole.

(...) El desconocimiento de la historia tiene parte de culpabilidad en la supervivencia de estas expresiones. Y comparte la culpa también el desconocimiento fragmentario que se tiene de las comunidades negras y su participación en la consolidación de la cultura nacional.²⁵²

Según la postura de Roberto Pineda, quién para entonces era el director del ICAN, la forma en la que se planteó el racismo como un rasgo que iba en contravía de la democracia, da cuenta de otra continuidad en relación con la motivación en clave “asociativa” para la creación de espacios colectivos de *gente negra*: las restricciones al goce de una ciudadanía

²⁵² Alexander Cifuentes: Compilación e introducción. *La participación del negro en la formación de las sociedades latinoamericanas*. Bogotá: Instituto colombiano de cultura, Instituto colombiano de antropología, 1986: 7 y 8.

igualitaria por parte de todos los colombianos. En este sentido, es preciso identificar que la hipótesis del “desplazamiento” sobre el interés en crear espacios colectivos a mediados de los años setenta, que aludía al reconocimiento de la discriminación racial cotidiana, y al contexto global del movimiento negro como dos de los cuatro elementos que señalé como ingredientes del “caldo de cultivo” para el surgimiento de dichos actores colectivos, no se manifestó de manera radical casi una década después. En otras palabras, la justificación de eventos como el I Foro y el I Seminario, a pesar de indicar un camino que priorizaba el intercambio de saberes desde sectores más que todo intelectuales, no descuidó incluir en su discurso el lugar de la discriminación “vivida” como punto de partida para emprender un trabajo de desmitificación de estereotipos que perpetuaban una representación de la *gente negra* marginal y exotizada.

De esta manera, el lugar de la reivindicación política en el discurso de estos eventos se estructuró sobre el diálogo entre un lenguaje “incluyente” en lo que respectaba a las escalas de análisis frente al racismo. Es decir, en el reconocimiento de su vigencia en la vida cotidiana de la *gente negra* en la sociedad colombiana y en el continente, y en otro de mayor rigor intelectual, que respondía a la voluntad de profundización sobre este problema desde la investigación en ciencias sociales. De esta manera, el “desplazamiento” se traduce en el diálogo entre sectores que, en el contexto de los dos eventos mencionados, no fungen como “militancias” sino como rutas para la comprensión de un problema en común: el estudio de la “cultura negra” y su visibilización en espacios institucionales específicos.

Adicional a esto, es relevante destacar que, en el caso del I Seminario de la participación del negro en la formación de sociedades latinoamericanas, se hacía evidente la problemática denunciada por Nina S. de Friedman años atrás: el reconocimiento del escaso interés por parte de una institución como el ICAN sobre el estudio antropológico e histórico de la presencia negra en el país: “El ICAN, empeñado en su misión de lo indígena, dejó pasar inadvertida la presencia de esta etnia en el panorama nacional y sólo estudios esporádicos salpican de cuando en cuando el contenido indianista de sus publicaciones, fruto de la dedicación e interés personal de investigadores aislados y no de un criterio institucional justificado.”²⁵³

²⁵³Alexander Cifuentes: Compilación e introducción. *La participación del negro en la formación de las sociedades latinoamericanas...*: 9; Nina S. de Friedemman. “La comunidad negra y el Instituto de Antropología. *Presencia Negra N°1 Año 1*, Enero-Febrero de 1979: 7.

El reconocimiento de la *invisibilidad* en este contexto da cuenta del interés por materializar esa “integración” de la *gente negra* al desarrollo de actividades institucionales en el marco académico. Aunque en ambos casos —*espacios*— transformar ese estado marginal de la *gente negra* en los discursos identitarios hacía parte de la justificación de su organización en clave asociativa, la integración que suponía este reconocimiento que enunciaba el ICAN, traspasaba el poder de convocatoria en torno a la distinción “racial”. En otras palabras, que la reivindicación de la “cultura negra”, se expresara en términos de “armonizar” la igualdad en el trato hacia las diferentes “etnias” que componían el entramado mestizo, desde un espacio que enarbolaba las banderas de los estudios antropológicos en el país, remitía al diálogo entre política y academia como una postura contra el racismo que, como se ha demostrado, no era ajena a los *espacios de sociabilidad* fundados por *gente negra*.

(...) Seminario que Colcultura y el ICAN decidieron realizar atendiendo también a las inquietudes del Centro de Estudios Frantz Fanon, con el objetivo de avanzar en la tarea pionera de ilustres investigadores nacionales y extranjeros (...) avanzar en la tarea de estudiar el aporte de las culturas negras en la formación de las sociedades colombianas, de modo permanente, en la mira de las investigaciones del Instituto Colombiano de Antropología, dentro del panorama de estudio de las culturas regionales; porque en estas se conjugan, se aceptan o se rechazan o se modifican las propuestas de modos de vida de los contingentes sociales y étnicos que interrelacionan en el marco socioespacial en un proceso dialéctico de recreación.²⁵⁴

De ahí que la participación de un *espacio* como el Centro de Estudios Franz Fanon en el marco del I Seminario, sea una ocasión para evaluar su lugar en el panorama de los actores colectivos hacia mediados de los años ochenta. Ya fue expuesto por parte de dos entrevistados que este Centro fungió como un punto de encuentro entre líderes que afirmaron su relevancia para la formación intelectual del movimiento negro en otros contextos. En este sentido, a partir del tránsito entre estos *espacios*, también se nutrió la asociatividad en torno al intercambio intelectual de contenidos que permitían ubicar “la lucha” local con relación al contexto de reivindicación de la época. En estos términos, que el CEIFA participara en calidad de organizador de un evento como el I Seminario, da cuenta de otra característica en común en el discurso de otros actores colectivos: el diálogo entre *espacios* fundados y liderados por personas cuya adherencia al evento no era necesariamente la “membrecía racial”. Así, al enviar un mensaje de convocatoria hacia toda la ciudadanía sin distingos de color de piel, se hacía énfasis en ese referente de igualdad

²⁵⁴Alexander Cifuentes: Compilación e introducción. *La participación del negro en la formación de las sociedades latinoamericanas...*: 9.

que se conseguiría al confrontar el racismo también desde estos escenarios como un trabajo conjunto.

Al remitirse al plan de acción del CEIFA, años antes del evento, se hace evidente que este referente democrático ocupaba un punto central en su discurso para proyectarse como *espacio* de sociabilidad fundado por *gente negra*, pero no por ello limitado a una “membrecía racial”. En clave de propiciar con sus actividades un “aporte” a la democracia del país, su postura como colectivo reconocía que “la marginalidad y las diversas formas del racismo ubicaron a los negros colombianos como ciudadanos anónimos y extraños en su propio país, cargando el peso de la antigua necesidad de pedir a ruegos lo que se les pertenece.”²⁵⁵ En ese sentido, resulta consecuente que en un documento de presentación del Centro de Estudios, se incluyera la crítica a los espacios oficiales de participación política en términos electorales, como otro de los lugares en los que se hacía evidente su denuncia: “Los partidos políticos y entidades estatales, hasta el presente no se han interesado en incluir dentro de sus planes y programas , soluciones y políticas dirigidas a mejorar las condiciones de vida del negro, únicamente se le tiene en cuenta en las coyuntura electorales.”²⁵⁶

Aunque la crítica sobre la escasa participación en política electoral no era nueva, que siguiera haciendo parte de las denuncias de los *espacios de sociabilidad* de *gente negra* para mediados de los años ochenta, ubicó el interés por la participación en estos lugares de “tradición” en el plan de las exigencias que existía en paralelo a las iniciativas de crear espacios propios de formación sobre la conciencia negra, tales como el CIDCUN, el Centro de Estudios Afrocolombianos y Cimarrón. En este sentido, la militancia “política” no se restringía a la creación de *espacios* para el estudio, investigación y difusión de la “cultura negra”. De ahí que la pregunta por la particularidad de la actividad asociativa en Bogotá en relación con otros actores colectivos fundados por *gente negra* en el plano nacional sea relevante en la caracterización de los discursos que estos espacios privilegiaron tras de años

²⁵⁵Centro de Estudios e Investigaciones Frantz Fanon CEIFA. “Tipos de proyectos previamente realizados por el CEIFA”. Anotación breve ante el seminario sobre las relaciones entre el derecho internacional e los derechos humanos y el derecho interno colombiano. 1988: 2

²⁵⁶Centro de Estudios e Investigaciones Frantz Fanon CEIFA. “Tipos de proyectos previamente realizados por el CEIFA”. Anotación breve ante el seminario sobre las relaciones entre el derecho internacional e los derechos humanos y el derecho interno colombiano. 1988: 2

de trabajo. Una distinción, que, a grandes rasgos, se trazó en función de la representación de un discurso de la población negra urbana y la rural.

3.3.1 La representación “nacional” de la *gente negra*

Para el movimiento social afrocolombiano, la década de los ochenta fue dinámica en la medida en la que es discurso de la “lucha” en contra del racismo fue movilizado por la organización colectiva de sectores campesinos en el Pacífico colombiano. Así, en una de las más completas compilaciones sobre el desarrollo organizacional del movimiento, se concluye que a nivel rural la denuncia se articuló en torno al derecho al territorio, al reconocimiento de las particularidades culturales del pueblo afrocolombiano, mientras que, a nivel urbano, la inclusión en la estructura de poder del Estado y la desigualdad en la estructura económica eran los principales bastiones de la lucha contra la discriminación.²⁵⁷

Tal como lo ejemplifica la expansión del Movimiento Cimarrón por el territorio nacional, aunque cada círculo se organizó en torno a una discusión en primer grado *vivencial* sobre el racismo, su orientación variaba en función de las necesidades que reconocían producto de la discriminación racial desde su cotidianidad. De ahí que el territorio como referente de distinción geográfica atravesase el discurso de la reivindicación anclado al de clase. En Bogotá, quienes lideraron y participaron activamente en estos *espacios* movilizaron un discurso ligado al contexto global del movimiento negro en tanto coincidían en “crear escuela” con la mira en forjar una conciencia política “negra.” En estos términos, que un espacio como el CEIFFA estructurara un plan de acción ambicioso y diverso, da cuenta de una noción de territorio y clase anclada al referente diaspórico de la “lucha”. Esto, en lo que respecta a la interconexión entre el trabajo intelectual local y el de otros contextos:

Entre los puntos que considera el Centro de Estudios Frantz Fanon que su ejecución contribuirá al progreso del negro y el cambio social en Colombia están:

- a. El replanteamiento del sistema educativo, incluyendo la historia, el aporte y la presencia del negro en la formación de la vida nacional.
- b. La ejecución de planes y programas de desarrollo económico y social en regiones que como el litoral pacífico concentran la población negra colombiana
- c. Instalación de centros industriales y de explotación racional de los recursos naturales: hidrológicos, pesqueros, mineros y forestales que conforman inmensos potenciales en estas regiones.

