

Mobilizations of the Negritude in Latin America

Carlos Alberto Valderrama Rentería

UNIVERSIDAD SANTIAGO DE CALI

COLOMBIA

pibeson@gmail.com

DOI: <https://doi.org/10.53766/HumSur/2021.31.01>

Debate

Resumen

El movimiento de la negritude nació en París, Francia, en la década de los treinta. Momento histórico en el que surgieron otros discursos antirracistas. Para la década de los años cuarenta, la negritude influyó en diversas manifestaciones culturales y políticas en Latinoamérica. Sin embargo, hay una suerte de desprecio hacia sus contribuciones respecto de las luchas sociales y políticas de la región. El presente artículo mapea algunas de sus características. Sostendré que las movilizaciones desplegadas bajo este marco ideológico revelan una política cultural que se apropió y localizó los discursos de la negritude.

Palabras clave: Negritud, movimientos afrodescendientes, diáspora africana, cultura negra.

Mobilizations of Negritude in Latin America

Abstract

The negritude movements emerged in Paris, France, around the 1930s. This was a historical moment in which other anti-racist discourses also emerged. By the 1940s, negritude discourses influenced various cultural and political manifestations in Latin America. However, there is contempt against its contributions to the social and political struggles of the region. This article maps some of its characteristics. I will argue that the mobilizations deployed under this ideological framework reveal a cultural policy that appropriated and localized the discourses of negritude.

Keywords: Negritude, Afro-descendant movements, African diaspora, black culture.

Recibido: 31.1.21 / Evaluado: 28.2.21 / Aprobado: 19.3.21.

1. Introducción

En la década de 1930, un colectivo de estudiantes afrodescendientes provenientes de las colonias francesas se encontró en París, Francia, e iniciaron un ejercicio intelectual que cuestionó las representaciones racializadas sobre el continente africano y la identidad negra que circularon y circulan en Europa. Tres fueron las figuras más visibles de este movimiento intelectual.¹ El martiniqués Aimé Césaire, el guayanés León Damas y el senegalés Léopold Sédar Senghor. De las discusiones producidas por este movimiento se posicionó el término *negritude*, acuñado por Aimé Césaire en su famoso poema *Cahier d'un retour au pays natal* (Notas sobre mi regreso a mi país natal) publicado en *L'Étudiant noir*.² Como concepto la palabra “*Negritude*” desafió, resignificó y desplazó términos usados por los europeos para referirse a los descendientes de africanos como inferiores; ejemplo, *negree* o *negro* (Depestre, 1984, p.267). Además, con el término *negritude* se resignificó y revaloró el continente africano, sus culturas e historias, desde una perspectiva universal y humanista. Como movimiento cultural, artístico y literario, las representaciones de lo africano y lo negro se ideologizaron. Así, con novelas, poemas y ensayos, el movimiento de la *negritude* redescubrió África para los africanos y sus descendientes; también lanzó una lucha frontal contra el colonialismo (Rabaka, 2015). El problema fue que el movimiento de la *negritude* convirtió a África y a las características físicas y espirituales en fundamentos esenciales que definieron el ser negro en la diáspora africana; un dogma racial que negó otros marcadores de opresión como la clase, el género, la identidad sexual y la ubicación geopolítica (Egar, 2009; Depestre, 1984).

El movimiento de la *negritude* fue relativamente importante en la región Latinoamericana durante la década del setenta y mitad de los ochenta. Los tres Congresos de la Cultura Negra de las Américas realizados en Colombia (1977), Panamá (1980) y Brasil (1982) así lo demuestran. Sin embargo, hay una suerte de desprecio hacia las contribuciones que el movimiento aportó respecto a las luchas sociales y políticas de la región. En este sentido, sabemos muy poco sobre las características que el movimiento de la *negritude* asumió en la región; las agendas políticas y culturales que movilizó; las formas organizativas que perfiló; los espacios de articulación transnacional que posibilitó y las disputas ideológicas que generó contra otras corrientes del pensamiento afrodiaspórico. El objetivo del siguiente artículo es cartografiar algunas de las características del movimiento de la

negritud en Latinoamérica. Usaré el caso de Colombia como base para ilustrar los siguientes aspectos: Las formas organizativas del movimiento de la negritud, sus agendas y tensiones políticas, igualmente, su legado e impacto político en la región. Sostendré que las movilizaciones desplegadas bajo el marco ideológico de la negritud revelan una política cultural que articuló significados y sentidos contra la dominación racial; política cultural de la negritud que refleja una apropiación situada de estos discursos, lo que no niega la existencia de ambigüedades y contradicciones políticas en su interior.

En ese marco, el movimiento de la negritud en Latinoamérica fue en sí mismo un terreno disputado ideológicamente, al tiempo que se enfrentó a otras corrientes contradictorias entre sí: afro-americanismo, ideologías de izquierda, discursos influenciados por la experiencia afroamericana, la descolonización de África y la de un embrionario discurso de defensa de la mujer negra o feminismo negro. Para este escrito usaré la información obtenida en mis trabajos de campo. Incluye conversaciones con activistas participantes del movimiento de la negritud y otras propuestas organizativas de los setenta en Colombia; documentos, actas e informes cedidos por ellos mismos durante mi trabajo de campo entre 2014 y 2016; noticias, reportes y columnas de opinión publicadas en revistas, semanarios y periódicos nacionales; y la literatura especializada sobre las movilizaciones sociales y políticas afrodescendientes en Latinoamérica.

2. El disputado campo político transnacional afrodiaspórico

El movimiento de la negritud emergió, desarrolló y consolidó dentro de lo que se puede llamar el campo político transnacional negro. Entendiendo este campo político desde la perspectiva de las movilizaciones políticas y culturales que buscan construir proyectos de unidad y solidaridad transcontinental (Lao-Montes, 2007). Así, el mundo de las luchas políticas y culturales de la diáspora africana contiene una constelación de contradiscursos que luchan entre sí por el control discursivo contra la dominación racial, colonial e imperialista. En este sentido, en las luchas contra las formas de opresión, sujetos y sujetas afrodescendientes han desplegado múltiples formas organizativas, discursos políticos y culturales que se complementan, contradicen y repelen. Por ejemplo, los movimientos antiesclavistas (revolución haitiana, abolicionistas, palenques); los movimientos de retorno y redención de África (renacimiento evangélico, el Garveyismo y el rastafarismo); los movimientos por la liberación de África (incluyó 4 Congresos Panafricanos entre 1919 y 1927 organizados por W. E. B. Du Bois, y un

quinto en 1945 organizado por los marxistas negros George Padmore y Kwame Nkrumah); 2 Conferencias de Estados Africanos Independientes (1958 y 1960); 3 Conferencias de todos los Pueblos Africanos (1958, 1960 y 1961); el Bolchevismo Negro; y los movimientos anti-racistas contemporáneos (Panteras Negras; los musulmanes negros, derechos civiles y la red de organizaciones de mujeres negras, entre otras).

Fueron varios los discursos que interpellaron y/o influenciaron al movimiento de la negritude. Además de los anteriores también se cuenta al negrismo, el movimiento del “New Negro” o “Renacimiento de Harlem”, el “Renacimiento de Haití” (Rabaka, 2015, p.41), el “Surrealismo” (Depestre, 1984), los discursos pan-africanos y la izquierda negra. En este panorama, podría sugerir un esquema simplista de las corrientes que componen el movimiento de la negritude francófona. Para Aimé Césaire la negritude significó autovaloración, anti-colonialismo y rebelión. Para León Damas significó la recuperación de África, un posicionamiento intelectual, cultural y político contra el racismo, el colonialismo y el capitalismo. Para Léopold Sédar Senghor significó una ontología africana; una fuerza vital derivada de África a pesar de la cultura heredada de Europa (Rabaka, 2015).

