

Amir Smith Córdoba y la revista *Negritud** (1976). Contrapuntos por el lugar del negro en la historia**

*Amir Smith Córdoba and Negritud Magazine (1976).
Counterpoints for the Place of the Black in History*

*Amir Smith Córdoba e a revista Negritud (1976).
Contrapontos para o lugar do negro na história*

SILVIA VALERO

Profesora Asociada del Programa de Lingüística y Literatura de la Universidad de Cartagena.

Correo electrónico: svalero@unicartagena.edu.co

Orcid <https://orcid.org/0000-0002-8066-0548>

ERICK RAMOS

Estudiante de doctorado en Historia (Universidad de los Andes) Historiador (Universidad de Cartagena); Profesional en Lingüística y Literatura (Universidad de Cartagena).

Correo electrónico: ericharker1991@gmail.com

Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-9909-2202>

* La categoría negritud en el título de este trabajo cobra una doble acepción. Por un lado, se refiere al movimiento y sistema de pensamiento adelantado por algunos ideólogos de origen caribeño y africano durante la primera mitad del siglo xx, y por otro, el título hace referencia a *Negritud*, revista dirigida por Amir Smith Córdoba, que publicó solo tres números. De este modo, “negritud” es el conjunto de ideas profesadas por Smith Córdoba en sus textos, conectadas con dicha ideología, además de la forma en cómo estas se vieron materializadas en su revista. Se asume, así, que la morfología de *Negritud* guarda una relación muy estrecha con los postulados que la sustentan.

** Este artículo forma parte del proyecto de investigación “Entre el particularismo y el universalismo: tensiones discursivas en tres publicaciones seriadas de Colombia en torno a las negritudes (1975-1980)” financiado por la Vicerrectoría de Investigaciones de la Universidad de Cartagena (Res. 02005/2018).

Recibido: 8 de enero de 2020

Aprobado: 30 de abril de 2020

<http://dx.doi.org/10.14482/memor.42.326>



Citar como:

Valero, S. & Ramos, E. (2020). Amir Smith Córdoba y la revista *Negritud* (1976). Contrapuntos por el lugar del negro en la historia. *Memorias: Revista Digital de Historia y Arqueología desde el Caribe colombiano* (septiembre - diciembre), 146-167.

Resumen

El objetivo de este artículo es dilucidar el debate que impulsaron algunos intelectuales y académicos colombianos de la década de los setenta del siglo xx, en relación con el lugar del negro en el discurso histórico. Entendiendo que el binomio historia/negritud eran inseparables en la discusión, se analizará la plurisignificación emergente de los diferentes sectores del campo. Para ello se explorará la revista *Negritud* y otros escritos del sociólogo chocono Amir Smith Córdoba y su diálogo con el campo intelectual de la época, particularmente en cuanto a las concepciones de la negritud y la Nueva Historia colombiana. Se evidenciará que la mirada de Smith Córdoba con respecto a la historia se acerca a la de una instrumentalización de la misma para el logro de una conciencia racial que, como acción política final, impulse el autorreconocimiento del negro. Para ello, más que tomar a la esclavitud como eje y punto de partida, el énfasis se fundamentará en la autonomía del negro a través de la historia.

Palabras clave: Historia, negritud, Amir Smith Córdoba, Negritud, Presencia Negra..

Abstract

The objective of this article is to elucidate the debate promoted by some Colombian intellectuals and academics of the 1970s, in relation to the place of black in historical discourse. Understanding that the history / blackness binomial were inseparable in the discussion, the emerging plurisignification of the different sectors of the field will be analyzed. For this, the magazine *Negritud* and other writings of the Choir sociologist Amir Smith Córdoba and its dialogue with the intellectual field of the time will be explored, particularly with the conceptions of blackness and the New Colombian History. It will be evidenced that Smith Córdoba's view of history is close to that of an instrumentalization of it for the achievement of a racial conscience that, as a final political action, promotes the self-recognition of Black. To do this, rather than taking slavery as the axis and starting point, the emphasis placed on the autonomy of black throughout history will be based.

Keywords: History, blackness, Amir Smith Córdoba, Negritud, Presencia Negra.

Resumo

O objetivo deste artigo é elucidar o debate promovido por alguns intelectuais e acadêmicos colombianos da década de 1970, em relação ao lugar do negro no discurso histórico. Entendendo que o binômio história / negritud era inseparável na discussão, será analisada a plurisignificação emergente dos diferentes setores do campo. Para isso, serão exploradas a revista *Negritud* e outros escritos do sociólogo do coral Amir Smith Córdoba e seu diálogo com o campo intelectual da época, particularmente com as concepções de negritude e a Nova História da Colômbia. Ficará evidenciado que a visão de Smith Córdoba da história se aproxima da de uma instrumentalização para a conquista de uma consciência racial que, como ação política final, promove o auto-reconhecimento do negro. Para fazer isso, em vez de tomar a escravidão como eixo e ponto de partida, a ênfase colocada na autonomia do negro ao longo da história será baseada.

Palavras-chave: História, negritud Amir Smith Córdoba, Negritud, Presencia Negra.

Introducción

En 1977, durante el Primer Congreso de la Cultura Negra de las Américas realizado en Cali, los participantes confirieron valor teórico al “Movimiento de la Negritud, iniciado en 1932 por los intelectuales negros Léopold Sédar Senghor, Aimé Césaire y Leon Damas, quienes organizaron un contexto ideológico de la cultura negro-africana [que terminó] generando el proceso de descolonización cultural de los pueblos negros del mundo” (Zapata Olivella, 1989, p. 29). Desde la revista *Negritud* n° 3, Amir Smith Córdoba¹ entendía dicho movimiento como “una gran escuela para todos aquellos pueblos que aprendieron con cierta premura a darse cuenta de la necesidad de que el negro [(...) teniendo] valores propios que lo emularan, se diera a la tarea de aprender a ser él” (Smith Córdoba, 1976, p. 6)². Esto último significaba la adquisición de una consciencia impulsada por elementos de orden cultural, donde una visión revisada de la propia historia era fundamental. Se configuraba, así, en los años setenta del siglo xx, un ambiente intelectual que condenaba la proscripción de la historia del negro³ de los estudios de los historiadores y de los pênsumes escolares, articulando el binomio historia⁴ (como conjunto de hechos y disciplina) / negritud (como ideología).

El interés en la conformación y actividad de ese campo intelectual y político en Colombia ha producido en los últimos años investigaciones como las de Pietro Pisano (2014), Santiago Arboleda Quiñonez (2011), Julio Arévalo Méndez (2015), Peter Wade (2005, 2009), Lery Munar Espinosa (2020), al igual que algunos momentos de libros como *Movimiento social afrocolombiano, negro, raizal y palenquero* (2012),

- 1 Amir Smith Córdoba nació en 1948, en Cértegui, Chocó. Estudió Sociología en la Universidad Nacional de Colombia. Fue el fundador del Centro para la Investigación de la Cultura Negra (CIDCUN), encabezó el Movimiento Cultura Negra y, además, fue el director de la revista *Negritud* y editor del periódico *Presencia Negra*. Su labor intelectual coincide con un momento de efervescencia dentro del campo del movimiento negro en Colombia en la década del setenta, dentro del cual se pueden destacar otras manifestaciones como la Fundación Colombiana de Investigaciones Folclóricas y el Centro de Estudios Afrocolombianos, dirigidos por Manuel Zapata Olivella; el Centro de Estudios Frantz Fanon, dirigido por Sancy Mosquera; el Centro de Estudios Soweto, que posteriormente se transformaría en el Movimiento Cimarrón, coordinado por Juan de Dios Mosquera.
- 2 El año de publicación de la revista *Negritud* tiene sus controversias: si bien en la portada de los tres números publicados figura el año 1976, un estudio atento de su contenido demuestra que posiblemente no vieron la luz hasta 1978. En el n.º 1 se publicita el Primer Congreso de la Cultura Negra de las Américas realizado entre el 24 y 27 de agosto de 1977, lo cual pudiera sugerir que dicho ejemplar aparece este año. En el siguiente número ya aparecen las conclusiones del I Congreso, y en el tercero, alguna correspondencia escrita entre Amir Smith Córdoba y otros personajes con fecha de 1978, pudiendo indicar que ambos se imprimieron ese año.
- 3 En este artículo se utiliza el vocablo negro para referir a las personas de ascendencia africana respetando la terminología utilizada por el mismo Amir Smith Córdoba y otros intelectuales de la época.
- 4 En adelante, se usará la palabra Historia (con mayúscula) para referirse al campo de los estudios históricos, y con minúscula al objeto de estudio del mismo.