²⁵⁷Maguemati Wabgou, Jaime Arocha Rodríguez, Aiden José Salgado Cassiani, Juan Alberto Carabalí Ospina. *Movimiento social afrocolombiano, negro, raizal y palenquero: el largo camino hacia la construcción de espacios comunes y alianzas estratégicas para la incidencia política en Colombia...*, 153.

- d. Dotación con recursos financieros a organizaciones de producción comunitaria y organizaciones populares de base en zonas de población negra.
- e. Otorgamiento de una AUTONOMIA que permita a las comunidades de estas regiones administrarse y desarrollarse de acuerdo a las necesidades de su diversidad histórico-cultural.
- f. Promover la incorporación participante del negro en todos los niveles de la vida social e institucional, y de los que ha estado marginado.
- g. Establecimiento de relaciones diplomáticas del Estado colombiano con los Estados africanos, excluyendo al régimen racista de Sudáfrica.

En los objetivos planteados por el CEIFA se sintetizaron propuestas a los problemas de desigualdad que enfrentaba la población que habitaba las “zonas negras” del país, más que una población urbana o dispersa por el territorio nacional. Aunque este elemento no era nuevo en el discurso de otros *espacios*, como, por ejemplo, se expone en el periódico *Presencia Negra*, con los artículos que tratan los problemas de abandono estatal del departamento del Chocó y el Pacífico Sur, en este documento queda registrado que, para ejecutar los proyectos de transformación social, la discusión sobre la representación de la *gente negra* no podía estar limitada a una reflexión que circulara solo entre sectores intelectuales de referencia urbana. A diferencia del I Foro, las discusiones sobre “la cultura negra” en el plano académico para el CEIFA —al igual que para el CIDCUN y el Centro de Estudios Afrocolombianos— las atravesaba un accionar político que, como he expuesto, es posible identificar en los objetivos que se registraron en los documentos fundacionales de cada *espacio*.

En estos términos, es posible afirmar una suerte de “voluntad de difusión” en el marco de la inauguración de estos espacios pioneros en la reivindicación étnica, pero no una constancia periódica que dé cuenta del cambio de sus posturas frente a la reivindicación de la “cultura negra.” Así, los *espacios de sociabilidad* en Bogotá para mediados de los años ochenta, transitaban entre el interés por llevar a cabo sus planes de acción en tanto actores colectivos específicos, y el de integrar estas reflexiones y proyectos a los espacios de participación política “oficiales”, que conducirían a las transformaciones socioeconómicas y educativas que demandaban en su denuncia al racismo.

Un ejemplo de los matices de ese tránsito es el siguiente: aunque entre 1984 y 1988 el periódico *Presencia Negra* no publicó ejemplares debido a la escasez de recursos

económicos²⁵⁸, en la edición septiembre-octubre de 1988, se expuso el descontento por parte del CIDCUN ante la exclusión de su participación en el I Seminario:

“Parece mentira que en Colombia se realice un Seminario Internacional sobre La Participación del Negro en la formación de las Sociedades Latinoamericanas y se excluya al CENTRO PARA LA INVESTIGACIÓN DE LA CULTURA NEGRA, Aquiles Escalante.

(...) Parece que las entidades que tienen a su haber promover la educación, la ciencia y la cultura, empiezan a experimentar el gran vacío que han tenido para con la Cultura Negra.

Cuando se niega, se excluye y se margina a un hombre y se le enseña a ver como normal las desventajas que tiene, se le está acostumbrando a recibir migajas, es limosnas que antes que mejorar, agravan su situación. Luego, el carácter excluyente de un seminario Afroamericano promovido por entidades oficiales contra organizaciones negras, recoger ironía; (acaso celos y frustraciones?)²⁵⁹

En esta breve nota se demuestra que ese tránsito entre los intereses de los *espacios de sociabilidad* que coexistían en la ciudad no siempre fue armónico ni satisfactorio. La integración que suponía incorporar a la población a las dinámicas de discusión en clave disciplinar con miras a la reivindicación política —como se planteó, por ejemplo, el CIDCUN desde su fundación— en el caso del I Seminario, dada la presencia de instituciones como el ICAN y Colcultura, remitía a la idea de que esa cuota de representación del Estado en materia de cultura y educación, tenía unos criterios particulares de convocatoria al evento que no siempre incluían a todos los actores colectivos relacionados y vinculados al movimiento. De ahí que, aunque en la mayoría de los elementos que forjaban una postura frente al racismo estos espacios coincidían, la no inclusión de los actores colectivos que, como el CIDCUN, llevaban adelantado un arduo trabajo en materia de pedagogía e investigación sobre la “cultura negra”, resultara una contradicción en el panorama de la movilización colectiva de la “militancia” intelectual.

De esta manera, la integración de la *gente negra* en el discurso de los actores colectivos a favor de su visibilización en la sociedad, también fue un escenario de disputa en tanto esta consigna tuvo dos orientaciones: el reconocimiento de la “cultura negra” en los sectores intelectuales ya existentes —es decir, las instituciones académicas en especial desde las disciplinas como la antropología y la historia—, y el del trabajo colectivo que adelantaban los *espacios de sociabilidad* fundados por *gente negra*, al procurar su

²⁵⁸ Se presume que fue por falta de recursos económicos atendiendo a los comentarios de los entrevistados y a ciertas menciones al respecto en el periódico.

²⁵⁹ “Colombia niega, excluye y margina al negro”, *Presencia Negra*, septiembre-octubre de 1988: 7.

participación en dos niveles; como actores colectivos específicos y en sectores de la política nacional.

Tener en cuenta esta variable permite ampliar la perspectiva sobre un aspecto que Carlos Agudelo señala a propósito de la elaboración de las identidades negras. Para el autor, estas pueden articular referentes ligados a las “tradiciones nacionales” (el Pacífico, el Palenque de San Basilio, el folclor, las tradiciones orales) o a una visión de África como “tierra madre”.²⁶⁰ Esta decisión, a su vez, respondía a la voz que eligiera darle ese sector de la población —el actor colectivo que representaba— a las necesidades de la gente negra con relación a las necesidades del territorio que habitaba, urbano o rural. Lo anterior, sin que esto determinara una exclusión entre dichos referentes y tampoco se limitara exclusivamente a ellos. Es decir, que ante el panorama “propicio” para la movilización de la *gente negra* desde el trabajo en colectivo, el problema no era la flexibilidad del tránsito entre referentes, ante el propósito de visibilizar la “cultura negra” como contestación a las instituciones del Estado que perpetuaban su marginación estructural; lo era la integración de la *gente negra* en tanto sector “destacado” en la sociedad. Ese era el elemento discursivo que, desde las “militancias” política, intelectual y cultural, causaba polémica ante el referente de identidad nacional mestizo.

De este modo, los discursos y las prácticas que los actores colectivos emplearon para resaltar esa particularidad “étnica”, en calidad de “representantes” de la población, remiten a una militancia política atravesada por las demás. De ahí que, en el marco de la anterior denuncia expuesta desde *Presencia Negra*, la “cultura negra” haga referencia a una imagen reivindicatoria de un legado histórico, y también, a la denuncia de la discriminación que se sostenía sobre la base de la “membrecía racial” de la *gente negra*. Lo “racial”, como indicador de desigualdad y con ello, como vehículo identitario de un sector de la población con demandas específicas:

(...) Ojalá lo entiendan, integración para el negro no debe ni puede significar otra cosa que oportunidades iguales; Ahora, sí es ese propósito el que nos anima, estamos en el deber ineludible de vincular la Cultura Negra a la cultura política nacional que es la que de una u otra forma nos va a mostrar como co-participantes reales del pluralismo racial que fundamenta la unidad nacional.²⁶¹

²⁶⁰Carlos Efrén Agudelo. “No todos vienen del río: construcción de identidades negras urbanas y movilización política en Colombia.” ..., 184.

²⁶¹“Colombia niega, excluye y margina al negro”, *Presencia Negra*, septiembre-octubre de 1988: 7.

En este punto, se hace evidente que, en Bogotá, los *espacios de sociabilidad* fundados por *gente negra* distaban de los actores colectivos que florecían, sobre todo, en el Pacífico Sur y Chocó, según la orientación de las denuncias sobre la discriminación y marginación hacia la *gente negra*. Es decir, estos dos elementos que encarnaban la situación de desigualdad denunciada por parte de los actores colectivos de las regiones y la capital, era también un tema en la agenda de seminarios y congresos. Por lo tanto, la distinción geográfica al momento de representar a la *gente negra* en el discurso de la organización colectiva urbana y rural, encontraba en la explicación de esa marginación histórica de la *gente negra* en el país y su vigencia, un punto de convergencia “intelectual.” No obstante, la forma en la que los *espacios de sociabilidad* en Bogotá tramitaron esa desigualdad, remite, sobre todo, al interés sobre la construcción de una conciencia “negra” como producto del cultivo de ese ejercicio de reflexión histórica y cultural. De ahí que ese referente intelectual fuera un móvil más superficial en la organización colectiva rural, como lo expresó Rudecindo Castro a propósito del desarrollo del Movimiento Cimarrón en Bogotá y el Chocó:

Leíamos mucho a Malcom X, a Martin Luther King, a Gandhi, pero como revolucionarios, como hombre que reivindicaba los derechos de los excluidos. Nosotros planeábamos, -Juan de Dios para eso era muy bueno- los planes de estudio y nos encontrábamos los sábados de dos a cuatro. Yo llegaba a Bogotá y sabía dónde llegar. Juan de Dios era muy bueno escribiendo esos boletines, pero tenía un problema: No aceptaba que otro hiciera algo que él no había planeado. Entonces yo vengo a montar Cimarrón acá, pero es autónomo, porque la realidad de acá es distinta a la de San Juan y a la de Pereira.

(...) El partido comunista tenía una cédula acá²⁶², pero aquí no había proletariado, había campesinos, indígenas. Acá veníamos y hablábamos, pero esas no eran las necesidades del territorio. Después de eso fue el Movimiento Cimarrón, pero acá las necesidades eran otras. La economía política está buena para entender la historia, pero teníamos la idea de ir al campo. Cuando yo regresé al Baudó a montar los círculos de estudio, pensé: Muy buena la historia, pero acá no hay medicinas, carreteras... Entonces combinamos, la historia que era bueno recuperarla, el orgullo de ser negro, pero también había que solucionar los problemas reales. Ahí creamos la asociación campesina del Baudó. Entonces ahí empezamos a tener choque con Juan de Dios, porque él decía que el movimiento era urbano, que la guardia de la lucha afro estaba en los barrios, y no, en el Baudó no es así (...) ²⁶³

De esta manera, el ejemplo de Cimarrón es muy pertinente para explicar los grados de esta distinción entre la organización colectiva de una ciudad como Bogotá y un escenario rural como Chocó. A su vez, es preciso señalar que la porosidad de esa diferenciación

²⁶² Hace referencia a Quibdó.