El movimiento de la negritude fue criticado duramente por sus planteamientos. Intelectuales y activistas como Kwame Nkrumah, Sékou Touré, Rene Depestre, Frantz Fanón y, en general, los miembros de la Unidad Africana (OUA) vieron en la negritude una matriz ideológica reduccionista que desconoció el impacto de la explotación económica del hombre por el hombre inclusive dentro de los pueblos negros (Egar, 2009; Depestre, 1984). Fue en este contexto que el movimiento de la negritud en Latinoamérica emergió; justo cuando se cuestionó su pertinencia para la región. De hecho, para muchos ya había perdido su valor político (Anderson, 2016). Para Rene Depestre (1984) había que decirle adiós para así abrazar las luchas de clase inspiradas por la revolución cubana. Es así como se logró imponer una mirada negativa y retrograda de la negritude en el campo político transnacional de la diáspora africana dado que “lejos de armar de conciencia de clase contra la violencia capitalista, la negritude disolvió lo negro y lo africano en un esencialismo que es perfectamente inofensivo al sistema que despedaza a hombres y mujeres negros” (Depestre, 1984, p.251). En este sentido, se observa una valoración y preeminencia de corrientes político-ideológicas percibidas como radicales y, de algún modo, relacionadas con la izquierda marxista: el poder negro, el pan africanismo y las luchas por la descolonización de África, así como los discursos de Malcolm X, Ángela Davis y la izquierda revolucionaria.

Lo anterior se suma al poco interés mostrado por la academia latinoamericana para entender su desarrollo e impacto en la región. Algunos académicos mencionan la existencia del movimiento, pero lo hacen de soslayo (Antón, 2011; Lao-Montes, 2007; Paschel, 2016; Paschel, 2018; Wade, 1995; Winant, 2001); otros suelen reducirlo a expresiones culturales (Davis, 2009; Hanchard, 1994; Paschel, 2016). Mientras que para Andrews (2007) y Serbin (1991) el movimiento de la negritud ni siquiera existió. Para el primero las movilizaciones políticas afro-latinoamericanas fueron de estudiantes y profesionales que “se unieron en los setenta y los ochenta para crear organizaciones latinoamericanas análogas al movimiento por los derechos civiles de Estados Unidos” (2007, p.295). Mientras que para Serbin, “es llamativo que junto con la eclosión de organizaciones y movimientos indígenas en América Latina a partir de la década del sesenta y bajo la influencia directa o indirecta de las posiciones y consignas ideológicas del Poder Negro, la emergencia de organizaciones y movimientos políticos similares en torno a las reivindicaciones negras no se haya desarrollado de una manera similar” (1991, p.148). Como se puede observar, estos comentarios reflejan la trampa del espejo de la experiencia afro-norteamericana que ha llevado, en mi opinión, a una afro-norte-americanización de las luchas afro-latinoamericanas. Por un lado, oculta, niega o presta poca atención a formas de lucha social y política del movimiento de la negritud en la región o desvaloriza su presencia como movilizaciones eficaces y de gran escala (Andrews, 2007; Hanchard, 1994; Serbin, 1991; Winant, 2001). En consecuencia, y a pesar de estas apreciaciones, muchas organizaciones sociales y culturales que surgieron y/o se movilaron bajo el marco discursivo de la negritud fueron atribuidas al movimiento del poder negro norteamericano, por ejemplo, algunos Centros de Estudio afrodescendientes en Colombia, Ecuador y Panamá descritos abajo. Por otro lado, sabemos más del impacto cultural, artístico, estético y poético del movimiento de la negritud, sobre todo en Brasil (Davis, 2009; Hanchard, 1994; Paschel, 2016), y menos sobre su impacto socio-político y organizativo en países como Colombia, Ecuador, Panamá y Perú. Que sea esta entonces, la oportunidad para explorar aspectos generales de las movilizaciones sociales y políticas del movimiento de la negritud en Latinoamérica.

3. Los primeros pasos de la negritud: círculos de artistas e intelectuales

El movimiento de la negritud se expresó inicialmente en círculos de intelectuales de clase media afrodescendientes (Davis, 2009; Hanchard,

1994). En Perú, la negritude influenció el movimiento artístico y cultural de los hermanos Victoria y Nicomedes Santa Cruz. En su libro “Ritmos negros del Perú”, Feldman (2009) describe la manera como los hermanos Santa Cruz usaron las danzas, las décimas en libros *La décima en el Perú* (1982 las canciones y obras teatrales. A partir de la composición de su décima *Ritmos negros del Perú*, Nicomedes Santa Cruz inició una carrera por afirmar la identidad afroperuana conectada no solamente con África, sino también con Brasil y Cuba. “A partir de ahí todo lo que compu[so] [tuvo] una mirada totalmente folclórica, pero también de la negritud” (Feldman, 2009, p.105). En 1958, Nicomedes Santa Cruz fundó su compañía “Cumanana”, que:

...utilizó como vehículo para llevar sus décimas recitadas —ahora imbuidas en una rebelde y orgullosa negritud— a audiencias masivas. Además de proporcionar un foro público para sus décimas y obras teatrales, Cumanana fue un instrumento para mostrar las investigaciones que Nicomedes y Victoria Santa Cruz realizaron sobre la música y los bailes negros (Feldman, 2009, p.108).

Se destacan, entre otras, las décimas de Nicomedes Santa Cruz, “Congo Libre” y “Johannesburgo” (1960), y el poema rítmico de Victoria Santa Cruz, “Me gritaron negra” (1975). En la década de los sesenta, surgió el grupo de danzas Perú Negro (1960) de Rolando Campos, los colectivos autodenominados Melamodernos de Velásquez Zamudio 20 y Juan Tasayco; y el Grupo Harlem (1969) de los hermanos Nicomedes y Fernando Santa Cruz, ambos de corta duración e influenciados por el movimiento cultural afroamericano (Feldman, 2009; Valdivia, 2013).

En 1944, en Rio de Janeiro, Brasil, surgió el Teatro Experimental Negro (Teatro Experimental do Negro, TEN) con propuesta artístico-cultural de la negritud brasileña hasta 1961. El TEN reivindicó la cultura negro-africana brasileña hasta 1961 (Davis, 2009; Hanchard, 1994). Abdias do Nascimento y sus colaboradores y colaboradoras hicieron pública su propuesta a través de varios medios. El teatro dramático experimental fue una de sus estrategias de trabajo político para generar conciencia sobre los problemas raciales en el país. Según do Nascimento (2004), los primeros actores fueron alfabetizados y reclutados de las favelas, empleadas domésticas y modestos funcionarios públicos. Se destacan las obras “El Emperador Jones” de Eugene O’Neill (1945) y “Calígula” de Albert Camus (1945) debido a que retaron las imágenes negativas de los afrobrasileños del momento y pusieron en cuestión la idea de democracia racial.³

De igual forma se destaca el periódico *Quilombo*, donde se publicaron temas sobre la vida, problemas y aspiraciones relacionados con las problemáticas afrobrasileñas. Así, *Quilombo* sirvió para cuestionar las ideas de democracia racial y afirmar una identidad negra en Brasil: “Negritude no es una semilla de odio. Es subjetividad... Es la experiencia viva... Negritud, con su sortilegio, siempre ha estado presente en esta cultura, exuberante y entusiástica” (Guerreiro Ramos citado por Davis, 2009, p.288). El TEN también realizó concursos para promocionar la belleza estética de la mujer negra “La reina de las Mulatas” y “*the Tarbaby*” así como también, a escritores y artistas afrobrasileños destacados con los premios “*Mea Preta*” y “Zumbi dos Palmeras”; y abrió escenarios de discusión nacional, el Primer Congreso Nacional del Negro en los años cincuenta y el Congreso Nacional de Mujeres negras (Davis, 2009). Aunque el TEN inició como una organización intelectual, para los años cincuenta se involucró en política electoral (Davis, 2009). Por un lado, apoyaron la candidatura al congreso de José Carrea Leite, fundador de la Asociación Negra Brasileña (Associação dos Negros Brasileiros, 1945) inspirada en el TEN, y director del periódico *Alvarada*. Así mismo, miembros del TEN se lanzaron por un puesto en el Congreso. Por otro lado, en Puerto Alegre, el TEN realizó una campaña animando a la gente a votar por sus candidatos o por candidatos simpatizantes de la causa afrobrasileña. De hecho, Davis (2009) reporta que el TEN envió cartas a todos los partidos políticos preguntándoles por programas que beneficiaran a la población afrobrasileña.