A mano alzada... Memoria escrita de la diáspora intelectual afrocolombiana (2013) y *Organizaciones afrocolombianas. Una aproximación sociológica* (2016). En estos trabajos son centrales los nombres de Smith Córdoba y otras figuras contemporáneas para comprender cómo se fueron articulando algunas propuestas que asumieron el principio de educar al negro como vía de transformación de su presente. Sin embargo, no es exactamente profunda la atención prestada a producciones intelectuales como la revista *Negritud*, órgano en el que se enfatiza en la necesidad de transformar el conocimiento histórico sobre el negro. Y si bien se ha hecho mención a la articulación historia/negritud⁵, es relevante revisarla por las implicaciones epistemológicas que la rodean, que así como develan un problema sociohistórico, también dan luces sobre el desarrollo de la disciplina histórica misma.

En este sentido, nos preguntamos: ¿Cuál es la perspectiva de Smith Córdoba con respecto a la negritud y con qué argumentos significa y fundamenta su posición? ¿Cómo estaba configurado el panorama historiográfico en torno a la revisión histórica del negro? ¿Cuál era el tipo de historia que debería ponerse en ejecución desde lo que se plantea en la revista *Negritud*? Pero, además, ¿qué hacer con ella? Para responder a estas interrogantes, nos proponemos dilucidar los contrapuntos en relación con la visión de la negritud y de la historia dentro del clima político e intelectual de los setenta, a través del análisis del contenido de *Negritud* y las relaciones intertextuales entre la revista y otras plataformas discursivas cercanas. Con este objetivo, el trabajo consta de una primera parte en la que se analiza el debate que plantea Smith Córdoba en torno a la negritud, inspirado por la situación nacional e internacional del negro en esos años. La segunda parte aborda la concepción que manifiesta *Negritud* sobre el conocimiento histórico que, desde nuestra perspectiva, si bien se desprende de las observaciones sociológicas de Smith Córdoba en torno a los negros, también obedece a preocupaciones de orden global. En esta sección se expondrá el debate con relación al tratamiento del negro que llevaba adelante la Nueva Historia de Colombia.

La negritud: polémica y defensa

La revista *Negritud*, al igual que el posterior periódico *Presencia Negra* (1979-1984), fue un órgano impulsado por el trabajo del entonces joven sociólogo chocoano Amir Smith Córdoba desde el Centro para la Investigación de la Cultura Negra (CIDCUN). Como otros que se abrieron en la época en diferentes espacios de

⁵ Por ejemplo, en ciertos puntos de los trabajos de tesis de Lery Daniela Munar Espinosa (2019) y el artículo de Jorge Enrique García (2019) se atiende al lugar importante que ocupa la historia del negro para este movimiento.

América Latina, estimulados por las discusiones sobre temas raciales, estas producciones marginales, como lo explica Emanuelle Oliveira para el caso de los periódicos brasileños *Árvore das Palavras* (1974-76) y *Jornegro* (1978-82), buscaron llegar a la comunidad negra en general y promover la concientización en los estratos más bajos de la población (Oliveira, 2008). En el caso de Smith Córdoba, también serán blanco de sus escritos los sectores no negros de la población que se manifestaron en contra de cualquier tipo de movilización de orden racial negro.

Para entender el impacto de la negritud en el campo colombiano durante los setenta, no se puede obviar la intersección de las categorías raza y clase⁶. En los escritos del mismo Smith Córdoba, con particularidad en aquellos reunidos en su libro *Cultura negra y avasallamiento cultural* (1980), el análisis de la situación económica del negro y su clasificación como sujeto víctima de explotación por parte de una clase opresora lo coloca en el debate que impulsaron algunos intelectuales y académicos colombianos, aunque en algún momento haya realizado una fuerte crítica a los partidos de izquierda por su fracaso o poco interés por las poblaciones negras específicamente.

Aunque los intelectuales de la época se apoyaron en la materialidad discursiva de los ideólogos de la negritud y sus seguidores y detractores, también estaban siendo constructores de un pensamiento situado a partir de sus propios y particulares análisis de las realidades que observaban. Esto no significa negar su reconocimiento de la negritud como revolucionaria en cuanto a la condena que ejerció sobre la supremacía racial blanca⁷. Con ello iría la aceptación y exaltación de rasgos culturales y físicos que aparentemente eran propios de los negros, tal y como lo hicieron en un inicio Aimé Césaire y Lépolod Sédar Senghor, autores que Smith Córdoba leyó y referenció, particularmente *Cuaderno de un retorno al país natal*, obra del

-
- 6 La revisión de estas dos categorías converge necesariamente cuando se trata del análisis de las sociedades modernas basadas en la relación con el capital, ya que se sustentan en una estructura que dispone el ordenamiento de los sujetos mediante un sistema de clase y dispositivos de orden racial. Sin embargo, en términos generales para el caso de Latinoamérica, de la experiencia de los partidos y movimientos de izquierda se descubre que los problemas raciales son vistos como fenómenos de segunda importancia, dado que dichos colectivos suelen partir del supuesto de que, con el establecimiento de un sistema socialista, el racismo desaparecería (Blandón y Arcos, 2015).
- 7 A esto se refiere Jean Paul Sartre (1960) cuando enuncia que para los años treinta se asiste a un momento revolucionario en el que el negro ha tomado conciencia de sí mismo y que, al igual que el obrero, se unifica con sus iguales para entablar una lucha en común contra su opresor. Allí, la opresión presenta una escena representada por el conflicto entre el blanco y el negro, similar al del burgués frente al obrero. Esto propone necesariamente una concepción marxista del surgimiento del movimiento de la negritud que en Sartre es especialmente de naturaleza poética, reconociendo distintos aspectos que la marcan, como su dimensión histórica y la configuración de una consciencia y orgullo racial. De esta manera, la negritud es sobre todo un vehículo de expresión de la sensibilidad del negro, donde el relato histórico está asociado principalmente a su pasado trágico.

martiniqueño y *Liberté, Négritude et Humanisme* del senegalés. Uno de aquellos componentes particulares lo constituía la imagen de una experiencia pasada colectiva explicativa de la situación presente, que era, en esencia, lo que movía las reflexiones del sociólogo chocono que aquí más nos interesan.

La lectura de algunos artículos publicados por Smith Córdoba y otras figuras en la revista *Negritud* nos da la pauta del compromiso ideológico desde el cual debe ser comprendido el radio de acción del movimiento negro colombiano y, por supuesto, sus lógicas discursivas. Allí la negritud tuvo su propio corolario en el terreno nacional en tanto se constituyó alrededor de ella un programa asentado en un conjunto de acciones establecidas de manera consciente mediante un método compuesto por tres momentos básicos: 1. La identificación y condena de las prácticas racistas, principalmente vinculadas a los efectos del trato histórico de Occidente hacia el negro; 2. El señalamiento de las múltiples formas en que el negro produjo aportes valiosos para la humanidad; 3. El encausamiento de los dos primeros a través de un canal de operaciones materiales, una de las cuales fue la revisión histórica. Es por esta razón que Adolfo Mina Balanta, editor de *Negritud*, declaraba que el fin último de esta producción era que el negro se convirtiera en el protagonista de su propio desarrollo, a través de una “tarea” elemental que era la educación en “el conocimiento de [(...) la] historia y de [(...) la] geografía [propias]” (*Negritud*, 2, p. 3). Con esta meta, fueron programados distintos proyectos basados sobre todo en la idea de hermandad que rodeaba el concepto de negritud, dirigidos por este conjunto de “intelectuales negros interesados en la cultura del mundo” (*Negritud*, 2, p. 3). Fue recurrente la ejecución de iniciativas con un fuerte sentido académico, con la tarea transversal de configurar un colectivo interiormente conectado mediante un lazo que, en el fondo, implicaba una filiación política impulsada por la premisa de la cooperación mutua.

De esta manera, y como “contraparte a la dispersión reinante”, se piensa, en principio, en “unificar el criterio negro a nivel nacional” (*Negritud*, 2, p. 6) a partir de entender como necesidad el agrupamiento de los negros como conjunto demográfico, para lo que será fundamental el reconocimiento de aspectos culturales asumidos como propios, exhibidos siempre en contraposición a la “cultura occidental”. En la revista, se habla en términos de “zonas pigmento-geográficamente demarcadas por la negritud” (*Negritud*, 1, p. 25), “ancestro cultural”, “aporte africano para la cultura americana”, “problema del negro”, “lo negro”, “identidad negra”, “valores propios” del negro. Un campo semántico que, al enunciar desde la generalización, produce la idea de la existencia de condiciones, principios y rasgos relacionados

estrechamente con la noción de una comunidad con características concretas y que, en algún punto, normativiza el “ser negro”. Esto significa que con “criterio negro”, Smith Córdoba no está haciendo más que incorporar una serie de aspectos casi ontológicos donde las huellas de la cultura africana son determinantes tanto desde el punto de vista cultural y étnico como racial. Es así como en esta búsqueda de comunidad entiende que el mayor problema es la regionalización, que ciega las particularidades compartidas por cuanto obstaculiza directamente la posibilidad de emergencia de una causa conjunta: “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 de Buenaventura; el de San Andrés tan ‘lejanos’ al de Colombia misma, cuando el negro siempre es negro, sea cual fuere el lugar donde se encontrare” (*Negritud*, 2, p. 6).