²⁶³ Entrevista realizada de Rudecindo Castro en Quibdó, Chocó el 28 de agosto de 2017.

permite identificar, por una parte, que la implementación discursiva del trabajo por una “conciencia negra” fue un móvil útil para los actores colectivos de cualquier escala geográfica, y por otra, que también desde Bogotá los actores colectivos —en especial el CIDCUN— ubicaban la investigación y difusión sobre las problemáticas de la *gente negra* en territorio rural, como un elemento discursivo muy relevante a favor de una representación en extenso de la población. De la capital, para el país y, en consecuencia, una movilización colectiva que, si bien articuló referentes ideológicos más globalizados, a su vez sostenía un diálogo con la actividad colectiva de la *gente negra* en otras regiones, aunque estos actores colectivos de Bogotá no asumieran su completa representación en calidad de sedes de las organizaciones rurales.

Lo anterior, permite señalar que, en el marco de esta tensión entre la integración a través del reconocimiento de las particularidades étnicas de la *gente negra*, desde la capital no primó un discurso de segregación. Los *espacios de sociabilidad* fundados por *gente negra*, para mediados de los años ochenta, encontraron en lo que se había avanzado sobre el estudio de la “cultura negra” un nicho para politizar su accionar por vías oficiales. El diálogo con otros actores semejantes, instituciones gubernamentales y no y espacios de discusión académica y cultural, fue clave para avanzar en la visibilización de la población en función del interés a mediano y largo plazo de diversificar su participación en las esferas de la política nacional y las comunidades de investigación ya existentes.

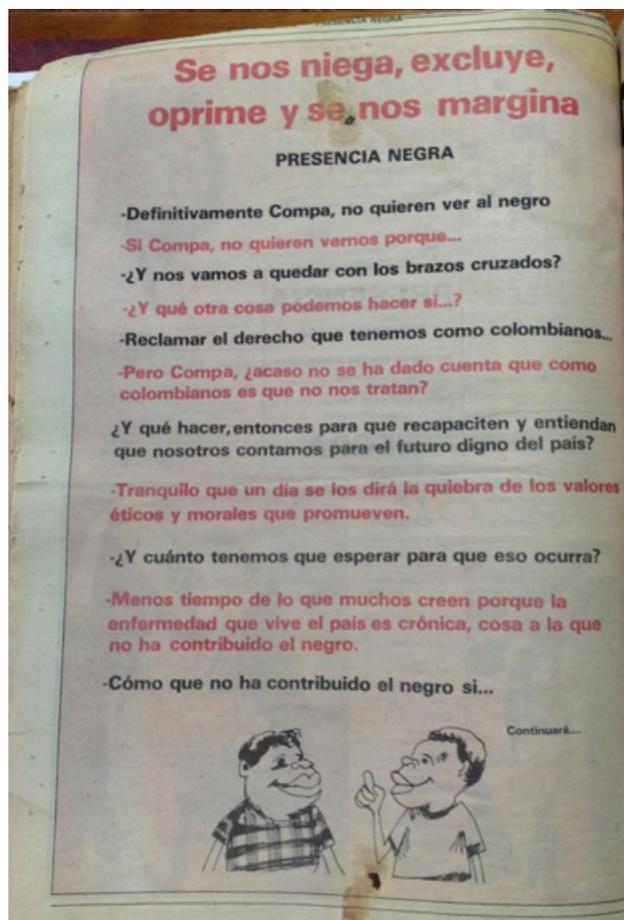
Según Carlos Agudelo, en términos de la participación política de las poblaciones negras, esta se ha caracterizado por la ambigüedad generada por la coexistencia de una oscilación recurrente entre la integración y exclusión, entre reconocimiento y marginalización. Es decir, han sido objeto de un doble mecanismo de inclusión —como ciudadanos indiferenciados al interior del conjunto de la sociedad, luego de la abolición de la esclavitud a mediados del siglo XIX— y de exclusión, por la vía del racismo y la segregación que han estado presentes en las políticas estatales y en las múltiples prácticas socio-culturales de las poblaciones blancas y mestizas (...).²⁶⁴ De ahí que una diferencia clave entre los discursos de los *espacios de sociabilidad* en su fundación, y los que continuaron con sus actividades en las décadas siguientes, haya sido la voluntad de

²⁶⁴Carlos Efrén Agudelo. *Multiculturalismo en Colombia. Política, inclusión y exclusión de poblaciones negras*. Medellín: La Carreta, IRD, ICAN, IERI. 2005, 156.

integrarse a los espacios de participación política tradicionales en el marco de las instituciones auspiciadas por el Estado; las elecciones electorales, la participación en cargos oficiales, entre otros elementos.

De este modo, es posible identificar que la instrumentalización discursiva sobre “la conciencia negra” fue un punto de convergencia que alertó sobre la necesidad de un reconocimiento particular de las condiciones socioeconómicas de la *gente negra*, y a su vez, de su legado cultural en la construcción de la nación. Así, la comparación entre los planteamientos de espacios procedentes de esa “militancia” intelectual, que en su estructura funcionaron igual, como seminarios y foros de discusión, permite señalar que en diez años de visibilización sobre la “cultura negra” sí coexistieron *espacios de sociabilidad* y experiencias asociativas que se encontraron en términos ideológicos en el reconocimiento estructural de la *invisibilidad* hacia la población. No obstante, también se distanciaban conforme los planes de acción de cada *espacio* buscaban integrarse —a partir de ese lugar de enunciación particular— a los lugares institucionales en los que veían limitada o ausente su participación.

En ese sentido, la representación de la *gente negra* entendida sobre una base de cohesión “racial”, se diversificó muy poco entre los discursos de los *espacios de sociabilidad* en Bogotá, en tanto las variables que intervenían el referente de reivindicación (historia, cultura, recursos naturales, saberes ancestrales, entre otros) remitían a la “cultura negra” como concepto que justificaba la tarea conjunta de transformar las condiciones sociales de la *gente negra* en el presente. En ese sentido, el reconocimiento disciplinar de la población implicaba una voluntad política de contribuir a ese cambio. Privilegiar una imagen homogénea de las desigualdades de la *gente negra* en el país, el principal aporte para justificar la renovación de políticas pensadas para la superación de las barreras que la población enfrentaba en el reconocimiento de su alteridad en el marco del entramado mestizo.



“Se nos niega, excluye, oprime y se nos margina.” Presencia Negra, septiembre-octubre 1988: 16.

En la última edición de *Presencia Negra* del año 1988, la página gráfica permite identificar algunos de los elementos anteriormente expuestos y da luces sobre el contexto de finales de década, a propósito de los intereses de condensar los esfuerzos colectivos en el marco del reconocimiento constitucional. La integración de la población representada mediante la “cultura negra” en los discursos promovidos por actores colectivos tales como el CIDCUN, el CEIFA, el Centro de Estudios Afrocolombianos y Colombia Negra, partía de la apropiación de un legado cultural cuya profundización animaba la convocatoria en clave asociativa de un sector de la población negra en la ciudad. Así, los *espacios de sociabilidad* de mediados de los setenta, a la fecha (mediados y finales de los ochenta), fueron señalados como proyectos polémicos en el marco de la movilización cívica de clases, en tanto contradecían el referente “armónico” de una identidad nacional mestiza y triétnica en términos “raciales”. No obstante, la prioridad concedida al referente de igualdad

para el goce de una ciudadanía que, desde este discurso reivindicatorio fue denunciada como parcializada, primó de manera continua desde las primeras experiencias asociativas de mediados de siglo.

En estos términos la denuncia de los primeros *espacios de sociabilidad* fundados por *gente negra* nunca subvirtió frontalmente al referente de identidad nacional del mestizaje. La vía de superación del racismo a partir de una búsqueda por oportunidades iguales en la sociedad, y a una suerte de reparación que se lograría a través de interiorización de una “conciencia negra” para el accionar de proyectos educativos, económicos y políticos que transformaran las condiciones de desigualdad de la población —en contextos rurales y urbanos—, remite a ese “trato” que alguna vez reclamaron los personajes de la caricatura: el trato como “colombianos”.

Ante esta representación frente al “negro” de no reconocerlo como un igual por parte de “otros” —que continuaban promoviendo unos valores en contravía—, se hace explícito el interés por cultivar esa “conciencia negra” como camino a una integración a la calidad de ciudadano. Es decir, en el ejercicio de esa conciencia política propia, ese referente de identidad como “colombiano” superaba la distinción “racial” en tanto la reivindicación de la “cultura negra” implicaba el reconocimiento de un legado lo suficientemente relevante en la construcción de la nación como para merecer un trato igualitario y digno. De ahí que los personajes de la caricatura al final de la conversación insinúen que el “negro” también contribuye a la promoción de la discriminación en tanto el proceso de “aprender a ser negro”, tomando la referencia pedagógica del CIDCUN, apenas florecía como una tarea a desarrollar —una suerte de deber, desde la postura de este *espacio*— a corto y mediano plazo en escalas diferentes a los centros de estudio, seminarios y congresos.

En ese contexto, se hace evidente que fueron más las convergencias en los discursos en contra del racismo desde los *espacios de sociabilidad* liderados por *gente negra en Bogotá* que las diferencias, en razón al liderazgo de un sector de la población de base “intelectual”. Con el interés histórico y político de base para encontrar explicaciones sobre la discriminación racial en el país, en clave “asociativa”, sus posturas fueron calando como el semillero de una organización política cuya autoridad reposaba en la imagen colectiva. En Bogotá, cómo bien lo ejemplifica la postura del CIDCUN y el CEIFA, para finales de los años ochenta rechazar o aceptar los referentes sobre lo “negro”, demostraba el ejercicio

de una labor política de concientización sobre la “cultura negra” como representación de las reivindicaciones de una población que desconocía “su lugar en la historia”, y por lo tanto, “debía” indagar por los elementos que condujeran al cultivo de un arraigo cultural particular en el marco del referente triétnico que sustentaba el discurso de identidad nacional. Esta era la base para la ejecución de tareas en pro de la transformación de la desigualdad que este abandono sobre su identidad perpetuaba.