Así como la Asociación de Negro Brasileiros, fueron varias las organizaciones culturales que surgieron influenciados por TEN. Entre ellas, la Asociación Cultural del Negro (La Associação Cultural do Negro, 1954) que publicó la revista *Mutirão* desde 1958. Otros periódicos como el *Nuevo Horizonte*, *Senzala* y *Hifen* se publicaron entre 1945 y 1960. Cada uno de estos periódicos habló del ascenso social, la necesidad de una élite afrobrasileña, y a la igualdad de derechos (Davis, 2009). En este mismo sentido, Hanchard (1994) sostiene que la ideología de la negritude tuvo una profunda acogida por varios segmentos del movimiento negro. No solo el TEN, sino también por artistas, intelectuales y músicos afrobrasileños. Grupos afro-céntricos en Bahía como *Olodum*, *IlyeAyê*, *Muzenza*, y las populares bandas de música como *Negritude Junior* y *Cidade Negra* (Hanchard, 1994, p.289).

En Colombia sucedió algo similar. Las primeras expresiones de la negritud se dieron en círculos académicos y culturales. El chocoano afrocolombiano Arnoldo Palacios, escritor de la aclamada novela “Las estrellas son Negras” (1949), viajó a realizar sus estudios superiores a la Unión

Soviética en pleno contexto de posguerra, finales de los años cuarenta. Por ese entonces, Arnoldo Palacios participó del Congreso de Escritores Negros realizado en París. Allí habló con los fundadores y promotores de la negritude (Conversación con Alirio Palacios, Bogotá, 2015). Mientras en Colombia, el sirio-libanes Tufit Meluk Aluma se había suscrito al periódico de la negritude, “Presencia Africana” (Conversación con Amilkar Ayala, Cali, 2015 y Eduardo Díaz Saldaña, Bogotá, 2015). Para finales de los años sesenta, estas figuras fueron fundamentales en la articulación de tertulias afro que emergieron en centros urbanos predominantemente mestizos-blancos como Bogotá de Colombia: “[Arnoldo Palacios] siempre estaba con nosotros ahí, se reunía con nosotros y el doctor Tufit Meluk Aluma también, porque las reuniones las hacíamos en la casa del doctor Tufit Meluk Aluma. Él nos prestaba su casa para que nos reuniéramos ahí” (Conversación con Amilkar Ayala, Cali, 2015).

Es muy importante reconocer, en este sentido, la presencia de otros discursos afrodescendientes que hicieron parte del repertorio discursivo que acompañó la producción artística e intelectual afrodescendientes. Entre ellos, el negrismo cubano y los estudios folclóricos y afroamericanistas. Usemos el caso colombiano a este respecto. Ya para la década del cuarenta, se habían publicado los trabajos pioneros de la literatura afrocolombiana influenciadas por el negrismo de Guillen en *las manos alzadas* de Candelario Obeso, Jorge Artel, y el Negro Robles (Arboleda, 2016; Caicedo, 2013). A inicios de los años cuarenta, se publicaron los estudios pioneros sobre la cultura negra en Colombia a cargo de los antropólogos afrocolombianos del Chocó, Rogelio Velázquez, y el Caribe colombiano, Aquiles Escalante, influenciados por los estudios afroamericanistas (Caicedo, 2013). En 1947, Manuel Zapata Olivella, fundó el Centro de Estudios Afrocolombianos, de corta duración, con el objetivo de estudiar la historia y cultura negra en Colombia (Valderrama, 2019). Por otro lado, surgieron agrupaciones musicales y folclóricas lideradas por intelectuales negros empíricos y/o formados como Teófilo Potes y Mercedes Montaña de Buenaventura, Alonso de Sandoval del norte del Cauca, Madolia de Diego, Antero Agualimpia, Alfonso Cordoba, el Brujo y los hermanos Murillo del departamento del Chocó, y los hermanos Delia y Manuel Zapata Olivella (Valderrama, 2019), así como las *colonias* de migrantes afrocolombianos en varias ciudades del país (Arboleda, 2016).⁴ En resumen, en estos primeros pasos de la negritud Latinoamérica sus discursos se articularon, mezclaron y/o disputaron con el negrismo, los estudios folclóricos y afroamericanistas, el campo discursivo afrodescendiente para hacer visible una cultura negra, afirmar una identi-

dad negra nacional y combatir el racismo expresado en las ideologías del mestizaje, el indigenismo, el negrismo blanco y las novelas costumbristas.

4. La negritud en los convulsivos años setenta

El panorama político e ideológico cambió, sustancialmente, para la década de los años setenta. Aunque las disputas ideológicas de la Guerra Fría seguían sintiéndose en todos los ámbitos y rincones de la vida política, económica e intelectual, hubo un declive de los regímenes autoritarios de la región. En el ámbito nacional, los “activistas afrodescendientes habían estado observando a distancia la evolución de la movilización de las poblaciones negras en el mundo, desde la lucha por los derechos civiles y el *Black Power* en los Estados Unidos hasta la lucha contra el apartheid en Sudáfrica” (Paschel, 2018 p.281). En el ámbito internacional, UNESCO declaró el primer decenio (1973-1982) de lucha contra el racismo y la discriminación racial. Lo que permitió la construcción de un campo político afrodescendiente alineado con políticas globales antirracistas (Paschel, 2016, p.19). Paralelamente, hubo una “súbita escalada de movilizaciones con contenidos raciales”, siendo Brasil uno de los países con mayor proceso organizativo (Andrews, 2007, p.297). Así como no se puede negar la influencia de estos factores nacionales e internacionales, tampoco se puede negar la presencia de discursos de la negritud en el proceso de *ennegrecimiento* de la región. Ya sea de manera difusa y latente, como en Perú y Brasil, o de manera clara y manifiesta como en Colombia, Ecuador y Panamá. En este proceso de movilización, la negritud transitó de organizaciones artísticas y culturales hacia centros de estudio y organizaciones sociales. Para el caso de Colombia, las movilizaciones de la negritud incluyeron la creación de un movimiento político. Por último, a finales de los setenta y mitad de los ochenta las movilizaciones de la negritud encontraron espacios de articulación transnacional.

Como ocurrió en la mayoría de las organizaciones que surgieron en los setenta (Paschel, 2018), las movilizaciones de la negritud se dieron en los centros urbanos. Para finales de la década de los sesenta, en Perú se conformó la organización universitaria Asociación Cultural de la Juventud Negra Peruana (ACEJUNEP), quienes, junto con Manuel Zapata Olivella de Colombia, organizaron en 1977 el Primer Congreso de la Cultura Negra de las Américas en Cali. Aunque esta organización cultural fue un espacio de encuentro y debate en torno a la identidad, su iniciativa respondió al deseo de aprovechar becas de estudios para jóvenes afroperuanos ofrecidas por el gobierno de Estados Unidos. Según la investigación de Valdivia (2013), a

los miembros de esta organización, José “Cheche” Campos Dávila, Tito Mendrel, Oswaldo Lecca y Néstor Lay, les “llegaban publicaciones, como los libros de Frantz Fanon; revistas, como Presencia Africana, a través de la embajada de Francia” (Valdivia, 2013, p.66). A inicios de la década de los setenta, se abrieron espacios de carácter cultural y artístico que continuaron el legado de las organizaciones creadas por los hermanos Santa Cruz. Se creó el “Festival de Arte Negro, danza y canciones”, en el cual se premió a las “Reinas del Ritmo y del Festejo” baile típico afroperuano. El primer evento fue inaugurado el 29 de agosto de 1971, y contó con la participación de Nicomedes Santa Cruz como director y animador (Feldman, 2009). A mediados de la década, surgió la expresión musical Asociación Cultural La Tribu. Su actividad principal fue la organización de fiestas de salsa a las que acudían afrodescendientes de toda Lima (Valdivia, 2013). Para 1980, miembros de ACEJUNEP decidieron crear el Instituto de Estudios Afroperuanos (INAPE) de corte académico. Esta organización fue pionera en la elaboración del primer mapa geo-étnico del Perú para identificar la distribución geográfica (Valdivia, 2013).