El particularismo que encierra la idea de “lo negro” en estas reflexiones en cuanto a su diferenciación con el resto de la población colombiana queda, al mismo tiempo, enmarcado en una condición universalista, dado que se concibe la existencia de un solo conjunto de negros, unidos especialmente por este “problema del negro”, al que Smith Córdoba denomina “tragicomedia”, como línea de acontecimientos trágicos extendidos entre el pasado y el presente, independientemente de que para el caso colombiano se trate de regiones que poseen sus propias particularidades⁸. La única salida que el autor vislumbra es asumir una identidad negra, lo que George Reid Andrews (2007)⁹ llamó proceso de “ennegrecimiento”, cuyo efecto será “el desmonte de un mito creado por la supremacía cultural y de raza que quiso inmortalizar occidente” (*Negritud*, 3, p. 6) luego de que “el negro ha dicho: basta ya de razones superiores empeñadas en seguir mancillando nuestra personalidad” (*Negritud*, 3, p. 6). Desde la perspectiva de Smith Córdoba, entonces,

8 Esta convergencia entre lo universal y lo particular, como bien lo explica Claudio Cerutti Guldberg (2012), parece ser una de las condiciones que presenta este proceso de recepción del pensamiento africano en el contexto “nuestroamericano” de la segunda mitad del siglo xx. Aquí, la filosofía de origen africano viene acompañada de múltiples expresiones que no se reducen a lo cultural (o sea, a lo religioso, musical, literario, artístico, etc.), pues procesos como la lucha armada también marcaron significativamente esta filosofía. Si se revisa atentamente la revista, se encontrará que, de hecho, hay una reiterada mención a la dicotomía existente entre un pensamiento ancestral africano –mal llamado irracional–, que se busca rescatar, y el occidental, que se pretende matizar. Lo mismo sucede con los otros niveles: la oralidad, las tradiciones y, por supuesto, la vacilación entre lo universal y lo particular marcan una especie de identidad del pensamiento negro de los setenta.

9 Andrews se refiere justamente a este largo camino de los “afrolatinoamericanos” hacia la aceptación y defensa de su identidad como negros, que inicia con las primeras décadas del siglo xx pero que se cataliza cuando este va finalizando. El autor señala diversas condiciones para su realización, pues, junto al racismo y las desigualdades socioeconómicas del negro, hay que agregar la influencia que ejerció la mirada hacia el exterior, principalmente la recepción del movimiento de la negritud, la descolonización de África y los movimientos negros de Estados Unidos.

persiste una experiencia particular común que enlaza a las comunidades negras, en función de lo cual considera que es necesario: “Pensar en el concepto de Negritud como bandera étnica inicial en el logro de nuestros objetivos” (*Negritud*, 3, p. 5), con lo que la negritud deviene una especie de emblema que encerraría los elementos étnicos que se concentran para la elaboración de una imagen identitaria.

Esto, sin embargo, comprendería solo un proceso incipiente, dado que con la negritud se persigue el propósito de crear las condiciones formativas del negro para que se reconozca como un individuo que encarna valores y conoce su pasado, su “ancestro”, de modo que pueda desprenderse de las heridas del colonialismo que, históricamente, lo ha configurado como un sujeto culturalmente inferior. Es, de este modo, una estrategia y una etapa transicional, pensamiento que Amir Smith Córdoba reafirma cuando dice: “Frente al desbarajuste que afrontamos los negros de hoy y de mañana tenemos tres opciones: a) buscar vanamente blanquearse o asimilarse; b) encerrarse en una Negritud teórica e improductiva; c) tomar conciencia de su identidad y proceder en consecuencia” (*Negritud*, 2, p. 6). Con una postura claramente adscripta a la tercera opción, Smith Córdoba apuesta a que el negro asuma su particularidad cultural e histórica como marca de una identidad negra por excelencia, pero no una negritud “improductiva”, sino como instrumento para la movilización. Por esta razón, la sola iniciativa de publicar la revista *Negritud* y posteriormente el periódico *Presencia Negra*, como órganos difusores de las problemáticas negras al tiempo que espacios alternativos de formación del negro, deviene una acción de tipo político, al igual que los múltiples eventos en los que se discutía la situación histórica y social del negro en ese momento. Por su alcance internacional, el de mayor envergadura fue sin dudas el Primer Congreso de la Cultura Negra de las Américas, realizado en Cali en 1977, del que Smith Córdoba formó parte como representante del CIDCUN. De ello se infiere la correlación existente entre ambas esferas: la culturalista y la política. En todo caso, si esta última buscaba ejercer una transformación social, era fundamental despertar el sentimiento de pertenencia por la semejanza ante ciertos rasgos culturales y raciales, enmarcados precisamente en la presencia de algo concreto llamado negritud: eso que posee solo el negro. A tono con la retórica de la época, cuyo campo internacional estaba subrayado por la descolonización en África y la lucha de los movimientos negros en Estados Unidos, lograr la “desalienación” necesariamente implicaba un desarrollo pragmático, tal como se ha demostrado en otras investigaciones vinculadas a la organización del Primer Congreso (Valero, 2020; Arriaga, 2020).

La posición culturalista sería cuestionada por ciertos sectores de dentro y de fuera del campo intelectual negro. Entre los primeros, se negaba la exaltación de la negritud como perspectiva cultural pues no se veía en ello más que una pérdida del objetivo fundamental que era lo político en términos de espacios que debían ganarse en escenarios de conducción y gobierno, tal como se puso en evidencia en algunos debates durante el Primer Congreso de la Cultura Negra de las Américas (Valero, 2020)¹⁰ y también en el Primer Encuentro de la Población Negra Colombiana (1975) a través de Valentín Moreno Salazar, líder del Movimiento de Negritudes y Mestizaje de Colombia¹¹.

Por fuera del campo, el cuestionamiento se ve ilustrado en una columna escrita por el ensayista y crítico literario Jaime Mejía Duque, publicada en la revista *Consigna*, en 1977. El texto, titulado “La ‘negritud’ ese embeleco reaccionario”, asume la posición de no pocos críticos de la recuperación de la negritud en ese momento, que veían en ello un trasfondo de instrumentalización de los propios amos blancos, con la ayuda, además, de algunos cómplices negros. Según Mejía Duque, en un principio, la negritud –o “negredumbre”, como la llamó–, “Era el comienzo de la postulación de identidad del colonizado frente al explotador blanco, portador y beneficiario del capitalismo” (p. 7), o sea, un arma utilizada por los negros africanos y caribeños para rebelarse en contra de los regímenes colonialistas, hecho en el que radica su validez. Pero, sobre todo, y acordando con la posición de muchos intelectuales y activistas de la época, el autor se ubica entre quienes consideran que se debe discutir en términos de opresores y oprimidos, sin que ello se circunscriba a cuestiones de orden racial. El problema, así, sería solo de clase¹² a partir del argumento de que el blanco pobre de las grandes ciudades padecía las mismas condiciones. De este modo, invalidaba la existencia del racismo y desaprobaba la congregación de los negros alrededor de una identidad racial:

10 Eduardo Pachón Padilla expresaba en el Primer Congreso de la Cultura Negra de las Américas su disconformidad en los siguientes términos: “Le he escuchado a Manuel Zapata decir esas tres tonterías con todo ese folklorismo que está haciendo sobre el negro, está abusando de lo que está diciendo, porque le permitimos que diga que es el candidato de la negritud, que es polémico y no sé cuántas cosas y todas esas tonterías” (en Valero, p. 126). Probablemente Pachón Padilla se esté refiriendo a Juan Zapata Olivella que acababa de lanzar su candidatura a la presidencia de Colombia.

11 Valentín Moreno Salazar (1995), líder del Movimiento de Negritudes y Mestizaje de Colombia, declaraba 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” (p. 95).