En este sentido, la reflexión de los personajes de esta caricatura en relación al tiempo de espera para que “el negro” habitara ese lugar como “colombiano”, da cuenta del mayor desplazamiento sobre la postura de los actores colectivos de la ciudad frente a la visibilización de la *gente negra* en la sociedad: la intensidad del diálogo con sectores institucionales de la política nacional y en mayor medida, la vinculación en términos disciplinares con sectores de la academia interesados en la investigación sobre la presencia negra en el país, para materializar en el marco de la institucionalidad “oficial” los objetivos que a largo se querían cumplir: la participación en educación, economía y política en términos igualitarios para impactar la realidad de la población que se estaba representando.

De ahí que desde la historiografía del movimiento social afrocolombiano privilegie una lectura de los actores que participan en la política nacional desde la coyuntura constitucional de 1991, y no, la evaluación de los diálogos entre “militancias” que anteceden esta etapa del movimiento. El seguimiento de sus actividades con relación a los elementos que calaron en la actividad organizativa en el marco constitucional, promueve una lectura teleológica en la medida en que considera “lo político” en términos del grado de integración del trabajo de esos actores colectivos en el marco “oficial” de la política nacional. Una actividad que, en cabeza de los *espacios de sociabilidad* como actores líderes, con un énfasis mayor o menor en términos de intercambio intelectual, procuraba conectar las lógicas de abandono y falta de reconocimiento estatal de sus zonas de procedencia y la discriminación racial vivida, con un discurso que fuera haciéndose más fuerte en términos de representación política, conforme se tejieran los puentes necesarios para ejemplificar el racismo como un problema estructural, y en consecuencia, la ejecución de propuestas “oficiales” para su confrontación en el territorio, urbano y rural.

4. Conclusiones

Los estudios afrocolombianos, fruto del proceso de la visibilización de la población afrocolombiana en la academia y la organización política, constituyen un ejercicio por integrar diferentes perspectivas disciplinares para diversificar la comprensión de las dinámicas sociales de la *gente negra* en el territorio colombiano. En esa medida, el interés por explorar la forma en la que ciertos sectores de la población se han organizado en forma colectiva para dar cuenta de su postura con relación a la discriminación racial, aparece como un tema reciente en el marco de la exploración de un movimiento político cuyos rasgos identitarios reposan sobre las polémicas categorías de lo “racial” y lo étnico.” En este contexto, la aparición de actores colectivos fundados y liderados por *gente negra* en torno al interés de manifestar su inconformidad frente a la discriminación racial y la visibilización del aporte de esta población en la construcción de la nación, expuesta como una *necesidad* para evaluar su forma de habitar la ciudadanía, abre un abanico de preguntas sobre la lectura que desde los estudios afrocolombianos se ha hecho de la fase “embrionaria” del movimiento social afrocolombiano.

En ese sentido, la inclinación sociológica y antropológica en la historiografía para la comprensión de los procesos de organización y visibilidad que lograron posicionar a la población como un grupo étnico diferenciado, el cual se enmarca cronológicamente a partir de la coyuntura constitucional del 1991 y la ley 70 de 1993, ha dejado de lado la reconstrucción de los caminos que los líderes y actores colectivos trazaron para promover un trabajo conjunto de representación política como “reparación” y reivindicación de su presencia en el país, frente a los años de abandono estatal y marginación epistémica y socioeconómica hacia la *gente negra*. Lo anterior, en tanto la mayoría de actores colectivos fundados por *gente negra* en las décadas anteriores (a partir de mediados de los años setenta) dejaron de existir en los años noventa como espacios de sociabilidad (centros de estudio, congresos, seminarios, etc.), a excepción del Movimiento Nacional Cimarrón. Es en este contexto que, desde la disciplina histórica, en diálogo con un estado del arte en el que predominan los aportes de la investigación en antropología y los estudios culturales, encontré la posibilidad de revisar las formas de comprender la construcción de las posturas frente al racismo y la visibilización de la “cultura negra” desde la perspectiva de los actores colectivos liderados por un sector de la población residente en Bogotá.

Con el objetivo de revisar cómo visibilizaron estos discursos, la construcción de representaciones sobre la *gente negra* fue un punto central para entender “los criterios” de rechazo y apropiación de procesos de reivindicación extranjeros similares, en tanto la búsqueda de caminos que evaluaran la discriminación racial como obstáculo para el ejercicio de ciudadanía como “colombianos”, si bien estuvo ligada al marco de referencia de la identidad nacional, mantuvo un diálogo constante con la movilización de reflexiones sobre los discursos de una “conciencia política negra” que sectores de la población en otros países estaban desarrollando. Es decir, la reflexión sobre el prejuicio racial sobre la *gente negra* que ubicaron estos actores colectivos en Bogotá desde los años cuarenta, se planteó en términos del reconocimiento de su presencia en la construcción de la nación, y también, en constante comparación con los referentes de otros contextos en los que la denuncia del racismo como un problema estructural fue declarado un punto en común para la *gente negra* de diversas latitudes.

De ahí que el diálogo entre el juego de escalas geográficas del movimiento negro que emergió durante el siglo XX en el contexto estadounidense y de la descolonización francesa en África y las Antillas, influyera notablemente las reflexiones que se dieron en el marco de la asociatividad de estos actores en Bogotá. Lo anterior, ubicó la representación de la *gente negra* en clave diaspórica —así el referente fuese su visibilidad en los discursos de representación nacional—, como un punto de partida central para ubicar el problema de la discriminación racial en términos que trascendían el referente Estado-Nación: la “membrecía racial” y los lazos o conexiones que se tejieron en el discurso de la identidad “negra” a partir de un pasado en común compartido transversalmente en el continente.

Prueba de este tránsito entre referentes que atendían a formas modernas de entender la ciudadanía y la nacionalidad, y representaciones de otro orden tales como “diáspora” o “comunidad negra”, fue la aparición del discurso del Club Negro en la capital en 1943. La manifestación pública y colectiva de un grupo de estudiantes y profesionales migrantes del Pacífico, el Norte del Cauca y Cartagena, en torno al interés de visibilizar su postura frente a la participación del “negro” en la historia de la nación, y a su vez denunciar la discriminación racial presente en los Estados Unidos, fue una suerte de semillero para el cultivo de la preocupación por comprender desde una perspectiva histórica, los problemas raciales del país. Es decir, la visibilización colectiva de un sector de la población que

enarboló las banderas de la “solidaridad racial”, dio lugar a la reflexión en torno a la comparación entre las formas de habitar la ciudadanía de la *gente negra* en diferentes países del continente. De ahí que la crítica al discurso de identidad nacional en términos raciales, el mestizaje, fuera motivo de polémica y tachado de innecesario en tanto la armonía que suponía la integración de “los tres troncos raciales”, no conducía a ninguna restricción oficial para que la *gente negra* se sintiera discriminada. No obstante, el reconocimiento sobre la ausencia de información a propósito de la presencia negra en el país cultivó una motivación de orden intelectual por organizarse colectivamente con el objetivo de reconstruir la historia de la “presencia negra” en el país y el continente.

Fue a través de la asociatividad que este sector logró posicionar la crítica y denuncia de la discriminación racial como motivación para la creación de espacios específicos sobre el estudio del “negro” en la historia de la nación. En este contexto, se da la primera fundación del Centro de Estudios Afrocolombianos en 1947. Su filiación institucional en el marco de los estudios del folclor nacional expuso el cuestionamiento de la *gente negra* en relación con su forma de reconocerse en la democracia colombiana, a través del referente de “racial” del mestizaje. En otras palabras, el reconocimiento del estudio del “negro” en el marco de una vinculación legitimada por la investigación etnológica, puso sobre la mesa el interés por indagar la presencia de las raíces africanas en la cultura de la *gente negra* del país, como un punto de convergencia con el desarrollo de las ciencias sociales en otros países de la región.

Sin embargo, *asociarse* como mecanismo de reconocimiento en términos de distinción “racial”, no se volcó a una postura contestataria frente al referente identitario del mestizaje en ninguna de estas dos experiencias asociativas. De ahí que su exaltación como espacios pioneros sobre la crítica de los problemas raciales en el país se desprenda de su breve pero significativa manifestación en contra de la discriminación racial como un rasgo vigente en los países de América en los que tuvo lugar la esclavización durante el periodo colonial.

En este sentido, la “raza” fue un elemento clave para la representación de la *gente negra* en clave “diaspórica” en tanto la solidaridad expresada en razón a la vigencia de las consecuencias sobre un pasado compartido, puso sobre la mesa la revisión del “lugar del negro” en la historia de la nación como señal de alerta sobre la experiencia de la

discriminación racial como un problema que obstaculizaba a la *gente negra* reconocerse en el marco de los discursos de identidad nacional. Aparecía entonces, la figura de la “membrecía racial” como un referente de los lazos de la población negra en términos políticos, en tanto la solidaridad expresada en términos de esa pertenencia “racial”, apelaba a una suerte de comunidad que trascendía particularidades geográficas o de clase. Una “membrecía” basada no en una contestación hacia el discurso de la ciudadanía, pero sí, añadiéndole a la discusión un elemento innovador: El llamado al reconocimiento de la *gente negra* como un actor clave en la construcción de la democracia en Colombia.

Ahora bien, es preciso señalar que, a la pregunta por la construcción de discursos en contra del racismo por parte de actores colectivos fundados por *gente negra*, la desvirtúan los saltos cronológicos entre la aparición de espacios de esta índole en los años cuarenta y los años setenta. De ahí que para la temporalidad que transcurrió entre punto y punto, haya privilegiado el análisis de los mecanismos en los que convergen las personas pioneras en visibilizar “las raíces” de la presencia negra en el país, a través de la investigación de los rasgos de matriz africana en sus manifestaciones culturales. Tal fue el caso del legado intelectual de antropólogos como Rogerio Velásquez y Aquiles Escalante. En la actualidad, a ambos investigadores se les reconoce por ese puente entre su pertenencia “racial” y el trabajo de corte antropológico que llevaron a cabo en las “zonas negras” del país. De ahí que su obra sea considerada un referente en los estudios afrocolombianos; Velásquez con la mira puesta en los departamentos del Pacífico —especialmente el Chocó—, y Escalante, en la Costa Caribe, otorgaban una suerte de justificación sobre la presencia de raíces africanas en las manifestaciones culturales de la *gente negra* —que habitaba esas zonas— para la construcción de la nación y el discurso de la diferenciación étnica de la *gente negra*.