Brasil fue el país con mayor movilización social y política afrodescendiente de la región. Más de 300 organizaciones fueron creadas en ese momento histórico (Andrews, 2007). Los movimientos culturales fueron muy importantes en ciudades como Rio de Janeiro, São Paulo, Minas Gerais y Bahía. El movimiento del *blacksoul*, los blocos afro, los clubes de samba, las asociaciones de barrio y las academias de capoeira angoleña, aglutinaron individuos afrobrasileños a quienes se les repartían copias de libros como *El poder negro* de Stokely Carmichael y *Los condenados de la tierra* de Frantz Fanón (Hanchard, 1994). Otras organizaciones que podemos destacar fueron la Sociedad para el Intercambio Brasil-África en Río de Janeiro (SINBA), el Instituto de Pesquisa das Culturas Negras. SINBA fue considerada africanista, mientras el Instituto como americanista. En Sao Paulo, surgieron el Centro de Cultura de Arte Negra, Associação Casa de Arte é Cultura Afro-Brasileiro y el Movimiento Negro Unificado. Como es muy bien conocido, el surgimiento de estas organizaciones durante los años setenta fue la influencia de discursos de raza y clase. Lo cual llevó a los activistas a abandonar las posturas acomodacionistas que agrupaciones y organizaciones pasadas, el TEN por ejemplo, defendieron (Andrews, 2007; Hanchard, 1994; Paschel, 2018). Asimismo, hay que destacar que para los años ochenta, Abdias do Nascimento fundó el Instituto de Pesquisa e Estudos Afro-Brasileiros en la Pontificia Universidad Católica de São Paulo, organizó el Tercer Congreso de la Cultura Negra de las Américas en 1982, y

creó la revista bilingüe portugués-inglés Afrodiáspora en 1983, como parte de las necesidades identificadas en el Tercer Congreso de la Cultura negra.

Del anterior escenario de organizaciones con diferentes orientaciones políticas e ideológicas, me permito sostener que la radicalidad y multiplicidad de discursos afrodiaspóricos que convergieron en tiempo y espacio e hicieron que la negritud se presentará en Brasil, como lo sugiere Hanchard (1994), de manera difusa entre individuos y grupos brasileños. Esta fue una faceta insurgente, entre muchas otras, que ayudaron a reconocer la herencia africana y afrodiaspórica en Brasil. En términos culturales, se expresó en el uso de vestuarios africanos, el cambio de nombres y en los estilos de peinados usados durante el movimiento del blacksoul. En términos políticos, aportó en los intentos exitosos de enseñanza de la presencia e historias africanas y afro-brasileñas en el sistema educativo de Brasil (Hanchard, 1994).

Mientras que en Perú y Brasil los discursos y movilizaciones de la negritud fueron difusos, en Colombia se manifestaron con mayor claridad. Esto no significa que no haya presencia de otros discursos. Al igual que en Perú y Brasil, la experiencia colombiana revela la presencia de organizaciones con tendencias de izquierda marxista, el liberalismo, el poder negro, por la descolonización de países africanos, así como, en contra del *apartheid* en Sudáfrica; y reivindicaciones folclóricas, afroamericanistas y negritudistas de la cultura negra colombiana. Con respecto a la agenda cultural folclórica, a inicios de los años setenta, Manuel Zapata Olivella reabrió el Centro de Estudios Afrocolombianos; creó la Fundación Colombiana de Investigaciones Folclóricas, además de la revista Letras nacionales. Delia Zapata creó su Fundación Palenque, La Fundación Instituto Folclórico Colombiano y una decena de grupos folclóricos de danza y música afrocolombiana; y Juan Zapata Olivella creó el Museo del Negro. Estas organizaciones promovieron una agenda del mestizaje radical (Arboleda, 2016); una propuesta que, contrario a la versión hegemónica del mestizaje promovida por el Estado colombiano, afirmó la presencia física y cultural afrocolombiana como condición necesaria de la construcción de identidad nacional.

Para mitad de los años setenta, surgieron varios colectivos de estudiantes en ciudades centrales de Colombia. Al igual que en muchos países de la región, la presencia de estudiantes afrocolombianos en universidades de centros urbanos permitió su surgimiento. En contraste con Brasil, estos estudiantes provenían de zonas rurales, semi-rurales y pequeños centros urbanos de la región Pacífica y del Caribe colombiano. En Pereira, estudiantes provenientes del Chocó y Buenaventura, principalmente, formaron el colectivo Soweto, que para 1984 conformarían el movimiento nacional

cimarrón. Esta organización publicó varias ediciones del boletín Soweto. Nombre tomado en reivindicación de la masacre en Soweto en Sudáfrica. En Cali, estudiantes de Buenaventura y el norte del Cauca, crearon un colectivo de corta duración llamado el Frente Amplio por la Liberación del Negro Colombiano en la Universidad del Valle (Angulo, 1999). En esta misma Universidad se creó el colectivo la Minga compuesto por jóvenes del norte del Cauca (Valderrama). En Palenque de San Basilio estudiantes crearon la Asociación Cultural de Palenque (Wagbou et al, 2012). En Popayán, surgió un colectivo de estudiantes en la Universidad del Cauca liderado por Eliecer Hurtado, Aura Rosmira, Stella Vida y el hijo de Juan Zapata, Alexis Zapata Olivella (Conversación con Aura Rosmira y Stella Vida. Popayán, 2015). Y en Bogotá, jóvenes provenientes del Pacífico en general crearon la organización grupo Joven Internacional José Prudencio Padilla. A mitad de los años ochenta, miembros de Soweto, joven Internacional, músicos y poetas afrocolombianos crearon el grupo Rema; grupo literario y composición poética afrocolombiano. Es muy importante reconocer que los colectivos Soweto, la Minga y Asociación Cultural de Palenque tuvieron en común una influencia marxista. Particularmente, la Minga y la Asociación Cultural de Palenque fueron influenciadas por las nuevas corrientes de la izquierda que buscaron el trabajo con las bases. La Minga con los postulados de la investigación–acción–participativa, y la Asociación cultural Palenque con los postulados de la educación de Paulo Freire. Mientras las corrientes de pensamiento que influenciaron al colectivo de Popayán y Joven Internacional José Prudencio Padilla fueron las corrientes de la diáspora africana (Valderrama, 2019).

En 1975 se realiza en Cali, el Primer Encuentro Nacional de la Población Negra Colombiana. Este fue el primer evento de una serie de encuentros regionales y nacionales de comunidades negras y del cual surgió el Consejo de la Población Negra Colombiana, fundado y liderado por el político chocoano Valentín Moreno (Valderrama, 2019; Wagbou et al. 2012). Esta organización que buscó aglutinar círculos profesionales afrocolombianos, organizaciones y colectividades a nivel nacional, se desarrolló dentro del pensamiento liberal. Fue en el marco del congreso realizado en la ciudad de Medellín donde se decidió la conformación del Partido Político Negro, Movimiento de las Negritudes y el Mestizaje de Colombia que lanzó candidatos a la presidencia de la república, el senado y cámara de representantes entre 1976 y 1984 (Valderrama 2019); Partido Político Negro que abanderó a la negritud y al mestizaje para lanzar como candidato a la presidencia de la república colombiana entre 1978-1982 a Juan Zapata Olivella (Valderrama 2019; Wagbou et al. 2012).

Además de la Minga y la Asociación cultural Palenque, el Consejo fue una de las pocas organizaciones con una base social y popular, aun cuando fue manipulada y engañada por intereses electorales. De todas formas, el Consejo hay que verlo como una organización que se la disputaron dos tendencias muy fuertes dentro de la misma. Por un lado, la orientación político-electoral y por otra, una orientación de carácter social y popular. Mientras los comités creados en el sur del Valle, norte del Cauca y en la costa Caribe propusieron el “tema del problema agrario y la pérdida de los territorios que devoraba a pasos agigantados el desarrollo de los ingenios; (y) para el caso del Pacífico también aparece el problema de las llamadas “*tierras baldías*, para las cuales se solicita titulación al INCORA, el tema no se desarrolló como un elemento central en el movimiento con epicentro en Cali, desde donde se dinamizaba y se tomaban la mayoría de decisiones” (Arboleda, 2016, p.138). Con el tiempo, estas tensiones llevaron a un cambio de orientación para la década de los ochenta, y posterior desaparición a inicios de los noventa.