12 Con el título “La negritud”, un año antes el intelectual cartagenero Roberto Burgos Ojeda se expresaba más o menos en los mismos términos en una columna en *El Diario de la Costa* (Valero, 2020, pp. 40-41)

Nuestros predicadores de la “cultura negra” y de la “negritud” le hacen el juego, con su anacronismo –premeditado o ingenuo, es cosa que no sabemos–, a los intereses confusionistas y manipuladores de ciertas “altas instancias” bien conocidas de estos en la presente situación [sociopolítica] de América Latina y del resto del mundo dependiente. En lugar de contribuir a profundizar el proceso de unidad de los oprimidos contra las condiciones y los gestores de su opresión en su conjunto, trabajan por su embrutecimiento. Antes que asumirse como hombres, se asumen como “negros”. En vez de combatir por la abolición de un mundo discriminatorio y alienante, erigen otro “ghetto”. [...] Hablar pues de “cultura negra” es al fin lo mismo que hablar de “cultura blanca, o “amarilla”. Equivale a trasponer –como lo hiciera el positivismo en tantos campos– elementos de la realidad biológica (y además secundarios en la determinación física de la especie “hombre”, como es el color de piel) a la realidad histórica, con funciones conceptuales y políticas (p. 7).

La respuesta de Smith Córdoba no se hará esperar:

Háganos el favor, comprenda que nuestra tarea es compleja, y no se puede manejar a zancadas, tozudas de brocha gorda, hay que ser mucho más agudo de lo que se imagina, y recuerde: la conciencia negra que ha logrado enarbolar este concepto [el de Negritud], no partió en la década del setenta. [...] No vayan a creer que es volver a África lo que nos preocupa, nos preocupa la realidad del hombre negro en todas y cada una de las zonas o lugares que habita. No tratamos de construir un *Ghetto* más radical, como pretende hacerlo ver; no, de ninguna manera, y creerlo es mero error de apreciación; *lo que queremos es aprender a ser nosotros mismos*; deje que nos convirtamos en protagonistas de nuestro propio desarrollo, no vaya Ud. a tomarse la ridícula tarea de representarnos (*Negritud*, 2, p. 7).

De esta manera, Smith Córdoba se ubica en una posición epistemológica situada que sería la única que lograría desarrollar un movimiento de la negritud en el terreno nacional. Entiende que ese movimiento dedicado a posicionar al negro en un lugar que merece por derecho propio, sacude a determinados sectores de la sociedad de su zona de confort: “el ‘embelecado’ es él, que no puede salir del asombro, y mucho menos aceptar que el negro en un proceso de reivindicación, pasa a reclamar de pie lo que no puede seguir pidiendo de rodillas” (p. 7).

Un mes antes, el choicano había publicado en el diario *El Tiempo* un artículo en el que dejaba expresa evidencia del cambio que debían provocar las acciones vinculadas a los negros, para lo cual se debía salir del solo “estudio de” para avanzar

en la “formación de” los negros, con vistas a un resultado político: la tarea “más que informativa está llamada a orientar y capacitar” al negro (*El Tiempo*, 14 de agosto de 1977, p. 9), cuya figura se situaba todavía “lejos de oportunidades cuantitativas de lo que ha sido el verdadero aporte negro en la construcción de la identidad nacional” (Idem, p. 9). Por ello, Smith Córdoba invita a Mejía Duque a revisar ese artículo en el que se enaltece el valor de la negritud, en tanto “inició una nueva etapa para ese hombre de esperanzas destrozadas; excluido, rechazado, marginado, explotado, avasallado y tratado inclusive como hombre de segunda categoría” (p. 9); un movimiento tan propio del negro, al punto “que le quede sumamente difícil a Occidente comprender hoy los ‘alaridos’ provenientes de la Cultura Africana” (p. 9). Todo ello le otorgaba a la negritud, desde el pensamiento de Smith Córdoba, “una base de acción y predisposición, muy dicente dentro de la tarea de unidad que debe mover al negro a encontrar criterios comunes”, añadiendo que “No importa la geografía, se busca la uniformidad en cierto sentido”¹³.

En este escenario, la negritud con su plataforma histórica, filosófica y social situada, sería defendida como una bandera que, puesta en las propias manos de los negros, proporcionaría el valor para el reclamo. Pero, sobre todo, esto se lograría con la adquisición de un amplio espectro de información al que ingresaban distintas disciplinas y áreas del conocimiento –entre todas ellas, la Historia– necesarias para llevar adelante una política de identidad. Por lo tanto, como se verá en el siguiente apartado, el relato histórico fue determinante en esta tarea.

El relato histórico en *Negritud*

Durante las sesiones del Primer Simposio sobre Bibliografía del Negro en Colombia, en 1983, la antropóloga Nina S. de Friedemann enfrentaba al historiador Hermes Tovar Pinzón por el desinterés de algunos historiadores de la época respecto de otros temas que no fueran el del papel del negro como esclavo en la estructura colonial. La antropóloga interpela a Tovar Pinzón tras este último admitir su conocimiento sobre la existencia de una serie de archivos parroquiales que podrían ser útiles para el tratamiento de otros temas de investigación sobre el pasado del

13 Estas palabras las presenta un par de años más tarde, en 1980, al prologar su libro publicado también bajo el auspicio del CIDCUN. Este impreso recoge varias reflexiones ya previamente publicadas en *Negritud y Presencia Negra*, agregando otras breves producciones que indican la presencia reiterada de algunas ideas que, en ese sentido, podrían considerarse habituales en su pensamiento. Tal es el caso del concepto de negritud, que sigue considerándolo como la bandera que representa al movimiento negro colombiano, así como también otras ideas que se entrelazan con una suerte de retórica marxista, debido a su cercanía con el lenguaje de la lucha de clases, por supuesto transversalizado con una mirada de lo racial. Para esto, ver: Smith Córdoba, A. (1980). *Cultura negra y avasallamiento cultural*. Bogotá. CIDCUN, p. 9.

negro, pero que se encontraban en el Archivo General de Indias, en España, para cuyo acceso, por lo tanto, eran necesarios recursos económicos que solo algunos “privilegiados” podían obtener. Entonces, Friedemann ejerce una crítica a los historiadores colombianos por esa realidad histórica que no cuentan abiertamente: “Es el hecho de que no existe, conforme lo acaba de decir textualmente [Tovar Pinzón], ninguna actividad en la Colonia en donde no esté presente el negro”, y que “[...] igual cosa sucedió dentro del tiempo de la República”:

Sin embargo, eso no lo dicen nuestros científicos, no lo dicen nuestros periodistas, lo decimos en ámbitos cerrados como este. Yo me pregunto cuántas veces Hermes Tovar lo ha dicho públicamente. Otro aspecto es el siguiente: él ha mencionado un archivo que vio hace diez años en Quibdó; él es hombre sabio en fuentes, entonces uno se pregunta por qué motivo esa sabiduría de la historia de los negros en Colombia que él conoce desde hace diez años nunca la ha publicado en una obra o un pequeño boletín, conforme sí lo ha hecho con otros temas. ¿Es que acaso nuestros historiadores han sido tocados en este momento por el genio magnífico, finalmente, por una conciencia social en relación con la historia del negro? ¿Acaso es que este tema nos compete a nosotros, un par de historiadores excepcionales, o es que esto es de todos los historiadores? (Friedemann, 1983, S/P).

Con este reclamo, Nina S. de Friedemann estaba poniendo nuevamente sobre la mesa un problema epistemológico que ella y otros nombres como el de Amir Smith Córdoba ya habían relevado con anterioridad, enfatizando en la necesidad de llenar estos vacíos en la historia de los negros. Si las fuentes documentales existían, si las posibilidades de acceso estaban garantizadas al menos para algunos investigadores, era evidente que, para estos años, la carencia de investigaciones con nuevos enfoques no se debía a otra razón más que a la falta de interés de los historiadores, al menos de aquellos cuyo espacio social en el campo intelectual y académico del momento era reconocido por sus pares.