Así, más que un interés por reivindicar el lugar de la *gente negra* en la agenda intelectual es en la extensión y diversidad de sus publicaciones que está su querella. No desde la experiencia asociativa organizada, pues los espacios en los que estas trayectorias individuales son destacadas por esa lectura en clave de “cuota de representación racial” (revistas e informes institucionales, prensa), nunca fungieron como *espacios* en el que los investigadores negros —e inclusive no negros— buscaran la oportunidad de visibilizar a la *gente negra* como prioridad en sus agendas. Sin embargo, si funcionaron como un espacio de difusión desde el cual los investigadores publicaban que “descubrían” la historia y las

prácticas de las personas que habitaban las “zonas negras” del país. En lo que respecta a la literatura, esta distinción “racial” se convirtió en un criterio para integrar tanto los aportes de personajes que años atrás no habían sido reconocidos a partir de su producción literaria, (como Candelario Obeso o Jorge Artel), como de los que abordarían el tema de la discriminación racial y la desigualdad social a manera de eje de su sello literario.

En consecuencia, la representación de la *gente negra* desde la escritura literaria de mediados de siglo sí hacía alusión a “la raza” como un pueblo que ha sufrido un destino que no le corresponde; la imagen del “negro” proyectada en lo colectivo, sugiere una forma de denunciar que los padecimientos los habitan quienes hacen parte de este pueblo, y con ello, el lugar de la literatura y el discurso histórico, entran en diálogo al momento de elaborar las reflexiones que edifican a la *gente negra*, de nuevo, específicamente del Pacífico, en especial del Chocó.

En estos términos, se hace evidente que este salto cronológico no fue un espacio vacío en lo que respecta a la visibilización de la *gente negra* en el país y posturas claras frente al reconocimiento del racismo en la sociedad colombiana. Aunque el diálogo entre “militancias” intelectual, cultural y política no fue mediado por la aparición de actores colectivos fundados y liderados por *gente negra*, la investigación en ciencias sociales, la literatura y la política fueron espacios claves para la denuncia del racismo con relación a los problemas estructurales de las regiones en las que habitaba mayoritariamente la población negra del país. Ejemplo de este ejercicio de representación lo investiga el historiador Pietro Pisano, quien aborda toda la complejidad de este proceso en el que líderes “negros” del Norte del Cauca y Chocó, expusieron la desigualdad de sus regiones de procedencia como un problema que le concernía al gobierno ante la situación de marginación y abandono de la *gente negra* que habitaba dichas regiones.

De ahí que el trabajo de personalidades como Diego Luis Córdoba, Arquímedes y Marino Viveros y Natanael Díaz, no suela entrar en diálogo con la de Manuel y Delia Zapata Olivella, Velásquez y Escalante, sino a través de referentes conmemorativos en clave de la relevancia de sus aportes al pensamiento afrocolombiano. Lo anterior, en tanto la exaltación de trayectorias intelectuales para reconstruir la historia del movimiento social afrocolombiano durante este periodo, ha obstaculizado la revisión de similitudes y distanciamientos entre unos y otros, y con ello, la identificación de los espacios de

intercambio a propósito de la reflexión sobre el racismo en el país. En este contexto, se hace necesario articular los elementos que propiciaron la visibilización de la *gente negra* en clave de la organización colectiva en términos étnicos, en el marco de la actividad de los movimientos sociales durante los años setenta y ochenta en el país y el hemisferio.

A partir de la reinauguración del Centro de Estudios Afrocolombianos (1975) se ejemplifica ese “antes y después” de la organización colectiva de la *gente negra* en la ciudad, a pesar de que la aparición del Movimiento *Negritudes* en Cali y su vínculo con la candidatura presidencial del primer candidato “negro” a la presidencia (Juan Zapata Olivella), se exalte como el referente inicial de organización política “negra” en el país. En tanto la investigación sobre “la historia del negro” como prueba del interés por contribuir a la caracterización de la población colombiana, causó revuelo en los sectores que atendían el referente del mestizaje como equivalente de ciudadanía igualitaria, la repuesta de uno de los fundadores y líderes más visibles del Centro, Manuel Zapata Olivella, a propósito de que “ahora sí” era el momento para cultivar el desarrollo de estas investigaciones para confrontar la discriminación racial desde la visibilización de su legado en la construcción de la nación, plantea la necesidad de revisar el contexto que permeó la aparición de *espacios de sociabilidad* fundados por gente negra en algunas ciudades capitales como Bogotá, a mediados de los años setenta y no antes.

En tanto la respuesta que aquí elaboré responde al interés por demostrar de qué manera se configuraron estas posturas frente a un panorama de movilización “negra” en el extranjero de gran relevancia y a la movilización cívica, también foránea y local, la creación de espacios desde una “militancia” intelectual se presenta como una continuidad hasta la aparición de estos primeros actores colectivos fundados y liderados por gente negra en Bogotá. Aunque también son experiencias asociativas porque la acción colectiva es la base el intercambio de opiniones para erigir una postura en común, considero que estos actores encarnan más el lugar de *espacios de sociabilidad* en función de la evaluación a la que someten los referentes de la identidad nacional —ciudadanía, nacionalidad, igualdad de derechos, entre otros—. Lo anterior, se manifiesta al identificar los elementos que considero edifican ese “contexto propicio” para la aparición de dichos actores en el panorama de la movilización colectiva en el país: la discriminación racial que experimentaron en el curso de esa migración interna hacia ciudades como Bogotá; el

contexto de movilización cívica desde la afirmación étnica a escala internacional, con especial influencia de países como Estados Unidos y Sudáfrica, y el desarrollo de los espacios intelectuales en los que el tema de la “cultura negra” se integraba en las agendas de disciplinas como la antropología y la historia. Estos fueron los frentes que, en palabras del entrevistado Sergio Mosquera, articularon un “caldo de cultivo” que impulsó a un sector de la población negra a asociarse para construir y visibilizar una postura crítica a favor la denuncia del racismo y la falta de información al respecto, la *invisibilidad*, el punto de convergencia.

A este contexto hay que añadirle otro elemento central: el lugar de las reivindicaciones étnicas en los movimientos de izquierda no fue el que muchos de los líderes que emprendieron la creación de estos espacios esperaron encontrar. No obstante, el reconocimiento de la teoría marxista y la tendencia ideológica de izquierda contribuyeron a ese “primer despertar” en relación con la comprensión del problema racial desde el marco del estudio de la lucha de clases. Así, se afirmaba la motivación intelectual como punto de encuentro para el desarrollo de una reflexión estructural sobre el racismo en el país, que, en este caso, impulsó la asociación con sus compañeros en torno al interés en la investigación y reivindicación étnica “afro”, al identificarse como parte de un sector de la población sistemáticamente oprimido.

Así pues, la implementación de estos elementos en los discursos de fundación de los *espacios de sociabilidad* que fungieron como actores colectivos, a partir de un intercambio de reflexiones de corte intelectual, fue ese punto en común que los distanciaba o acercaba en relación a su postura frente al racismo en el país: El eje inicial que convocó a la asociatividad por el interés en desentrañar el prejuicio racial hacia la *gente negra*, no tardó en oscilar entre ampliar el conocimiento sobre su lugar en la construcción de la nación y un plan de acción para hacer trascender la denuncia del racismo en la práctica. De ahí que el desarrollo de sus actividades remita a una lectura de la movilización política en clave étnica, pues la visibilización de la “cultura negra” señalaba el trabajo conjunto por “sacar a la luz” el legado cultural de la *gente negra* en el país y su presencia en la construcción de la nación.

De esta manera, “la membresía racial” se desplazó en el discurso en función de ampliar un poder de convocatoria a toda la sociedad colombiana, sin distinción de color de

piel en razón de “alcanzar” este referente de ciudadanía igualitaria. “La membrecía” era entonces una forma de identificar a la población negra desde su particularidad histórica, pero en la práctica, un mecanismo discursivo de la integración deseada. De este modo las posturas del Centro de Estudios Afrocolombianos, La Fundación Colombia Negra, El Centro para la Investigación de la Cultura Negra (CIDCUN) y el Centro de Estudios Frantz Fanon (CEIFA), dan cuenta de que el proceso de representación de la *gente negra*, en el marco de ese discurso político, al tomar una “bandera étnica” que ya venían enarbolando movimientos de otros países, se erigió en el marco de un intercambio de dos escalas entre los actores colectivos identificados: por una parte, entre “militancias”, es decir, en razón de una orientación intelectual, política y cultural del plan de acción de los *espacios de sociabilidad* y experiencias asociativas, y por otra, a partir del diálogo entre referentes — movimientos y líderes— de escalas locales y extranjeras. Lo anterior, atendiendo al marco de referencia de la identidad nacional y la representación de la *gente negra* en clave de “comunidad” que, a su vez, trascendía esas fronteras nacionales debido a la convergencia de sus denuncias.

En este contexto, identifiqué que prevaleció el interés de base intelectual en los *espacios de sociabilidad* fundados por *gente negra* en Bogotá. Así lo expuse al subrayar que, entre los puntos de convergencia y disenso entre los primeros actores colectivos, la orientación de la reivindicación de la “cultura negra” como base para enfrentar el racismo, entre la participación política en sectores gubernamentales y la visibilidad del legado cultural de la población en el país. Esto se ejemplifica en la postura del Movimiento *Negritudes* y el Centro de Estudios Afrocolombianos. Fundados en 1975 en Cali y Bogotá respectivamente, ambos *espacios* visibilizaron la necesidad de partir de la investigación histórica y antropológica de la población negra —cuyo referente continuaba siendo aquella que habitaba en las “zonas negras del país”—, para edificar las bases de un proyecto político de transformación de las condiciones desiguales que experimentaba la *gente negra* en el país como consecuencia del racismo. A diferencia del Centro de Estudios Afrocolombianos y el CIDCUN, el Movimiento *Negritudes*, planteaba un proyecto de participación política dentro de los marcos institucionales del gobierno ante la escasez de representantes “negros” en los diferentes sectores de la política nacional. En este contexto, se explica por qué la candidatura presidencial de Juan Zapata Olivella para el año de 1978

es recordada como un hito en el movimiento social afrocolombiano, y, que el Primer Congreso de Cultura Negra de las Américas (1977), sea el evento con el que se visibilizó el papel del Centro de Estudios Afrocolombianos en el plano intelectual y cultural.

De ahí que la forma en la que dichos actores colectivos plantearon la articulación entre lo intelectual, político y cultural en relación con la causa de la *gente negra* que los convocaba, y los mecanismos con los que se hicieron visibles, hayan sido dos elementos que permiten entrever los puntos de convergencia y disenso entre ellos. En este sentido, un punto en común relevante fue que desde la *invisibilidad* como referente de denuncia frente al racismo, estos espacios visibilizaron la necesidad de investigar la historia de la presencia negra en el país como base del proyecto de construcción de una conciencia política en clave étnica.