En el año de 1977 ocurrieron dos asuntos de importancia para el presente estudio. El primero, la realización del Primer Congreso de la Cultura Negra de las Américas en Cali, organizado por Manuel Zapata en colaboración con la Asociación Cultural de la Juventud Negra Peruana (ACEJUNEP). Este evento va a ser muy importante, porque de las discusiones sostenidas en este Congreso se creó el Centro para la Investigación de la Cultura Negra en Colombia, la revista de la Negritud y el periódico Presencia Negra, creadas y lideradas por Amir Smith Córdoba. Este Centro fue muy importante en la realización de investigaciones sobre el racismo y la presencia afrocolombiana en Colombia, así como la realización de cinco Seminarios Sobre Formación y Capacitación de Personal Docente en Cultura Negra entre finales de los setenta y mitad de los ochenta. El Primer Congreso y las actividades del Centro para la Investigación fueron financiados por la UNESCO, entre estas hubo diferencias ideológico-políticas sustantivas. Mientras el primero reivindicó una agenda mestizada de la negritud, Amir Smith Córdoba promovió una negritud afrocéntrica. Así, en la revista, el periódico y los seminarios, la identidad negra fue definida por las sobrevivencias de las culturas y herencias africanas en Colombia. Finalmente, se propuso crear una cooperativa universitaria afro-americana en Bogotá, pero no se pudo concretar por presupuesto. En 1983, Manuel Zapata organizaría el Primer simposio sobre bibliografía del negro en Colombia. Ambos eventos fueron iniciativas que surgieron de las discusiones del Primer Congreso.

En Panamá y Ecuador también podemos ver el surgimiento de organizaciones sociales y culturales como consecuencia de la realización de los Congresos de la Cultura Negra de las Américas. Para el caso de Panamá, desde los años sesenta surgieron organizaciones como el Movimiento Afro-Panameño de Walter Smith, activista de ascendencia antillana; la Unión Nacional de Panameños en ciudad de Colón, y la Asociación Afro-Panameña de ciudad de Panamá. Para los años setenta, se crearon las organizaciones Acción Reivindicadora del Negro Panameño, la Asociación de Profesionales, Obreros y Dirigentes de Ascendencia Negra, y los Doce. En Brooklyn, Estados Unidos, se creó la Conferencia Nacional de Panameños. Estas con una clara agenda racial de lucha contra el racismo (Andrews, 2007; Priestley y Barrow, 2009). En contraste, las organizaciones Panameñísima Reina negra y el Congreso del Negro Panameño, que surgieron en este periodo, tuvieron agendas discursivas que combinaban las reivindicaciones de raza y clase. En este orden de ideas, es muy importante señalar que el populista Omar Torrijos apoyó las movilizaciones y agendas del movimiento panameño. Su interés fue aprovechar el impacto que pudiera tener esta organización en la opinión pública de Estados Unidos y Panamá en favor de la recuperación del Canal de Panamá y la soberanía del país (Priestley y Barrow, 2009). Fue durante el régimen autoritario de Manuel Noriega, en la década del ochenta, cuando el Centro de Estudios Panameño, creado este mismo año, pudo llevar a cabo el compromiso de realizar el Segundo Congreso de la Cultura Negra de las Américas, y fue durante su realización que se inauguró el Museo del Hombre Afro Antillano, se presentó una muestra de cultura afro-panameña en el teatro nacional, entre otras actividades (Maloney, 1989, p.53). Es muy importante puntualizar que la comunidad de panameños en Estados Unidos fue muy fuerte en la realización del Segundo Congreso de la Cultura Negra. Especialmente, Roy Simón Bryce-La Pote, Jocelyn Evering, Marcos Mason, George Priestley y Carlos Rusell. Posteriormente, quien fuera el presidente del Segundo Congreso de la Cultura Negra de las Américas, Gerardo Maloney, fue parte de la junta directiva que organizó la realización de los Congresos Nacionales del Negro Panameño (1981, 1983 y 1988).

El proceso organizativo de la negritud en Ecuador fue muy similar al panameño. En la década del sesenta surgieron organizaciones de carácter popular y cultural. En Esmeraldas, Ecuador, se creó el Movimiento de Cultura Popular de Esmeraldas en 1967 dirigido por Olmedo Portocarrero. Antón (2011) señala que esta fue una organización de intelectuales que buscó un espacio de participación de la población afroesmeraldeña en las oficinas del Gobierno. Muy similar al Consejo Nacional de Población Negra en Cali,

Colombia, ya que se consideró que era un acto de justicia que los afroesmeraldeños accedieron a puestos burocráticos del Estado (Antón, 2011). En el Valle del Chota surgieron organizaciones cooperativas de campesinos negros en defensa de la tierra. Pero fue a partir de la participación de los afroecuatorianos Justino Cornejo, Salomón Chalá, Oscar Chalá y Nelson Estupiñán, en el Primer y Segundo Congreso de la Cultura Negra de las Américas realizado en Cali, Colombia, en 1977 y Panamá en 1980, que se constituyó los antecedentes del movimiento afroecuatoriano urbano (Antón, 2011).

Inspirados en las discusiones sostenidas en los Congresos, “[Salomón] Chalá no sólo participó en el Primer Congreso sino en los siguientes. Y según su propio testimonio allí obtuvo toda la influencia necesaria del movimiento panafricano de la negritud que le sirvió luego para impulsar acciones organizativas en Ecuador” (Antón, 2011, p.98). A partir de ahí se creó en 1979 el Centro de Estudio Afro-ecuatorianos liderado por Juan García, con una agenda que buscó dar cuenta de la historia y aportes de la población afrodescendiente al Ecuador. En esta organización también participaron Santander Quiñónez, Óscar Chalá y José Arce. En 1981 Salomón Chalá participó de la creación del Movimiento Afroecuatoriano Conciencia (MAEC) y su hermano José Chalá Cruz impulsó el Centro de Investigación de la Familia Negra (CIFANE) en 1983. Años anteriores, en 1980, Nelson Estupiñán Bass creó la revista *Meridiano Negro*, órgano que se constituyó en “la voz de la negritud ecuatoriana” (Antón, 2011, p.99). También influenciados por las discusiones que se dieron en los Congresos de la Cultura, en 1981 se creó el Movimiento Afroecuatoriano Conciencia (MAEC) por los misioneros combonianos (Antón, 2011:116; Paschel, 2018). Esta organización se concentró en los procesos de formación de líderes populares, agentes de pastoral, catequistas y jóvenes emprendedores. Finalmente, el Centro Cultural Afroecuatoriano se creó en Guayaquil en 1981 y en Quito en 1985. Esta organización se centró en fortalecer y valorizar la identidad y cultura afroecuatoriana (Antón, 2011, p.99).

Creo que el recorrido hecho hasta ahora nos muestra la necesidad de realizar estudios que nos permitan reconocer la convergencia de múltiples corrientes ideológicas del mundo afrodiaspórico. El poder negro, la lucha por la liberación de los países africanos, los derechos civiles, el afroamericanismo, el folclore, el negrismo y la negritud. Por otro lado, se rastreó la presencia de organizaciones de corte liberal, marxista y, aunque no hizo parte del rastreo, conservadoras por ejemplo, los clubes sociales afrocolombianos en Colombia, Brasil y Cuba (Paschel, 2018). Las disputas ideológicas que

se puedan observar entre organizaciones, líderes y activistas es el reflejo de la presencia de estas corrientes ideológicas. Los escenarios donde mejor se puede analizar estas disputas fueron los Congresos de la Cultura Negra de las Américas. En estos escenarios transnacionales de la negritud no solo se discutió el carácter y pertinencia del discurso de la negritud en Latinoamérica, sino que también, apareció incipientes prácticas discursivas de lo que hoy consideramos es el movimiento del feminismo negro. Para el siguiente apartado, me permito describir unos trazos generales de estos dos procesos. El espacio y tiempo no me permiten analizarlos con profundidad. Que este sea una motivación para realizar investigaciones que rastreen mejor la manera cómo se presentaron y desarrollaron en los Congresos de las culturas negras de las Américas.