Esta demanda, sin embargo, y como ya se indicó, no era nueva, dado que la discusión se había planteado –y se continuaría haciendo– desde distintas plataformas intelectuales dirigidas por los propios negros. Los tres números de *Negritud* ya habían dado luz a esta problemática al incorporar artículos a través de los que se discutía el aporte y la participación del negro en la historia. Tal es el caso de, entre otros, “La chapetonada y el fundamento de casta en Cartagena de Indias” (Nina de Friedemann); “Aporte del negro a la cultura universal” (Carlos Calderón Mosquera); “El papel del VUDÚ en la Independencia de Haití” (Milo Rigaud); “Riqueza

lingüística por investigar” (Juan Vianey Mosquera). También se incluyeron algunas cavilaciones de naturaleza más sociológica acerca de la situación del negro en Colombia, escritas por el mismo Smith Córdoba, como “¿Qué es el Chocó?”, de Smith Córdoba, o “El negro en el puerto y los platos rotos”, cuyo autor no se precisa, al igual que otros textos de autoría tanto individual como colectiva en los que se pueden rastrear concepciones y juicios personales –no obstante, situadas en un campo de discusión más amplio– alrededor de la historia del negro

En este marco, Smith Córdoba asume el relato histórico como un componente complementario más que una herramienta de reconstrucción rigurosa de hechos históricos. Ello significa que con las alusiones al pasado no intenta establecer algún tipo de vínculo con la historia desde un punto de vista disciplinar, sino dar lugar a un entramado metahistórico¹⁴ que, lejos de pretender emitir juicios de verdad, funcione más bien como un mecanismo argumentativo, impulsando una mirada que desenmascare el carácter tradicional de la historiografía. Así, en los momentos en que el sociólogo reflexiona sobre la dimensión histórica del negro, lo que busca es mostrarlo como protagonista y voz de un gran relato a partir del cual se puede explicar mucho de lo que él es. No casualmente los hechos que lo componen son básicamente desventuras y tragedias, por lo que sus meditaciones sobre el pasado consisten en condenar la narración de la “tragicomedia” del negro, como él mismo la denomina. Smith Córdoba concibe un sujeto historizable pero revestido de inactividad en el transcurso del devenir histórico como resultado de prácticas alienadoras del sistema esclavista, asociadas a una “despersonificación” por parte del hombre occidental, experiencia propia del colonialismo, tal como lo había teorizado años antes Frantz Fanon, lectura que Smith Córdoba tenía en su haber. De tal manera, con una potente presencia del pensamiento fanoniano, Smith Córdoba enfatiza en esa experiencia que indujo al hombre negro a avergonzarse de sí mismo y su pasado, y, sobre todo, vincula esas circunstancias históricas con la situación presente del negro colombiano.

En esta búsqueda de causas que fundamenten tal situación, encuentra el sociólogo que el ordenamiento geográfico en regiones o departamentos ha sido la raíz de la disgregación del negro en Colombia, que no es otra que una disgregación de tipo mental en tanto impide una actitud colectiva que posibilitaría una organización “nacional”.

14 Lo metahistórico radica en la coexistencia de una serie de aspectos formales e ideológicos que subyacen a la creación de los relatos históricos. Esto es, que la historia suele poseer una composición genérica particular, así como una forma de argumentar y una intención política también específicas (White, 1992).

Si a partir de estas reflexiones Smith Córdoba argumenta que el negro ha sido insertado en la historia mediante un largo proceso de enseñanza impartida desde el blanco occidental, lo urgente sería la deconstrucción de este ejercicio jerarquizante para lo cual resulta imperativa la tarea del autoconocimiento. Y es aquí cuando cobra valor el hecho de “replantear científicamente, la historia, la geografía, la filosofía, la antropología” (*Negritud*, 2, p. 7). Evidentemente, aunque Smith Córdoba no participa exactamente en la configuración de un discurso científico y riguroso en torno al quehacer historiográfico, sí lo hace mediante una posición crítica que advierte sobre el comportamiento de la Historia como disciplina. Paradójicamente, esta recurrencia crítica acerca de la imagen que se ha reproducido del negro, que es la creada por el blanco, es la misma a la que él parece acudir, quizás en razón de que para su tiempo la historiografía colombiana muy poco había atendido a la premisa que él mismo enuncia: “refrendar mi historia, que es la historia del hombre y de la humanidad” (*Negritud*, 3, p. 6).

Por lo tanto, desde esta línea de ideas cabe retomar las preguntas que planteábamos en la introducción de este trabajo: ¿Cómo estaba configurado el panorama historiográfico en torno a la revisión histórica del negro? ¿Cuál era el tipo de historia que debería ponerse en ejecución desde lo que se plantea en la revista *Negritud*?

Es importante tener en cuenta que para los años en que Smith Córdoba estaba publicando estas reflexiones, la historiografía colombiana estaba siendo adelantada por los miembros de la Nueva Historia de Colombia, una apuesta intelectual que desafió la forma tradicional de escribir la historia, sustancialmente alimentada por narraciones biográficas y anecdóticas que buscaban exaltar a los grandes personajes y acontecimientos del pasado. Por el contrario, esta nueva escuela se encargó, entonces, de replantear la manera en que era concebido y examinado el pasado, donde los negros, si bien aparecieron narrados, usualmente estaban insertos en reflexiones sobre el periodo colonial con un marcado enfoque económico y social. De hecho, sobre esto llama la atención Alfonso Múnera en la introducción de su libro *El fracaso de la nación* (1998), cuando resalta lo sorprendente de que hacia fines del siglo xx todavía no hayan existido versiones de la historia que contradijeran los mitos fundacionales que opacaron la participación de negros y mulatos en la Independencia. Responsabilidad, de hecho, atribuida a la Nueva Historia colombiana, “demasiado preocupada por entender los grandes procesos sociales y económicos, de tal modo que mostró poco interés por los asuntos de la política y la cultura” (Múnera, 1998, p. 15). Así mismo, el historiador Germán Colmenares en 1979 ya enunciaba que las manifestaciones del racismo en Colom-

bia no se habían institucionalizado, sino que se mostraban de forma sutil, lo cual impedía la emergencia de una consciencia colectiva como en Estados Unidos, donde sí se había desarrollado un avance historiográfico de gran sofisticación sobre la esclavitud (Colmenares, 1979). En efecto, desde los sesenta y bajo esta perspectiva, los trabajos de estudiosos como Tovar Pinzón, Germán Colmenares, Jaime Jaramillo Uribe, Jorge Palacios, Jorge Orlando Melo, o el mismo Aquiles Escalante con su libro *El negro en Colombia*, involucraban al negro en el pasado del sistema esclavista, principalmente porque dicha corriente privilegió de manera considerable el abordaje de las estructuras, sobre todo de tipo económico, dado el marcado enfoque cuantitativo que la caracterizó, y que se reflejó en el auge de las historias económica, social y demográfica (Tovar Zambrano, 1989). Es decir, para esta época poco o nada pudiera haber de alguna clase de interés (en el fondo, ideológico) por revisar las narraciones históricas que naturalizaron las diferencias etnoraciales, como sí parece haberlo en las investigaciones de las últimas décadas, que en la medida en que han aumentado y complejizado el uso de la variable raza, van desplazando cada vez más el enfoque economicista de la Nueva Historia (Villegas, 2014).

De este modo, y considerando la invitación que Amir Smith Córdoba propone en torno a replantear el conocimiento histórico, esto es, “investigar nuestra historia para que orgullosos de un ancestro, le digamos ¡presente! a Colombia” (*Negritud*, 2, p. 25), no es descabellado pensar que esta Nueva Historia no ofrecía todavía el tipo de relato histórico del negro que él tenía en mente, pues no era mucho lo que se podría lograr con ella para que surgiera el orgullo de raza al que se refería el chocoano. Como se dijo, todavía en la década de los noventa la historia del negro seguía siendo principalmente su historia como esclavo, aun cuando desde la antropología ya se habían llevado a cabo investigaciones que no dejaban de lado un importante sustrato histórico. Pero las expectativas de Smith Córdoba en este terreno eran más amplias pues, desde su línea de pensamiento, el conocimiento científico en todas sus dimensiones era fundamental para la formación del negro. Es bajo esta premisa que en el tercer número de la revista se anunció que desde el cuarto número –el cual nunca vio la luz– se empezaría a publicar una sección dedicada a los avances de la ciencia. Se comenzaba a actuar, así, tras el propósito de que el negro finalmente pudiera acceder a una formación digna, con suministro de una información que se le había vedado hasta ese momento, lo cual significaría, en definitiva, ni más ni menos que una cuestión de justicia social. El conocimiento histórico formaba parte de esos objetivos. Todo ello nos lleva a descubrir una estructura morfológica de la revista que obedece al objetivo político, para

lo cual fueron cruciales los lazos intelectuales que se revelan en el contenido de *Negritud*, dado que la revista presenta el relato histórico elaborado desde distintas voces, no excluyentes, de científicos sociales no negros.