Es así como la representación de la *gente negra* que se erigió a partir de este elemento remitía al ocultamiento del “negro” en la construcción de conocimiento histórico y, en consecuencia, la orientación de política e intelectual de estos *espacios de sociabilidad* resultaba difusa. Es decir, la *invisibilidad* como justificación para la creación de herramientas que permitieran confrontar el racismo a través de la visibilización de la “cultura negra”, condensaba una voluntad política de cambio, ya que el objetivo en común de dichos actores fue forjar una conciencia “negra” que, si bien se distanció entre unos actores colectivos y otros, fue, sobre todo, en función de los espacios que buscaban transformarse y crearse para superar la vigencia del racismo en el país.

En este contexto, se hizo evidente la continuidad de la representación de la *gente negra* en clave diaspórica —que primó en los discursos de las primeras experiencias asociativas de la capital— en la postura del Centro de Estudios Afrocolombianos. Casi treinta años después, el objetivo se trasladó para forjar una comunidad internacional de base intelectual que propiciara la investigación en “cultura negra” de los diferentes países de América Latina. Dicho interés se vio reflejado en la creación de una red de sectores intelectuales y culturales que se materializó con la creación de *espacios de sociabilidad* tales como el Primer Congreso de Cultura Negra de las Américas y sus versiones posteriores en Panamá y Sao Paulo. En consecuencia, la gestión del Centro fortalecía un discurso sobre la visibilización del “negro” a escala continental a partir de la exploración y difusión de la “cultura negra”. De ahí que el encuentro de lo intelectual, político y cultural

haya sido un punto de distanciamiento entre su postura frente al racismo si se le compara con el Movimiento *Negritudes*. El primero, si bien partía de una motivación intelectual, no se dissociaba de lo político y cultural porque solo mediante dicha articulación —en la práctica, con relación a participantes, discusiones, perspectivas— se podía erigir una estrategia para dar cuenta de una voluntad política de transformación a varias escalas. El segundo, si bien no operó desde Bogotá, fue el primer actor colectivo con una pretensión de impacto nacional en la participación de los espacios políticos institucionales por la vía electoral, señalando la integración de una “cuota negra” en sectores de la política existentes.

En este sentido, se hace evidente que las fronteras entre una orientación intelectual y política fueron muy porosas en el marco de estos espacios liderados por *gente negra*. Si bien la última se vinculó a una representación de la *gente negra* en razón a una integración a los espacios institucionales de la política nacional, la visibilización de la denuncia, organización y proyectos que se expusieron desde espacios como el Centro de Estudios Afrocolombianos, por su parte, hacían referencia a una actividad colectiva política en tanto las estrategias para enfrentar el racismo y promover la investigación sobre la *cultura negra*, se concretaban en el puente entre academia y la inauguración y transformación de sectores culturales y políticos de cohorte oficial. Esto implicaba el reconocimiento de un sector de la población negra como actor político a partir de la confluencia de intereses intelectuales “en desarrollo”. De ahí que, en Bogotá, la investigación y visibilización de la “cultura negra” desde estos espacios forjara la base de una proyección política específica —el desarrollo de los planes de acción de cada actor colectivo— que, en la época, no se vinculaba con un ejercicio de participación política en razón al lugar de “lo cultural” como blanco de críticas por un carácter “apolítico”. Ejemplo de lo anterior es la escasa vinculación que tiene la fundación de la Fundación Colombia Negra (1978), fundada por Esperanza Biohó, en la historiografía del movimiento social afrocolombiano.

La evaluación del trabajo colectivo en clave “cultural” se relacionó con una representación de la *gente negra* ligada al referente del “folclor”, y, en consecuencia, la exaltación de las manifestaciones culturales resultó un elemento valioso y a la vez, polémico para el fortalecimiento del discurso sobre la búsqueda de esa “identidad negra”. Resultaban valiosos porque la politización de lo “cultural”, en este caso, se concretó en una

postura que exponía el interés por estudiar la danza y difundirla desde el trabajo colectivo de la Fundación Colombia Negra como un *espacio* de visibilización de la “cultura negra”; es decir, dando lugar al puente con lo intelectual pero no con lo político. Y a su vez, polémicos porque para algunos actores colectivos liderados por *gente negra*, la representación de la población anclada al referente folclórico continuaba reproduciendo imágenes del estereotipo exotista que relegaba a la *gente negra* a unos oficios específicos. Así, las asperezas, entre la orientación política y cultural, y la academia —con la investigación histórica y antropológica de base—, como puente entre estas dos, dan cuenta de un referente de “lo político” más cercano a la integración de la *gente negra* a las instancias de poder de los sectores institucionales, tanto en el gobierno como en la academia. Así lo evidencia a su vez, el testimonio de Juan de Dios Mosquera al subrayar que el trabajo de Manuel Zapata Olivella, para entonces era “muy tímido en la propuesta organizativa, ellos veían más el conocimiento, la investigación, la educación, pero no transformar políticamente la realidad, es eso.”²⁶⁵

De esta manera, la visibilización de las manifestaciones artísticas y creativas de *gente negra* desde estos espacios, da cuenta de su uso político para la creación de elementos identitarios en el discurso de la movilización colectiva contra el racismo en el país. Tanto en el caso del Centro de Estudios Afrocolombianos, como en el de la Fundación Colombia Negra, y en un primer momento, del Movimiento *Negritudes*, y el CIDCUN, exaltar las manifestaciones culturales y las creaciones de la *gente negra* como vehículo de reconocimiento sobre las particularidades de la población negra, ampliaba el referente “folclórico” al tornarlo político. De esta manera, la articulación entre investigación y arte, si se quiere, politizó una lectura sobre la difusión de la “cultura negra” durante el desarrollo de los planes de acción de estos actores colectivos.

En este sentido, el CIDCUN irrumpió en el panorama del surgimiento de estas experiencias debido a la preocupación por la divulgación de su postura. Con el liderazgo de Amir Smith Córdoba como punto de referencia transversal a la evolución de este *espacio*, la representación de la *gente negra* como un proceso “en construcción”, le imprimía una ruta a la reivindicación de la “cultura negra” de carácter pedagógico. “Aprender a ser negro” fue la consigna de un proyecto político que suponía la interiorización de los

²⁶⁵ Entrevista Juan de Dios Mosquera Mosquera el 27 de abril de 2017 en Bogotá.

elementos que contribuyeran a la desalienación del “negro” de una estructura que promovía un lugar marginal de la población en la forma de habitar la ciudadanía. Este aprendizaje buscó cultivar el interés por explorar, comprender y difundir la historia y legado de la presencia negra en el país para posicionar “la cultura negra” como base de una conciencia política de corte étnico.

De ahí que haya dedicado dos apartados específicos para el análisis de los mecanismos centrales de difusión del CIDCUN. Ya que la politización de la “cultura negra” respondía a un marco de referencia ligado a la relación de escalas de la “lucha” antirracista en el continente, la circulación de medios como la revista *Negritud* y el periódico *Presencia Negra* en la ciudad y el país, permiten identificar el compromiso político que tenía el CIDCUN por contribuir a la construcción de la “conciencia negra.” Lo anterior, como un principio que trascendía la orientación intelectual del trabajo investigativo.

Así, renovar la representación de la *gente negra* del país desde el CIDCUN, incluía la creación de espacios de sociabilidad adicionales al Centro (medios propios de comunicación y seminarios), para extender la voluntad de transformación a escenarios que hacían las veces de eslabones en el proceso de “aprender a ser negro”, con la construcción de conocimiento sobre “la cultura negra” y su difusión como base de la postura para confrontar el racismo desde este *espacio*. De esta manera, “la radicalidad” en la proyección de esa labor que suponía alcanzar la interiorización de esa conciencia política, debía organizarse mediante mecanismos que le permitieran al “negro” no seguirse adaptando a las lógicas de una sociedad racista. Por esta razón la visibilización del conocimiento de la raíz africana en la población del país, fue el punto de partida para la construcción de herramientas que condujeran a la integración de los aportes del “negro” a los discursos de identidad nacional, a su vez que la lucha por la participación igualitaria en todos los sectores de la economía y la vida política como ciudadanos colombianos.

A propósito de esa denuncia frente a la desigualdad de la población negra en el país, como punto de convergencia entre todos los actores colectivos de la capital, la forma en la que se representó a la *gente negra* como una “comunidad” que en ocasiones trascendía el referente geográfico anclado al Pacífico o al Caribe, e inclusive, a las fronteras nacionales para hacerla continental y hasta global, visibilizó el interés de estos actores por reconocerse

como los voceros y responsables del liderazgo que suponía la transformación de esas condiciones.

Al ubicar a la discriminación racial como esa experiencia *compartida* desde el presente, en el discurso de dichos actores colectivos la *gente negra* exigía ser reconocida a partir de sus particularidades étnicas en la historia de la construcción de la nación. De este modo, la en el marco de la asociatividad como mecanismo de reconocimiento de una voluntad de cambio, la producción de conocimiento histórico y antropológico equipaba el conjunto de elementos que justificaban los planes de acción a medio y largo alcance de estos espacios, especialmente, porque este interés en construir conocimiento sobre la “cultura negra” —rasgo característico de *espacios* de la capital—, promovió la diversificación sus actividades durante los años ochenta. Es decir, la proyección de un sendero pedagógico con la “conciencia negra” como objetivo en común, y la aparición de otros espacios cada vez más dispuestos a la integración de sus propuestas con las instituciones de la academia y la política, fueron los elementos que condensaron el trabajo en colectivo desde estos *espacios* como un eslabón en la cadena de la reivindicación de la “cultura negra”. Una cadena en la que exploración y difusión de conocimiento de la de la presencia negra en Colombia justificaba la transformación política deseada por los actores que hablaron en nombre de la representación de la *gente negra* del país.

Prueba de ello fue la constancia del Seminario para la formación de docentes en cultura negra, liderado por el CIDCUN en sus cuatro versiones entre 1979 y 1984 y la participación del CEIFA y la Fundación Colombia Negra en las primeras versiones de seminarios, que, desde Bogotá, convocaron a personalidades del país y extranjeras en torno a la discusión interdisciplinar sobre la historia de la presencia negra en el país. En estos términos, dichos actores colectivos al habitar la autoridad que les concedía el liderazgo y participación en espacios donde antes “la cultura negra” no entraba en la agenda de investigadores, y menos, en una agenda interdisciplinar reunida para su discusión, se reconocían como el puente entre el referente cercano a realidad rural de la *gente negra* —quienes, por su procedencia conocían sus necesidades—, y el urbano, en relación al diálogo con referentes locales y extranjeros del movimiento negro. El reconocimiento de este tránsito favoreció la denuncia de la discriminación en los espacios institucionales de la academia, en tanto esa politización de la “cultura negra” promovió la necesidad de renovar

la representación de la *gente negra*, como un proceso “en construcción” que no se completaría sin los cambios estructurales que impedían el goce de una ciudadanía plena para la población negra del país.