5. Escenarios transnacionales de la negritud en Latinoamérica

Por escenarios transnacionales de la negritud me refiero a aquellos encuentros que congregaron intelectuales, activistas, organizaciones y académicos de los estudios folclóricos, afroamericanista, del movimiento del poder negro, la negritud, etc., del continente y/o diáspora africana. El primero de estos eventos que se tenga registro se desarrolló en Colombia a inicios de la década de los setenta. De hecho, el grupo Joven Internacional José Prudencio Padilla fue una organización estudiantil de carácter transnacional si tenemos en cuenta quiénes participaron de la organización. Permítanme reproducir en extenso, la comunicación que sostuve con el intelectual afroamericano, Laurence Prescott, quien posteriormente participará del Primer Congreso de la Cultura. Su narrativa nos cuenta la manera como se creó en Bogotá el espacio “Entendimiento Mutuo”:

Los eventos sin mucha difusión en que participamos el profesor Gilliam, su esposa, algunos compatriotas nuestros y yo, al lado de varios jóvenes colombianos, los bautizamos “Entendimiento Mutuo”. Además de Arturo Rodríguez Bobb, algunos otros colombianos cuyos nombres me vienen a la mente son Doris García Mosquera, Eduardo Díaz, Leonor y Luis Murillo y Amilkar Ayala. Nos reunimos de vez en cuando para fomentar una mayor comprensión entre nosotros como personas de ascendencia africana. Nuestras conversaciones trataron de problemas y cuestiones particulares a nuestros respectivos pueblos y relevantes a las poblaciones de Afroamérica en general. Discutimos en grupo o individualmente las ideas de Malcolm X, Martin Luther King, Jr., Frantz Fanón y otros. Aprendimos los nombres de Diego Luis Córdoba, Natanael Díaz y otros líderes afrocolombianos [de corte liberal]. Recuerdo que estuvo presente una vez el Dr. Manuel

Zapata Olivella, quien nos dio una verdadera lección iluminadora sobre cómo los revolucionarios criollos (e.g., Bolívar) derrotaron y reemplazaron a los españoles, pero dejaron de hacer grandes cambios políticos, sociales y económicos a favor de las masas subordinadas (negros, indígenas, mestizos). Creo que nos reunimos alguna vez para escuchar música y bailar (Laurence Prescott, *Correo Electrónico*, 2015).

De esta dinámica salió el nombre del colectivo Joven Internacional José Prudencio Padilla. Padilla, fue, precisamente, uno de los próceres afro-colombianos que ayudó de manera decidida en el proceso de independencia de Colombia. Como resultado de este diálogo en 1975 se organizó la Primera Semana de Cultura Negra en Bogotá. Entre otros temas se discutieron, temas relacionados con el folclore negro, la obra de Aime Cesaire, problemáticas del negro en Colombia, análisis del panorama mundial del negro, y actividades como un recital poético y un espacio para artística.⁵

Paralelo al surgimiento del Entendimiento Mutuo y Joven Internacional, en 1974 Manuel Zapata Olivella participó del Coloquio de la Negritud y de América Latina, en Dakar, organizado por Léopold Sédar Senghor, siendo este último presidente de la república del Senegal. Particularmente, en este Coloquio se discutió la relación entre la negritud y el indigenismo. Para efectos del Primer Congreso, el Coloquio significó, por un lado, que las delegaciones —de América Latina, África y Europa— encontrarán en el África una fuente común de sus propias identidades (Zapata Olivella, 1990, p. 335). Por otro lado, la proyección más directa del Coloquio fue la convocatoria y realización de los Congresos de la Cultura Negra de las Américas mencionados anteriormente. El Instituto de Estudios Afro-Peruanos, dirigido por José Campos Dávila, el Centro de Estudios Afrocolombianos y la Fundación Colombiana de Investigación Folclóricas, lideradas por Manuel Zapata Olivella, convocaron el Primer Congreso. La idea fue discutir fenómenos socio-culturales derivados de la transculturación africana (Zapata Olivella, 1988) con el apoyo financiero de la UNESCO.

En palabras de Manuel Zapata Olivella, el Primer Congreso significó una nueva era para la Identidad de América.⁶ Una en la que “la identidad del negro” y sus “descendientes africanos” fueran reconocidas por el “sufrimien[t]o [de] las postergaciones heredades del sistema esclavista” (Zapata Olivella, 1988c, p. 3). El continente fue concebido ya no en términos de la ideología del mestizaje y mucho menos del binarismo latino-anglosajón que negaron la existencia y hermandad entre las comunidades negras de la región. Participaron delegaciones de Latinoamérica, África, el

Caribe, Norteamérica y de Europa. Los temas que se trataron en comisiones fueron: a) Etnia y mestizaje; b) Filosofía y afectividad; c) Creatividad social y política; y d) Creatividad material. Podemos decir que las discusiones en el Primer Congreso permitieron afirmar la unidad de los valores aportados por los descendientes de africanos pese a la diversidad de lenguas, culturas, e ideologías impuestas por el opresor.

El Segundo Congreso se realizó en Panamá en 1980 en el Centro de Estudios Panameño, en colaboración del Patrimonio Histórico de Panamá. Alrededor de trescientos delegados provenientes de la región Latinoamérica, África y Europa. Los temas que se trataron por mesas de trabajo fueron: la identificación racial en la estructura de clase, la identidad cultural del negro en la educación formal e informal, el pluralismo cultural y la unidad nacional, y las perspectivas del negro en el futuro de las Américas. Una de las conclusiones más importantes que podemos señalar fue el reconocimiento del concepto político cultural de que en América los problemas de etnia [raza] y clase son inseparables (Congresos de la Cultura Negras de las Américas, 1988). El Tercer Congreso de la Cultura se realizó en 1982 en la ciudad de Sao Paulo, Brasil. Este evento transnacional lo organizó el Instituto de Pesquisas y Estudios Afrobrasileño, liderado por el intelectual afrobrasileño Abdias do Nascimento. Participaron delegaciones del Congreso Nacional Africano da África do Sur, de las Américas y del Caribe. El objetivo principal de este congreso fue discutir la construcción de una organización política continental con la agenda de unificar los esfuerzos y experiencias en la defensa de los intereses culturales, sociales y económicos de los pueblos afrodescendientes. Se trataron los siguientes temas: evacuación cultural de las afroamericanas, conformación del movimiento socio-político, la mujer negra y las relaciones África/Afroamérica (Congresos de la Cultura Negras de las Américas, 1988). Aunque hacen falta mayores estudios que nos permitan entender la importancia de los Congresos de la Cultura Negra de las Américas en la construcción de redes transnacionales, no cabe dudas de que fue con estos congresos de la cultura que se inició el transnacionalismo afrodescendientes en la región. Si los espacios de discusión e interacción transnacional han sido “una característica perdurable del activismo afrolatinoamericano” (Paschel, 2018, p.298), sus antecedentes son los congresos de la cultura negra. En cada uno de estos eventos se redefinieron conceptos claves como el de negritude y se definieron agendas de trabajo articulado que permitió la formación de organizaciones y eventos continentales.