Efectivamente, en el primer número publicado, Nina S. de Friedemann hacía alusión a que, en Cartagena, el fundamento de castas y las determinaciones raciales eran acontecimientos del pasado, que “yacen en los folios de la historia” (*Negritud*, 1, p. 14), a lo que ya habían hecho frente otras manifestaciones y formas de participación apoyadas por la ideología de la negritud. Junto a la antropóloga participaron otros intelectuales como Carlos Calderón Mosquera, quien reflexionaba sobre la raza como una construcción de Occidente al tiempo que exaltaba las figuras del panorama nacional como los hermanos Zapata Olivella, o Luis Antonio Robles en el siglo XIX, cuyas contribuciones a la vida nacional eran fundamentales para la eventual toma de conciencia del negro y para la “misión histórica de la sociedad nueva que se avecina” (p. 19). Winston Caballero, por su lado, planteaba la historia del negro como de naturaleza sincrética, arraigada a la tradición oral de relatos ancestrales provenientes de África, en la actualidad muy poco conservados. Raquel Kremnitzer historizaba la emergencia de la negritud a partir del entramado histórico subyacente a la palabra negro que la ha poblado de acepciones peyorativas, ocasionado como resultado un “triste producto” que es el extrañamiento del negro y la autodeterminación por el color de la piel. La negritud, así, se configuraba como “un pasaje necesario que se da y debe darse social, histórica y culturalmente” (p. 27). Además, un punto relevante de este primer número es la evidencia de la importancia que la genealogía intelectual negra norteamericana tiene para Smith Córdoba, revelada en una página dedicada a exponer semblanzas biográficas de personalidades históricas negras norteamericanas, como George Washington Carver, Harriet Tubman, Frederick Douglas, Richard Wright, Langston Hughes, entre otros.

Estas visiones sobre el negro y su historia sirven a Smith Córdoba como marco de referencia para el presente. Es decir, en estas evocaciones sobre el pasado, no es necesariamente la esclavitud el proceso histórico en el que el negro aparece como actor protagónico, sino que es un tipo de historia que da cuenta de la participación autónoma del hombre negro y susceptible de fundamentar la creación de una identidad. Esta última se halla reflejada en las nuevas formas de participación, primordialmente encausadas desde la acción que inspiraba el movimiento negritud que, además, tenía una misión histórica. Desde esta perspectiva, y apoyándose en nombres como Candelario Obeso, Diego Luis Córdoba y Jorge Artel,

Smith Córdoba asume que “la historia está cargada de hombres y de hechos que nos enorgullecen, un orgullo que crece mientras más escarbamos nuestro rico y floreciente ancestro” (*Presencia Negra*, 2, 1979, p. 3),

En este orden de ideas, esta mirada del campo intelectual sobre los hechos históricos propios del negro incluye el rechazo a procesos que pudieran encerrarse dentro del espectro del gran “problema del negro” –que, no obstante, se reflejaba en su situación presente– como la trata esclavista, la alienación y las jerarquías fundadas en el racismo, mientras que apela positivamente a acontecimientos y procesos que, en tanto poseedores de un sustrato histórico que era preservado y/o restaurado (Hobsbawm, 1998), debían servir para conquistar la anhelada “identidad negra”. Tal es el caso, por ejemplo, de la participación política del negro y su aporte a la cultura.

En consecuencia, se entiende por qué los miembros de ciertas esferas del campo científico y periodístico no concebían la necesidad de comprometerse con la deconstrucción de la imagen histórica del negro, pues esto se trataba de un asunto de subjetividades que, para la fecha, aparentemente solo el negro podía entender, teniendo en cuenta la concepción mítica que se tenía sobre el racismo en Colombia. Esta posición chocaba con los intelectuales negros (y los no negros comprometidos con la causa, como Nina de Friedemann), quienes denunciaban mediante sus investigaciones la existencia real del racismo.

Es claro hasta aquí que la discusión acerca de la historia del negro se constituyó como reflejo de un problema tanto socioideológico como epistemológico, puesto que se asumía que los problemas que atravesaban las comunidades negras eran resultado de antiguas estructuras socioeconómicas y mentales que se pusieron en marcha a partir de la estructuración del sistema colonial, cuyas asimetrías sociales la negritud proponía atacar entre sus objetivos de cambio. Smith Córdoba y, en consecuencia, la revista *Negritud*, asumían que la historia debía ser un mecanismo de acción con el cual el negro puede escarbar en su pasado ancestral a fin de conocer el aporte de su raza a la cultura de Colombia, al mismo tiempo que reconocer la tragedia de su ancestro para comprender su situación actual. Ello debería inspirarlo a actuar y desligarse de prácticas dañinas provenientes de ese pasado, toda una ruptura epistemológica que también debía alcanzar a la Historia como disciplina, pues si el devenir histórico había creado, en términos foucaultianos, al negro como un sujeto (esto es, una figura “sujetada”, actuante en función de las imposiciones culturales de Occidente) lo mismo parecía revelarse en ella. Pero, ¿cómo lograrlo? Las respuestas podrían variar, aunque en *Negritud* se

perfila particularmente una, cuyo origen puede atribuirse a los debates del Primer Congreso de la Cultura Negra de las Américas y su insistencia en la necesidad de institucionalizar mecanismos de conocimiento de la historia del negro en las Américas.

Los números 2 y 3 de *Negritud* anunciaban la creación de un nuevo centro de estudios universitarios como respuesta a la necesidad de reconsiderar aspectos del negro opacados por el conocimiento científico. La universidad tendría su sede principal en la ciudad de Bogotá, pero habría otras sedes en las regiones con un alto porcentaje de población negra. Sería de carácter privado, financiada por donaciones de los miembros del Movimiento Cultura Negra, así como por aportes del Estado y otras instituciones, pero siempre privilegiando el acceso de estudiantes de bajos recursos, “hijos de obreros y campesinos que muestren aptitudes innatas en la comprensión y aplicación de la Ciencia, el Arte y la Tecnología” (*Negritud*, 3, p. 22). Contaría con una biblioteca especializada en documentación sobre el negro a nivel mundial y laboratorios equipados “con las exigencias de la Ciencia Moderna” (p. 23). Un punto central lo ocuparía la formación de los futuros docentes e investigadores, donde la historia aparecería como el primer núcleo temático a través del programa Necesidad de Replantear la Historia, compuesto por los tópicos África, Africanidad, Prehistoria, Presencia Europea, Reparto Africano, Descolonización Africana, África Contemporánea, Política y, por último, África y Colombia.

Partiendo, entonces, de las aparentes deficiencias de la Historia con respecto al pasado y la geografía del negro, se acordó en el Seminario sobre Formación de Personal Docente en Cultura Negra¹⁵ una serie de líneas de investigación publicadas en *Presencia Negra*, órgano que realizó un seguimiento cercano del evento a lo largo de los años:

1. Investigar la posible presencia negra en América antes de la invasión europea.
2. Su presencia en América y el proceso de surgimiento y desarrollo del capitalismo y su incidencia en la problemática de ser explotado en el proceso de conquista y de colonia que enmarcaron la vida de estos pueblos.

15 Aunque la idea de una institución universitaria nunca se materializó, el proyecto tuvo un relativo éxito teniendo en cuenta que las cinco versiones del Seminario realizado entre 1978 y 1983 constituyéndose como espacios de convergencia y contrapunto para el espectro de militantes, artistas e intelectuales que conformaron este movimiento de las negritudes (Valderrama, 2019).

3. La presencia del negro en el proceso de conquista de América por los europeos.
4. Las implicaciones comerciales de uso de la fuerza de trabajo africana y sus consecuencias para América y particularmente para Colombia.
5. Hacer una ficha cronológica de los diferentes lugares, tanto en América como de Colombia, donde los levantamientos negros (el cimarronismo y los palenques) en pro de su ansiada libertad, las incidencias que tuvieron en la pregesta y en la gesta emancipadora de estos pueblos.
6. El aporte del negro en el proceso de mestizaje étnico y cultural colombiano.
7. Lo que debe ser la posición negra en la lucha por la liberación.
8. Lo que implicó en sí, la república decimonónica: la falsa “liberación” de los esclavos.
9. La participación negra en la historia social colombiana: razas y clases sociales.
10. Lo llamado a identificarse como la situación actual del negro en Colombia (su ubicación geográfica, características regionales, influencias, etc.)
11. El grado potencial en el avance político del negro colombiano.
12. Finalmente se sugiere la realización de un estudio demográfico de la población negra actual en Colombia donde se muestre cuáles son distribución regional, sus movimientos migratorios, su estatus ocupacional y su relación porcentual en la población total del país (*Presencia Negra*, 2, 1979, p. 2)

Si bien no existen diferencias sustanciales entre la propuesta del programa Necesidad de Replantear la Historia y esta lista surgida del primer Seminario, es posible señalar un cambio de orientación. Mientras el primero plantea un plan temático sujeto a un relativo orden cronológico, dentro del que cabe una serie importante de subtemas, en la segunda, aunque continúa inscrita en el marco de la propuesta, se da lugar a proposiciones más concretas en torno a las peticiones de los intelectuales negros sobre las investigaciones históricas, ahora direccionadas a un enfoque más local. Esto debió generar un verdadero ambiente de discusión, dado que en el primer programa el mayor porcentaje de tópicos está relacionado con la historia de África, mientras que, tras la realización del Seminario, se produce un vuelco hacia el tema de *lo negro*, enlazado, además, con la experiencia na-

cional. Es diciente, igualmente, que el V y último Seminario se haya realizado en Mompo, en 1984, a propósito del centenario de la muerte de Candelario Obeso¹⁶. Así, las expectativas de investigación se construyeron ya no desde una perspectiva afrocéntrica sino más bien étnica o, si se quiere, racial. Ello explicaría la aparición mínima del término África en aquellos doce puntos, en contraposición con la presencia continua de categorías como “presencia negra”, “aporte del negro”, “participación negra”, “negro colombiano”, o “población negra”. Insertas en cinco momentos históricos, los tiempos precolombinos, Conquista y Colonia, Independencia y República, y finalmente una suerte de historia del tiempo presente, indicaban que el negro, además de su aporte a la economía, también había sido un agente importante en las convulsiones por la independencia.