Este puente, en efecto, sí permitió la transmisión del conocimiento sobre décadas de investigación y trabajo colectivo en pro de la documentación de la presencia negra en el país en escenarios antes inexistentes. De ahí la relevancia de Bogotá en los procesos de organización colectiva de mediados de siglo y después de los años setenta. En la migración “al interior” en busca de la proyección laboral y profesional, estaban inmersos a su vez elementos de la denuncia del racismo estructural; ante la ausencia Estatal en todas las áreas, la necesidad de abandonar los lugares de procedencia de los líderes que fundaron estos *espacios de sociabilidad* en la capital, sumado a la discriminación racial que experimentaron al establecerse en Bogotá, daba paso a la construcción de posturas frente al racismo como un problema presente a “nivel nacional.” De Bogotá para el país y, en consecuencia, la construcción de una representación de la *gente negra* que articuló tanto referentes ideológicos más globalizados, como el diálogo con la desigualdad de “las zonas negras.” Ese tránsito entre referentes geográficos fue un elemento útil en el discurso de la movilización colectiva, dada la connotación “nacional” que adquiría la denuncia de la discriminación, y con ello, la dimensión de las transformaciones requeridas.

Ahora bien, es preciso recordar que con el artículo transitorio N°55 de 1991 y la ley 70 de 1993, comienza el florecimiento del entramado organizativo afrocolombiano a nivel nacional, mientras ocurre la desintegración de la mayoría de estos *espacios de sociabilidad* aquí analizados. Lo anterior, reafirma la perspectiva lineal con la que se ha abordado la historia del movimiento, ubicando el despliegue de organizaciones a nivel rural y urbano que lo caracterizó, durante la década de los noventa, como una suerte de tarea final “cumplida” para estos primeros actores colectivos. Ya que con esta investigación busqué darles voz a los actores que no han sido abordados con rigor desde la historia del movimiento social afrocolombiano por no haber alcanzado una solidez en un periodo extenso de tiempo —privilegiando la asociatividad de la *gente negra* en la visibilización de una postura colectiva frente al racismo —, considero que la exposición de las rutas intelectuales, convergencias y tensiones entre los *espacios* que forjaron diferentes posturas frente al racismo antes de los noventa, contribuye al alejamiento de una perspectiva

teleológica para comprender las transformaciones sobre los intereses de quienes deciden hablar en nombre de una población extensa y diversa en el país como lo es la *gente negra*.

De esta manera, la puerta queda abierta para que otros investigadores revisen los diálogos de otros *espacios de sociabilidad* entre ciudades relevantes en la historia del movimiento social afrocolombiano como Cali, Medellín, Buenaventura, Quibdó y San Basilio de Palenque. En esta línea, las posibilidades de la historia oral, las historias de vida y las biografías intelectuales, así como la exploración de fuentes que permitan identificar los matices de la organización afrocolombiana desde la distinción comunitaria y regional (correspondencia epistolar, prensa, escudriñar en los archivos personales de los líderes que aún viven), permitirá una lectura en clave más interseccional que en gran medida se obvia por privilegiar un análisis sociológico de la movilización de actores colectivos liderados por *gente negra*. Finalmente, se trata de continuar la observación y análisis de las intenciones y el cálculo político de este tipo de trabajo en colectivo, donde se ha querido ver un purismo conmemorativo y un camino teleológico que se cierra con el reconocimiento de la distinción étnica por vías “oficiales.”

5. Bibliografía

Fuentes primarias

- Arnoldo Palacios. *Las Estrellas son negras*. Ministerio de Cultura. Bogotá D.C. (1949).
- Arnoldo Palacios. “A qué clase social pertenece usted...?” *Sábado*. Año V. sábado 3 de julio de 1948.
- Aquiles Escalante. “Notas sobre Palenque de San Basilio en Divulgaciones etnológicas”, IV. Universidad del Atlántico. 1954.
- Aquiles Escalante. *El negro en Colombia*. Universidad Nacional de Colombia. Facultad de sociología Bogotá D.E. 1964.
- Alexander Cifuentes: Compilación e introducción. *La participación del negro en la formación de las sociedades latinoamericanas*. Bogotá: Instituto colombiano de cultura, Instituto colombiano de antropología, 1986.
- Centro de Estudios Afro-Colombianos. “Boletín Informativo N° 1”. Bogotá, 1975, 3.
- Centro de Estudios e Investigaciones Frantz Fanon CEIFA. “Tipos de proyectos previamente realizados por el CEIFA”. Anotación breve ante el seminario sobre las relaciones entre el derecho internacional e los derechos humanos y el derecho interno colombiano. 1988.
- Delia Zapata Olivella. “La cumbia, síntesis musical de la Nación Colombiana”. Revista colombiana de Folclor Volumen III, Número 7 –segunda época-1962.
- Exposiciones de Colombia negra / Banco de la República, Biblioteca Luis Ángel Arango, Bogotá, Mayo 13-23 de 1985; Corporación Folclórica Colombia Negra; textos Juan Manuel Lugo. Bogotá: Biblioteca Luis Ángel Arango, 1985.
- Fundación Cultural Colombia Negra. “Quiénes somos.” s.f
<https://colombianegra.webs.com/quienessomos.htm> .
- Juan de Dios Mosquera Mosquera. “El Cimarronismo contemporáneo.” 11 de Octubre del 2016. (Documento enviado por correo electrónico)
- Jorge Artel. *Los tambores de la noche*. Bogotá: Ministerio de Cultura, 2010.
- Manuel Karabalí. “Estudio del negro en Colombia”. Cromos vol. 64 N. 1597: 9-10, 44-46. 13 de septiembre de 1947.
- Manuel Zapata Olivella *¡Levántate mulato! Por mi raza hablará el espíritu*. Bogotá: Rei. Letras Americanas, 1990, 187.
- Manuel Zapata Olivella. “Cantos religiosos de los negros de Palenque”. *Revista Colombiana de Folklore*, segunda época, no. 7 (1962): 207-210.

Manuel Zapata Olivella. "Aportes materiales y psicoafectivos del negro en el folklore colombiano"; *Boletín Cultural y Bibliográfico de la Luis Ángel Arango*, no. 124 (1967): 1.385-1.389

Manuel Zapata Olivella. "La copla de los negros y su raigambre española". *Revista de la Policía Nacional*, no. 66 (1967): 61-64.

Manuel Zapata Olivella El folclor: afirmación de la nacionalidad". *Revista de la Policía Nacional*, no. 127 (1968): 65-70.

Manuel Zapata Olivella "Psicoantropología y conducta del colombiano". *Revista de la Policía Nacional*, no. 130 (1968): 65-68.

Manuel Zapata Olivella. "Razones del mestizaje folclórico colombiano". *Boletín Cultural y Bibliográfico de la Luis Ángel Arango*, no. 3 (1960): 163-165

Manuel Zapata Olivella. "Caña de milo, variedades y ejecución" *Revista colombiana de Folclor*. Volumen II Número 6, segunda época-1961.

Natanael Díaz. "Un negro visto por otro Negro. Diego Luis Córdoba". Sábado Año 4 9 de agosto de 1947.

Ley 114 de 1922, 8 de enero 1923. Sobre la inmigración y las colonias agrícolas. Artículo N° 1" *Diario Oficial* No 18.693 y 18.694.

Rogelio Velásquez. "Las estrellas son negras." Sábado, 20 de agosto de 1949.

Rogelio Velásquez. "Cuentos de la raza negra"- Palabras liminares. *Revista Colombiana de Folclor*. Órgano del Instituto Colombianos de Antropología. Número 3, segunda época-1959.

Rogelio Velásquez. "La esclavitud en María de Jorge Isaacs". *Revista Universidad de Antioquia*, vol. XIV N°128, Medellín, 1957.

"La Inmigración Negra No Será Aceptada", *Diario de la Costa, Cartagena*, 25 de mayo de 1923.

Fuentes periódicas

"África para los Africanos", *ABC*, Quibdó, 1 de mayo de 1926.

"Una evocación de Langston Hughes", *El Mercurio*, 29 de junio de 1932.

"Los negros colombianos." *El Tiempo*, 20 de junio de 1943.

“Los negros colombianos lanzan un manifiesto para la América”, *El Tiempo*, 27 de junio de 1943.

“Deudas con el África”. Revista Semana Volumen III- No. 42.

“El 24 instalan en Cali el Congreso de Cultura Negra.” *El País*, 9 de Agosto de 1977.

“Congreso de Cultura negra. Instalan hoy en el Cabildo de Cali.” *El País*, 24 de agosto de 1977.

“Panorama del África liberada”. Voz Proletaria No. 932 del 2 al 8 de junio de 1977.

“Auge del racismo en EE. UU” Voz Proletaria No. 937 del 7 al 13 de julio de 1977.

“El apartheid como un sistema de gobierno”, “Más violencia racista” Voz Proletaria No. 944 del 25 al 31 de agosto de 1977.

Revista Negritud:

Negritud, número 1. Agosto/1976

Negritud, número 2. Agosto/1976

Negritud, número 3. Agosto/ 1976

Periódico Presencia Negra:

Presencia Negra, Año 1, enero-febrero- junio- julio de 1979.

Presencia Negra, Año 2, enero-febrero- noviembre de 1980.

Presencia Negra, Año 3, febrero-diciembre de 1981.

Presencia Negra, Año 4, enero- febrero – mayo- junio de 1982.

Presencia Negra, Año 5 enero- febrero- noviembre- diciembre de 1983.

Presencia Negra, Año 6 enero-febrero- agosto- septiembre de 1984.

Presencia Negra, septiembre-octubre de 1988.

Fuentes orales

Entrevista realizada a Sergio Mosquera Mosquera en Quibdó, Chocó. 25 de agosto del 2017.

Entrevista realizada de Rudecindo Castro en Quibdó, Chocó el 28 de agosto de 2017.

Entrevista realizada a Esperanza Biohó en Bogotá, el 15 de febrero del 2018.

Entrevista Juan de Dios Mosquera Mosquera el 27 de abril de 2017 en Bogotá.

Esperanza Biohó, entrevista de Gloria Valencia de Castaño. Editorial [videodisco digital]: directora Colombia negra Editorial: Bogotá: Rodrigo Castaño Valencia Televisión, [2007?]
Descripción física: 1 DVD (08:07min): son., col; d, 12 cm. (24 de Junio de 1992).