Un ejemplo de los conceptos o términos que se redefinieron en las discusiones sostenidas en estos eventos podría ser el de negritude. Para este

apartado me enfocaré en las discusiones sostenidas en el Primer Congreso. Entre las ponencias, y sus posteriores debates, se muestran la heterogeneidad de lo que se entendió por el término negritud. Uno podría distinguir dos posturas. La primera, enfatiza una estética heredera de la tradición africana; muy cercana a la mirada cultural de la negritude de Senghor. Por ejemplo, la antropóloga colombiana Nina de Friedemann describió la negritud como una manifestación de la etnicidad asociada al legado rebelde del cimarronaje cultural y palenquero. Es el elemento central del “agrupamiento étnico [y] político” (de Friedemann, 1988, p.48). Para el afrocolombiano e intelectual Manuel Zapata Olivella, la negritud fue el resultado de procesos de mezclas culturales en América Latina: una negritud mestiza fuertemente influenciada por la cultura indígena y europea; negritud que se distingue, claramente, de aquella idea de “mestizaje como forma de explotación”, promovida por las elites blancas nacionales (Zapata Olivella, 1988a, p.60). Así, la “(...) influencia africana en todos los órdenes del hombre americano no podía entenderse sin la contrapartida indígena, igual o mucho más poderosa en todas las estructuras étnicas y culturales de América” (Zapata Olivella, 1988b, p.60).⁷

Lo que observo es una mirada reducida de la negritud con énfasis culturalista. Su dimensión política (Aimé Césaire y León Damas) como generadora de una conciencia anti-racista o anti-colonialista se manifestó muy poco. De hecho, Elisa Arkin Do Nascimento, originaria de Estados Unidos, y quien fuera crítica de la negritude, reconoció su importancia cultural en los procesos de organización social y cultural en las favelas: “[la negritude fue] capaz de responder tanto a las necesidades del movimiento negro, que sale de las favelas, los suburbios, los sectores marginados del movimiento campesino negro y a las necesidades de la intelectualidad de segunda mitad del siglo” (Terán y Arias, 1977, p.8). Así mismo, el intelectual Wole Soyinka identificó sus potencialidades. Para él la negritud fue “un fenómeno cultural históricamente necesario” (Terán y Arias, 1977, p.3). Sin embargo, “hoy se presenta como un concepto estrecho frente a las necesidades de la lucha africana” (Terán y Arias, 1977, p.3) y, en este caso, afrodiaspórica. Así mismo, un participante no identificado sostuvo que: “Uno bien podría preguntarse si esa filosofía es suficiente, es correcta en la década del setenta. No olvide que fue lanzada en París, y ante todo es cierto, se refería a una preservación de identidad cultural, frente a la asimilación metropolitana (...)” (Terán y Arias, 1977, p.5). Como se observa, a este punto de la discusión la negritud fue definida como una ideología retardataria que ya no tiene ninguna relevancia para la movilización política contemporánea.

Además, parece que no se tenía claridad sobre su significado, por lo que el intelectual afroamericano Laurence Prescott, aclaró, “si se hablaba de Negritud, con N mayúscula, se estaba refiriendo a esa filosofía. Y otra cosa, es negritud con n minúscula, para referirse a las personas. Yo trataba de obviar los planteamientos, esas diferencias, para referirme a la esencia humana negra; el señor Raymond Relouzat del Senegal, delegado del presidente Senghor, no me entendió, absolutamente.” (Terán y Arias, 1977, p. 5). Más allá de la distinción sobre negritud con mayúscula o minúscula, Laurence Prescott no compartió su significado. Para él, la negritud tiene dificultades en comprender “las diversas vivencias históricas. No sólo porque procedemos de diferentes núcleos africanos, sino porque el negro de Norteamérica cuando escapaba de la esclavitud, no tenía donde ir; no había selvas en Estados Unidos. Como si la hubiera en América del Sur, donde algunas veces reprodujo sus comunidades (...)” (Terán y Arias, 1977, p.5). De nuevo la dimensión política de la negritud como proceso de construcción de conciencia anti-racista y anti-colonial no fue reconocida en estas intervenciones dado la prevalencia de su dimensión cultural y estética.

No cabe duda que el significado de la negritud fue fuertemente disputado en el Primer Congreso. Aquellos que estuvieron a favor y los que estuvieron en contra la redujeron a su dimensión cultural. Sin embargo, en los resultados consignados en las actas se evidencia una mirada politizada de la misma. Por un lado, se exaltó los aportes hechos por Leopoldo Sedar Senghor, Aimé Césaire y León Demás dado que fueron “quienes organizaron un contexto ideológico de la cultura negro-africana generando el proceso de descolonización cultural de los pueblos negros del mundo” (Comisión Creatividad Social y Política, 1988, p. 156). Por otro lado, reconocieron que “todas aquellas ideas [de la negritud] que afirman su identidad común en las Américas para unificar el pensamiento político social de las diversas comunidades negras del mundo en su lucha contra la opresión colonial” (Comisión Creatividad Social y Política, 1988, p.156). En mi opinión, lo desarrollado hasta aquí muestra que, a pesar del énfasis en lo cultural, la negritud fue situada, localizada o contextualizada para explicar la opresión en la región.

La Comisión Creatividad Social y Política sostuvo que “aunque la Negritud afirma que todos los negros son parte de una familia y pueden tener un sitio en África, no se trata de una vuelta en masa al continente africano, si no de la identificación con la cultura negra y la lucha en los diversos países donde el negro esté presente, para defender esta identificación y esta cultura” (Comisión Etnia Negra y Mestizaje, 1988, p.147). Así se

precisó que existía una “manipulación de los elementos de la cultura negra-africana por parte de las sociedades dominantes blancas como instrumento de dominio y sujeción” (Comisión Etnia Negra y Mestizaje, 1988, p.147). Por lo cual fue necesario aprobar la siguiente resolución: “(...) se considera la Negritud como una estrategia alternativa de participación y reclamo de derechos en Colombia y en los otros países asistentes al Congreso” (Comisión Etnia Negra y Mestizaje, 1988, p. 147). Es así como llegó su politización. Es decir, el reconocimiento de su potencial político para la construcción de conciencias anti-coloniales, anti-racistas y anti-imperialistas. Lo anterior demuestra que, al igual que en otras esferas afrodiaspóricas, el discurso de la negritud no fue asumida de manera literal o mecánica. Su contenido fue duramente debatido y cuestionado por los asistentes del Primer Congreso. En lo que parece haber habido un consenso fue en el reconocimiento del valor simbólico y cultural de África como el lugar de la comunidad imaginada afrodiaspórica (Hall, 1998; Walters, 1993), de lo cual se valoró positivamente su potencial político, es decir, como un medio de politización de una conciencia racial.

6. Las luchas de las mujeres de la negritud en Latinoamérica

Las mujeres afrodescendientes hicieron parte de las múltiples formas de resistencia y organización social y política de la región Latinoamericana. Como destaca Paschel (2016), participaron en las formas de resistencia al orden colonial, en los clubes sociales y organizaciones sociales que surgieron en el siglo XIX y XX, y en los procesos de reconocimiento estatal de la etnicidad. Sin embargo, “las fisuras en torno del tema del género dentro de estos movimientos se volvieron evidentes en la década de los ochenta, cuando las mujeres de América Latina comenzaron a hacer públicas las críticas al sistema patriarcal de los movimientos afrodescendientes y de la sociedad en su conjunto” (Paschel, 2018, p.291). Mientras unas criticaron el machismo y sexismo de los hombres en las organizaciones afrodescendientes mixtas, otras cuestionaron el racismo de las organizaciones feministas. En ambos casos, las experiencias y agendas de las mujeres negras contra el racismo y el sexismo quedaron totalmente negadas o relegadas a un segundo lugar de importancia. En este contexto, crear sus propias organizaciones les abrió la posibilidad de movilizar sus propias agendas culturales, sociales y políticas intersecciones. Así, el surgimiento de organizaciones de mujeres afrodescendientes en la región, les permitió discutir temas como la explotación de las empleadas domésticas, las campañas de esterilización y los derechos

reproductivos; el cuidado de los hijos, el aborto y, en general, la violencia machista y racista contra la mujer negra (Curiel, 2006; Paschel, 2018).