De este modo, al margen de cuál haya sido el enfoque y el escenario en el que se hayan desencadenado las discusiones, con todo lo anterior se confirma el lugar privilegiado que ocupaba el conocimiento histórico para la perspectiva del campo intelectual negro de los setenta. Por supuesto, así mismo había otras preocupaciones en torno al conocimiento científico, y esto también lo afirma reiteradamente Smith Córdoba cuando repite la importancia de que se replantearan ciencias como la Antropología, la Geografía y la Filosofía, petición que nos habla de la extraterritorialidad (de Tezanos, 2014) de su labor como intelectual al no reducir sus observaciones a un terreno disciplinar específico.

Conclusiones

En lo que se refiere al relato histórico encontramos que los intelectuales negros poseían una plena consciencia sobre lo que la historia (como conjunto de hechos) y la ciencia histórica habían hecho de los sujetos negros. Para estos años, según se vio, estos eran pensados especialmente en su pasado como esclavos, pues era la figura que habían diseñado los historiadores, salvo algunas excepciones de interesados en temas relacionados con su cultura. Amir Smith Córdoba, aunque reconocía este relato tradicional, ejerció –en conjunto con otros intelectuales– una crítica a este problema, enunciada desde el interior del movimiento de la negri-

¹⁶ Smith Córdoba publica en 1984 una biografía de Candelario Obeso, enmarcada en la realización del V Seminario Sobre Formación de Personal Docente en Cultura Negra, dedicado a la vida y obra de este poeta momposino. Allí, además de los datos biográficos, el sociólogo reflexiona sobre el desconocimiento e invisibilización que tiene Obeso dentro de los programas de estudio profesionales, y así mismo en el canon de la literatura nacional, hecho que lamenta teniendo en cuenta la importancia de su obra para la creación de una identidad colombiana. Y, más aún, también advierte que aun en esta fecha, entre los habitantes de Mompo se demuestran prejuicios casi tal y como ocurría cien años atrás. Ver: Amir Smith Córdoba (1984). *Vida y obra de Candelario Obeso*. Bogotá: Centro para la Investigación de la Cultura Negra.

tud en Colombia, a lo que le siguieron actividades concretas que significaron una acción política. Sin embargo, esto no se trataba únicamente de una disputa epistemológica, dado que la historia servía como un espejo para entender el tiempo propio, positiva o negativamente, y para la asimilación de una identidad sustentada siempre en lo “ancestral”, categoría recurrente en el pensamiento de Amir Smith Córdoba. Es decir, el sociólogo se encontraba pensando frecuentemente en una serie de marcas culturales provenientes del pasado africano, las cuales habrían determinado una experiencia colectiva concreta a lo largo del tiempo. Pero así mismo, lo ancestral hace referencia al esclavizado en el territorio americano y a la hibridación cultural que se fraguó durante la Colonia, la cual produjo parte esencial de la cultura negra en Colombia.

Desde el interior de este campo se observaba que, en estas zonas del país marcadas por la negritud, seguían estando presentes las huellas mentales y las asimetrías sociales de ese pasado trágico, conforme a lo que mostraba la tendencia del negro a blanquearse y las mismas condiciones sociales de las poblaciones negras, con lo cual, según estos pensadores, se denotaba una línea de continuidad en el tiempo. Por lo tanto, los intelectuales reclamaron el estudio y enseñanza de una historia del negro que atendiera a todas sus dimensiones, sin reducirse únicamente a su participación como esclavo durante la Colonia. Se propuso, en este sentido, la elaboración de un discurso que reconociera sobre todo el aporte político y cultural del negro en la formación de la Nación, conocimiento que –al lado de otros elementos propios– le permitiría “aprender a ser él”. Esto último, que hoy puede resultar un lugar común en las reivindicaciones afrodescendientes, tenía otra connotación en un terreno en el que los estudios históricos no habían todavía dado el giro en sus miradas que darían más de una década después en el ámbito latinoamericano, como efecto de los procesos sociales que comenzarían a producirse a fines de los ochenta, primero con los movimientos indígenas y luego, con los negros.

Así, Smith Córdoba declaraba: “cantemos por la historia y por la geografía colombiana que aunque quieran seguirla pintando blanca no podrán nunca olvidar ni dejar de reconocer que también es negra” (1980, p. 65), como una manera de reclamar el valor y el espacio que la ciencia –la Historia, la Antropología, la Filosofía, entre otras– le había arrebatado al negro. Y, en efecto, en Colombia se asistía a una suerte de “despertar del negro” (Gutiérrez, 1994) que tuvo una continuidad gradual en el tiempo, descrita por el propio Smith Córdoba en términos poéticos representando, según su lenguaje, el fin de la tragicomedia del negro: “Y

en la noche de mi propia oscuridad /se oirán los gritos de voces contenidas / que condenan la opresión, y a los verdugos, se les acabará el espacio. // Con espíritu resuelto nos tomaremos el escenario / para cerrar la escena / saludando al mundo con justicia” (1980, p. 79).

Sin lugar a dudas, el enfoque del movimiento negro tuvo variaciones que se vieron reflejadas en nuevas manifestaciones, propósitos, referentes y, por supuesto, logros, siendo esto un objeto de análisis ya relativamente abordado de manera reciente. Pero en lo que se refiere a *Negritud*, *Presencia Negra* y al ambiente que los rodea, todavía quedan puntos por explorar, entre los que cabe mencionar las relaciones transnacionales, el papel de la mujer, la configuración de espacios de reflexión como los Congresos, al igual que la intervención de otros campos disciplinares. Especialmente este último elemento requerirá interpretaciones y enfoques particulares, pues en todos estos espacios de locución intelectual es evidente, por ejemplo, la carga filosófica con la que están contruidos los discursos y, en efecto, son diversas las referencias a autores y obras relacionadas a un universo filosófico negro.

Fuentes primarias

Biblioteca Luis Ángel Arango

Caballero, W. (1976). Una cultura oral. *Negritud*. Órgano del Centro para la Investigación de la Cultura Negra, N° 1, pp. 22-24. CIDCUN.

Calderón Mosquera, C. (1976). Aporte del negro a la cultura universal. *Negritud*. Órgano del Centro para la Investigación de la Cultura Negra, N° 1, pp. 18-19. CIDCUN.

Comisión Redactora. (1976). Movimiento cooperativo. *Negritud*. Órgano del Centro para la Investigación de la Cultura Negra, N° 2, p. 4. CIDCUN.

de Friedeman, N. (1976). La chapetonada y el fundamento de Casta en Cartagena de Indias. *Negritud*. Órgano del Centro para la Investigación de la Cultura Negra, N° 1, pp. 13-15. CIDCUN.

El negro en el puerto y los platos rotos. (1976). *Negritud*. Órgano del Centro para la Investigación de la Cultura Negra, N° 1, pp. 16-17. CIDCUN.

El negro en la vida americana. *Negritud*. Órgano del Centro para la Investigación de la Cultura Negra, N° 1, p. 32. CIDCUN. (1976).

Kremnitzer, R. (1976). La palabra negro y el concepto de negritud. *Negritud*. Órgano del Centro para la Investigación de la Cultura Negra, N° 1, p. 27. CIDCUN.

Mejía Duque, J. La “negritud” ese embeleco reaccionario. *Consigna*, vol. 2, n.º 84, septiembre 15 de 1977. Bogotá.

Mina, A. (1976). Del editor. *Negritud*. Órgano del Centro para la Investigación de la Cultura Negra, N° 2, p. 3. CIDCUN.