Literatura

Arango Restrepo, Gloria Mercedes. *Sociabilidades católicas entre la tradición y la modernidad. Antioquia 1870-1930*. Medellín: Universidad Nacional de Colombia Sede Medellín, 2004.

Arboleda Quiñonez, Santiago. *Le han florecido nuevas estrellas al cielo: suficiencias íntimas y clandestinización del pensamiento afrocolombiano*. Santiago de Cali (2011). Disponible en: Repositorio web Universidad Andina Simón Bolívar. <http://repositorionew.uasb.edu.ec/bitstream/10644/2816/1/TD018-DECLA-Arboleda-Le%20han%20florecido.pdf>.

Agudelo, Carlos Efrén. “No todos vienen del río: construcción de identidades negras urbanas y movilización política en Colombia.” En *Conflicto e (in)visibilidad: retos en los estudios de la gente negra en Colombia*. Eduardo Restrepo y Axel Rojas (eds.) Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2004.

Agudelo, Carlos Efrén. *Multiculturalismo en Colombia. Política, inclusión y exclusión De poblaciones negras*. Medellín: La Carreta, IRD, ICAN, IERI. 2005.

Agulhon, Maurice. *Le Cercle dans la France Bourgeoise: 1810-1848, une mutation de sociabilité*. Paris : École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1977.

Bertrand, Romain “Historia global, historias conectadas: ¿Un giro historiográfico?” *Prohistoria* N°24, (2015):3-20.

Caicedo Cruz, José Antonio. *A mano alzada: Memoria escrita de la diáspora intelectual afrocolombiana*. Popayán: Sentipensar editores, 2013.

Camacho, Dina Magdiel. “Cimarrones de la negritud: Rogerio Velásquez, Manuel Zapata Olivella y la negredumbre colombiana.” En Manuel Zapata Olivella. Un legado intercultural. Perspectiva intelectual, literaria y política de un afrocolombiano cosmopolita, de William Mina Aragón, 89-99. Bogotá: Ediciones desde abajo, 2010.

Castillo Gómez, Luis Carlos. *Organizaciones afrocolombianas. Una aproximación sociológica*. Cali: Universidad del Valle, 2016.

- Córdoba, Amir Smith Córdoba. *Cultura Negra y Avasallamiento Cultural*. Bogotá: MAP Publicaciones: 1980.
- Cunin, Elisabeth. “¿Es posible hablar de "diáspora negra" en América Latina? Etnicidad, nación y globalización a partir del caso colombiano.” En *Estudios afrocolombianos hoy: Aportes a un campo transdisciplinario*. Eduardo Restrepo (ed.) Popayán: Universidad del Cauca, 2013.
- Chapman Quevedo, Wilian Alfredo. “El concepto de sociabilidad como referente del análisis histórico.” *Investigación y Desarrollo*, Vol. 23, No 1.
- Flórez Bolívar, Francisco Javier. “Un diálogo diaspórico: el lugar del *Harlem Renaissance* en el pensamiento racial e intelectual afrocolombiano (1920-1948)”. *Historia Crítica N°5* (2015).
- De Friedemann, Nina S. “Estudios de negros en la antropología colombiana: presencia e invisibilidad. En Nina S. de Friedemann y Jaime Arocha (eds.) *Un siglo de investigación social*. Bogotá: Etno, 1986.
- González Bernaldo de Quirós, Pilar. *Civilidad y política en los orígenes de la nación argentina. Las sociabilidades en Buenos Aires 1829-1862*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2008.
- Ana Milena Rhenals Doria y Francisco Javier Flórez Bolívar, “Escogiendo entre los extranjeros indeseables: sirio-libaneses, afro-antillanos, raza e inmigración en Colombia, 1880-1937”, *Anuario de Historia Social y de la Cultura N°40* (2013): 243-271.
- Axel Rojas. “Subalternos entre los subalternos: Presencia e invisibilidad de la población negra en los imaginarios teóricos y sociales.” En *Conflicto e (in)visibilidad: retos en los estudios de la gente negra en Colombia*, Axel Rojas y Eduardo Restrepo (eds.) Popayán: Universidad del Cauca, 2004.
- Leal, Claudia y Julio Arias. “Aproximaciones a los estudios de raza y racismo de Colombia”. *Revista de Estudios Sociales* 27, 2007: 184-193.
- Loaiza Cano, Gilberto. *Sociabilidad, religión y política en la definición de la nación. Colombia, 1820-1886*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia, 2011.
- Martán Bonill, Alonso. “El negro en la poesía de Helcias Martan Gongora.” *Caribbean Studies Vol. 22, No. 3/4*, 1989: 57-86.
- Méndez Arévalo, Julio Andrés. “Amir Smith Córdoba. Del blanqueamiento a la negritud.” Repositorio institucional Pontificia Universidad Javeriana. Departamento de Estudios Culturales Facultad de Ciencias Sociales. Trabajo presentado como

- requisito parcial para aspirar al título de magister en Estudios Culturales. 2015. <https://repository.javeriana.edu.co/handle/10554/18570> (último acceso: 2018).
- Moreno Salazar, Valentín. *NEGRITUDES*. Cali: Editores XYZ: 1995.
- Muñoz Rojas, Catalina (ed.) *Los problemas de la raza en Colombia: Más allá del problema racial: el determinismo geográfico y “las dolencias sociales”*. Bogotá: Editorial Universidad del Rosario, 2011.
- Pardo Mauricio y Mauricio Archila (eds.). “Escenarios organizativos e iniciativas institucionales en torno al movimiento negro en Colombia.” *En Movimientos sociales, Estado y democracia en Colombia*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2001
- Patiño, Germán. *Ensayos Escogidos. Rogerio Velásquez*. Bogotá: Ministerio de Cultura, 2010.
- Perdomo Gamboa, Óscar. *1000 caricaturas afro en la historia de Colombia*. Cali: Universidad del Valle, 2017.
- Pulido Londoño, Hernando Andrés *Construcción y representación de los sujetos afrocolombianos en el discurso antropológico, 1980-2005*. Tesis de Maestría en historia, Universidad Nacional de Colombia. 2011, Bogotá.
- Restrepo, Eduardo y Axel Rojas. *Conflicto e invisibilidad: retos en los estudios de la gente negra en Colombia*. Popayán: Universidad del Cauca, 2004.
- Restrepo, Eduardo y Axel Rojas. *Afrodescendientes en Colombia: Compilación bibliográfica*. Popayán: Universidad del Cauca. Colecciones políticas de la alteridad, 2008.
- Restrepo, Eduardo. “Afrocolombianos, antropología y proyecto de modernidad en Colombia” En *Antropología de la modernidad*. Eduardo Restrepo, María Victoria Uribe (eds.). Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología, 1997.
- Restrepo, Eduardo. “Imágenes del “negro” y nociones de raza”. *Revista de Estudios Sociales* N° 27, 2007: 46-61.
- Restrepo, Eduardo. “Estudios afrocolombianos en la antropología: tres décadas después.” En *Antropología en Colombia: tendencias y debates*, de Jairo Tocancipá-Falla (Compilador), 167-218. Popayán: Universidad del Cauca, 2016.
- Restrepo, Eduardo y Pedro J. Velandia. “Estudios afrocolombianos: Balance de un campo heterogéneo.” *Tabula Rasa* N° 27, 2017

- Rojas, Axel. "Subalternos entre los subalternos: Presencia e invisibilidad de la población negra en los imaginarios teóricos y sociales." En *Conflicto e (in)visibilidad: retos en los estudios de la gente negra en Colombia*, Axel Rojas y Eduardo Restrepo (eds.) Popayán: Universidad del Cauca, 2004.
- Pisano, Pietro *Liderazgo político "negro" en Colombia: 1943-1964*. Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Historia, 2012.
- Pisano, Pietro. "Triunfadores, Desplazados Sociales Y Cenicientas. Representaciones Sobre Raza Y Ascenso Social En La Segunda Mitad Del Siglo XX." *Universitas Humanística* 77 (77) 2014. <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/univhumanistica/article/view/5936>.
- Pisano, Pietro. "Movilidad social e identidad "negra" en la segunda mitad del siglo XX". En: *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*. Volumen 41, Número 1, p. 179-199, 2014. Ed: Universidad Nacional De Colombia Sede Bogotá.
- Silva, Renán. *República Liberal, intelectuales y cultura popular*. La Carreta Editores E.U., 2005, Medellín.
- UNESCO, Fundación Colombiana de Investigaciones Folclóricas. *Primer Congreso de la Cultura Negra de las Américas. Cali-Colombia. Homenaje a León Goutran Damas*. Bogotá: UNESCO, Fundación Colombiana de Investigaciones Folclóricas, ECOE, 1988.
- Valderrama Rentería, Carlos Alberto. "Intelectualidad crítica afrocolombiana: la negredumbre en el pensamiento intelectual de Rogerio Velásquez Murillo." *NÓMADAS* 45, Octubre 2016: 215-227.
- Valderrama, Carlos. "Folclore, raza y racismo en la política cultural e intelectual de Delia Zapata Olivella. El campo político-intelectual Afrocolombiano" *Revista CS*, n. ° 12 (diciembre).
- Valero, Silvia. "La crítica literaria frente a las narrativas afrohispanoamericanas: generalizaciones y racialización." *Cuadernos de literatura Vol. 20 N° 39*, enero-junio (2016): 41-52.
- Wade, Peter. *Gente negra, Nación mestiza: dinámicas de las identidades raciales en Colombia*. Santafé de Bogotá, Universidad de Antioquia, Instituto Colombiano de Antropología, Siglo del Hombre Editores, Ediciones Uniandes, 1997.
- Wade, Peter. "Defendiendo la negritud en Colombia". En *Estudios afrocolombianos hoy: Aportes a un campo disciplinario*. Eduardo Restrepo ed. Popayán: Universidad del Cauca, 2013.

Wabgou, Maguemati, Jaime Arocha Rodríguez, Aiden José Salgado Cassiani, Juan Alberto Carabalí Ospina. *Movimiento social afrocolombiano, negro, raizal y palenquero: el largo camino hacia la construcción de espacios comunes y alianzas estratégicas para la incidencia política en Colombia*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales. Instituto Unidad de Investigaciones Jurídico-Sociales Gerardo Molina (UNIJUS), 2012.

Zapata-Cortés, Diana Catalina. "Mestizaje nacional: una historia "negra" por contar." *Memoria y Sociedad* Vol. 14 N° 29 julio-diciembre, 2010: 95.

Zuniga, Jean-Paul. "L'histoire impériale à l'heure de l'histoire globale. Une perspective atlantique", *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine* N° 57 (2007): 62.