Mosquera, J. (1976). Riqueza lingüística por investigar. *Negritud*. Órgano del Centro para la

- Investigación de la Cultura Negra, N° 2, p. 22. CIDCUN.
- Pinto, S. (1976). Un nuevo centro superior de estudios para Colombia. *Negritud*. Órgano del Centro para la Investigación de la Cultura Negra, N° 3, pp. 22-23. CIDCUN.
- ¿Qué es el Centro para la Investigación de la Cultura Negra en Colombia? (1976). *Negritud*. Órgano del Centro para la Investigación de la Cultura Negra, N° 1, pp. 25-26. CIDCUN.
- Rigaud, M. (1976). El papel del Vaudou en la Independencia de Haití. *Negritud*. Órgano del Centro para la Investigación de la Cultura Negra, N° 1, pp. 31-32; N° 2, pp. 30-31; y N° 3, pp. 31-32. CIDCUN.
- Smith Córdoba, A. (1976). Negritud, cultura negra y avasallamiento cultural. *Negritud*. Órgano del Centro para la Investigación de la Cultura Negra, N° 2, pp. 5-7. CIDCUN.
- _____. (1976). Identidad del negro. *Negritud*. Órgano del Centro para la Investigación de la Cultura Negra, N° 3, pp. 5-7. CIDCUN.
- _____. (1976). ¿Qué es el Chocó? *Negritud*. Órgano del Centro para la Investigación de la Cultura Negra, N° 1, pp. 5-9. CIDCUN.

Biblioteca Nacional de Colombia

Smith Córdoba, A. (1977). Manifiesto Negro. Defensa de Idi Amín Dadá. *El Tiempo*, 14 de agosto. Bogotá.

Referencias

- Andrews, G. (2007). Empardecido y ennegrecido. 1930-2000. *Afro-Latinoamérica. 1800-2000* (pp. 249-307). Madrid: Iberoamericana Vervuert.
- Arboleda, S. (2011). *Le han florecido nuevas estrellas al cielo: suficiencias íntimas y clandestinización del pensamiento afrocolombiano* (tesis doctoral). Recuperado de <http://repositorio.uasb.edu.ec/bitstream/10644/2816/1/TD018-DECLA-Arboleda-Le%20han%20florecido.pdf>
- Arévalo, J. (2015). Amir Smith Córdoba: del blanqueamiento a la negritud (tesis de maestría). Recuperado de <https://repository.javeriana.edu.co/handle/10554/18570>
- Arriaga, Eduard. (2020). Redes, epistemologías y acciones. Manuel Zapata Olivella en el Primer Congreso de la Cultura Negra de las Américas. *Visitas al patio* 14(1), 107-125. DOI: <https://doi.org/10.32997/RVP-vol.14-num.1-2020-2606>
- Blandón, M., & Arcos, A. (2015). Racismo y clasificación social. Entre la estructura clasista y la construcción racial del sujeto. En *Afrodescendencia: herederos de una tradición libertaria*, (pp 79-113). Bogotá: Ediciones Desde Abajo.
- Caicedo, J. (2013). *A mano alzada... Memoria escrita de la diáspora intelectual afrocolombiana*. Popayán: Sentipensar Editores. Recuperado de <http://s5b33cdf930697ef6.jimcontent.com/download/version/1459905406/module/9730812252/name/A%20MANO%20ALZADA.%20MEMORIA%20ESCRITA%20DE%20LA%20DI%20C3%81SPORA%20INTELECTUAL%20AFROCOLOMBIANA%202013.pdf>
- Castillo, L. (2015). *Organizaciones Afrocolombianas. Una aproximación sociológica*. Cali: Editorial Universidad del Valle.

- Cerutti Guldberg, H. (2012). Para el análisis de la Filosofía Afroamericana: una perspectiva. En J. Jesús María Serna Moreno y Viviana Díaz Arroyo (Coords.), *Estudios Sobre Filosofía y Cultura Afroamericanas*, (pp. 15-27). México: Universidad Nacional y Autónoma de México (UNAM), Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe.
- Colmenares, G. (1979). *Historia económica y social de Colombia. Popayán: una sociedad esclavista, 1680-1800*. Bogotá: La Carreta.
- Congresos de la Cultura Negra de las Américas* (1989). Quito: Centro Cultural Afro-ecuatoriano.
- Friedemann, Nina de. I Simposio sobre Bibliografía del Negro en Colombia. S/P. Manuel Zapata Olivella Collections, Jean and Alexander Heard Library, Vanderbilt University.
- García, J. (2019). El racismo en Colombia: la visión de Amir Smith Córdoba. *Revista del Cisen* 7(1), 123-138. Recuperado de <http://ppct.caicyt.gov.ar/index.php/cisen/article/view/13563>
- Gutiérrez Azopardo, I. (1980). El despertar del negro y la negritud. En *Historia del negro en Colombia: sumisión o rebeldía?* (pp.87-90). Bogotá: Editorial Nueva América.
- Hobsbawm, E. (1998). *El sentido del pasado. Sobre la Historia*. España: Editorial Crítica.
- Moreno, V. (1995). *Negritudes*. Cali: Editores XYZ.
- Munar Espinosa, L. (2019). ¿Quién habla en nombre de quién?: Espacios de sociabilidad y experiencias asociativas de la gente negra en Bogotá (1943-1988) (tesis de pregrado). Recuperado de <https://repository.urosario.edu.co/handle/10336/19473>
- _____. (2020). Reivindicación de la “cultura negra” y la denuncia de discriminación racial en la experiencia del Centro de Estudios Afrocolombianos y el Centro para la Investigación de la Cultura Negra (CIDCUN). *Visitas al patio* 14(1), 85-106. DOI: <https://doi.org/10.32997/RVP-vol.14-num.1-2020-2605>.
- Múnera, A. (1998). Introducción. En *El fracaso de la nación. Región, clase y raza en el Caribe colombiano (1717-1810)*, (pp. 13-28). Bogotá: Banco de la República - El Áncora Editores.
- Oliveira, E. (2008). *Writing Identity. The Politics of Contemporary Afro-Brazilian Literature*. West Lafayette: Purdue University Press.
- Pisano, P. (2014). Movilidad social e identidad “negra” en la segunda mitad del siglo xx. *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* 41(1), 179-199. Recuperado de <https://revistas.unal.edu.co/index.php/achsc/article/view/44854>
- Sartre, J.P. (1999). Orfeo Negro. En Frantz Fanon (Ed.), *Los condenados de la tierra*, (pp. 7-29). Bogotá: F.C.E.
- Smith Córdoba, A. (1980). *Cultura negra y avasallamiento cultural*. Bogotá: Centro para la Investigación de la Cultura Negra - MAP Publicaciones.
- _____. (1984). *Vida y obra de Candelario Obeso*. Bogotá: Centro para la Investigación de la Cultura Negra.
- Tezanos, A. de (2014). Intelectuales: determinantes y territorialidad. En Selnich Vivas Hurtado (Coord.), *Utopías móviles. Nuevos caminos para la historia intelectual en América Latina*, (pp 145-161). Bogotá: Diente de León-Universidad de Antioquia.

- Tovar, B. (1989). La historiografía colombiana. En Álvaro Tirado Mejía (Dir.) *Nueva Historia de Colombia*, Tomo IV, (pp. 199-210). Bogotá: Planeta.
- Valderrama, C. (2019). La diferencia cultural negra en Colombia. *Contrapúblicos afrocolombianos*. *Revista CS*, 29, 209-242. Recuperado de https://www.icesi.edu.co/revistas/index.php/revista_cs/article/view/3631/3738
- Valero, S. (2020). "Los negros toman la palabra". *Primer Congreso de la Cultura Negra de las Américas: debates al interior de las comisiones y plenarias*. Bogotá-Cartagena: Pontificia Universidad Javeriana, Universidad de Cartagena, CEA.
- Villegas, A. (2014). Alteridad racial y construcción nacional: un balance de los estudios sobre las relaciones entre raza y nación en Colombia. *Universitas Humanística*, 77, 305-325. DOI: <https://doi:10.11144/Javeriana.UH77.arcn>
- Wabgou, M., Arocha, J., Salgado, A. & Carabalí, J. (2012). *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. Recuperado de <https://jaimearocha.files.wordpress.com/2015/02/movimiento-social-afrocolombiano-negro-raizal-y-palenquero.pdf>
- Wade, P. (2005). La política cultural de la negritud en Latinoamérica y el Caribe. *Guaragua*, 9 (20), 8-38. Recuperado de <https://www.jstor.org/stable/25596445?seq=1>
- _____. (2009). Defining blackness in Colombia. *Journal de la société des américanistes* 95(1), 165-184. Recuperado de: <https://journals.openedition.org/jsa/10783>
- White, H. (1992). Introducción: la poética de la Historia. *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*. (pp. 13-40). México: Fondo de Cultura Económica.