Aunque no ha sido destacado por la crítica feminista y los estudios de género (Asher 2004; Curiel, 2006; Paschel, 2016 y 2018), observo una trayectoria similar en la participación de la mujer negra a los Congresos de la Cultura Negra de las Américas. En el Primer Congreso, las agendas de las mujeres no fueron contempladas aun cuando para ese momento histórico, 1977, ya habían surgido organizaciones de mujeres negras en Brasil⁸ y en Estados Unidos. No obstante, algunas mujeres negras y blanco-mestizas que participaron del evento, dentro de estas la intelectual afrocolombiana Mara Viveros, llamaron la atención sobre la necesidad de reconocer el papel de la mujer en los procesos organizativos y políticos afrodiáspóricos. Aunque es necesario ahondar con mayor profundidad estos temas, pude establecer que se solicitó “a los hombres negros de todo el mundo reconocer que el logro de un mundo renovado caracterizado por una vida más significativa para la familia negra y la sociedad en general depende, en gran parte, de la liberación de la mujer negra del peso impuesto por el estereotipo doble, que circunscribe su existencia a las funciones de objeto sexual y reproductor” (Terán y Arias, 1977, p.10). Aunque ambigua por su reproducción estereotipada de la mujer negra cuidadora, se exigió reconocer “el importante papel histórico de la esclava negra en su continua lucha por la libertad, como también en asegurar la supervivencia de su raza” (Terán y Arias, 1977, p.10). Por otro lado, se pidió condenar “la discriminación (...) [a la] que constantemente es víctima la mujer negra, no solamente por el blanco y el mestizo sino también por el mismo negro” (Terán y Arias, 1977, p.10).

Estas proposiciones, aunque son ambiguas, nos revelan la manera cómo los Congresos integraron las agendas de las mujeres negras de la región. Para el Primer y Segundo Congreso no se definieron mesas que trataran los temas y agendas de las mujeres negras. Mi análisis parcial sugiere que, como sucedió en las dinámicas organizativas del movimiento afrodescendientes nacionales, para el Primer Congreso la agenda de las mujeres afrodescendientes fue nula y/o secundaria con un amplio predominio de la mirada masculina de ellas. De ahí la visión de las mujeres como cuidadoras de la raza. Sin embargo, el hecho de que se reconozca la importancia de la mujer en los procesos de liberación afrodiáspóricas y de la doble opresión por parte de blancos y afrodescendientes, nos da elementos para sugerir la emergencia de una incipiente conciencia de la mujer negra transnacional en el Congreso; y aunque tampoco se estableció una mesa específica que abordara los temas y agendas de la mujer negra Latinoamérica, los cuestionamientos, quejas y

reclamos hechos por las mujeres en el Segundo Congreso hicieron que para el Tercer Congreso en Sao Paulo, Brasil, se organizara una mesa de trabajo para las mujeres afrodescendientes. Participaron mujeres de Latinoamérica, África y el Caribe. En esta mesa se trataron temas como el papel de las mujeres en la conservación de la cultura, en la acumulación de las riquezas y formación de las nuevas sociedades americanas; las desigualdades en el acceso a empleo, educación, y salarios; la organización sindical, apoyo jurídico y económico; legalización del aborto y los derechos reproductivos; denuncias contra la esterilización, la explotación laboral y sexual; violencias física, psicológica y sexual contra las mujeres afrodescendientes, entre otras (Congresos de la Cultura Negras de las Américas, 1988, p.111-14). Así mismo, exigieron incluir a una mujer, Esperanza Brown, como vicepresidente de Tercer Congreso y de coordinadora internacional de los Congresos, ya que estos cargos estuvieron siempre en manos de hombres; dentro de las exigencias también se incluyó que los temas de las mujeres fueran transversales en las discusiones de los Congresos y no se reduzcan a una mesa específica; la formación de grupos de capacitación sobre la historia y cultura de la mujer negra; y rechazar el imperialismo en los territorios y comunidades del tercer mundo. Por esto, ellas “apoyan la lucha de las mujeres en África, y apoyan a los pueblos oprimidos (...)” (Congresos de la Cultura Negras de las Américas, 1988, p.111-14).

De la participación en los Congresos de la Cultura, las mujeres de la negritud pasaron a organizar sus propios espacios transnacionales. Particularmente, destaca la realización de la Primera Conferencia de las mujeres negras de las Américas, realizada entre 15 al 25 de julio de 1984 en Esmeraldas, “evento que fue planificado durante el III Congreso de la cultura Negra de las Américas, llevado a cabo en São Paulo”. Esta conferencia fue liderada por “las mujeres del Centro de Estudios afro-ecuatoriano de Quito, y auspiciado por la oficina nacional de la mujer del ministerio de bienestar social” (Palenque, 1985, p.3). Según el reporte que hace el Boletín Palenque participaron representantes de Ecuador, Brasil, Cuba, Colombia, Costa Rica y Estados Unidos. En resumen, en este evento se discutió la “triple explotación de la mujer negra, por ser mujer, por ser mujer negra, y por pertenecer a la clase trabajadora”. También se hizo énfasis en el “papel irremplazable que representa la mujer negra en la conversación y transformación de la cultura negra a través de los siglos” Y se “vio la necesidad de incrementar el movimiento negro a nivel nacional e internacional, para que crezca al paso de los demás movimientos populares, tomando en cuenta (...) La problemática y el aporte de la mujer negra. Por eso, se formó en el Ecuador un comité de la mujer

negra que desea trabajar en las distintas provincias con la población negra” (Palenque, 1985, p.3). No poseo elementos para sugerir si estos encuentros se tradujeron en redes transnacionales que se sostuvieron en el tiempo y el espacio, pero sí puedo asegurar que son los antecedentes más lejanos de lo que posteriormente se conoció como Red de Mujeres Afrolatinoamericanas y Afrocaribeñas creada en 1992 en Santo Domingo (Curiel, 2006).

7. A modo de conclusión

El rastreo hecho hasta aquí, prueba la importancia de la negritude en los procesos de movilización cultural, social y política. Fue un proceso heterogéneo que tuvo diferentes características y agendas políticas en los países de Latinoamérica. En algunos, Perú y Brasil, su presencia parece haber sido difusa. En Colombia, Panamá y Ecuador, las movilizaciones de la negritud parecen haber sido mucho más centrales y evidentes. Lo heterogéneo se explica por la presencia y disputa con otras corrientes afrodiaspóricas en cada país, así como también con la presencia de discursos marxistas y liberales. Podemos sugerir que algunas de sus contribuciones fueron la revalorización de la cultura negra en la región, el establecimiento de una conexión simbólica con el continente africano, su historia y tradición cultural, y una politización de la cultura que la convirtió en un instrumento de lucha social y política. En este sentido, los discursos de la negritude contribuyeron con realización de un movimiento político en la realidad que expresó la necesidad de articular raza, racismo y cultura negra para explicar las condiciones de opresión y movilizar agendas políticas que contrastó con el “movimiento político en la teoría” realizado por la antropología dominante en los setenta y ochenta (Trouillot, 2003 p.100). En otras palabras, los discursos apropiados de la negritude ayudaron a una desantropologización de la cultura negra en Latinoamérica. De nuevo, no significó la ausencia de ambigüedades y contradicciones que ideologizaron y esencializaron algunas características de la negritud como se demostró en las discusiones del Primer Congreso.

En este sentido, uno de los problemas más importantes de las movilizaciones de la negritud en Latinoamérica que lo llevaron, inclusive, a su progresiva y posterior desaparición fue sus predominantes características académicas y culturales. La experiencia de Colombia muestra cómo el movimiento de la negritud fue un proceso distanciado de los sectores populares. Así mismo, en el Primer Congreso se denunció que había sido un Congreso de la cultura sin las masas negras (Valderrama, 2021). En este sentido, lo mostrado hasta aquí revela que el movimiento de la negritud llegó a ser

predominantemente intelectual y académico, aunque no excluyó procesos que intentaron articular las masas negras de la región. Siendo el problema que lo anterior fue marginal. De ahí, en parte, el desprecio que activistas y académicos sienten por el movimiento de la negritud. Paradójicamente, aquí se ubica otra de las contribuciones e impactos de las movilizaciones de la negritud en Latinoamérica. Yo sostendría que los discursos de la negritud sirvieron como bisagra o transición entre los movimientos intelectuales y los movimientos sociales que emergieron durante finales de los ochenta e inicios de los noventa. No solo contribuyeron en la generación de conciencia negra, sino que también generaron escenarios de debates y discusiones que ayudaron afinar un lenguaje propio de revaloración de lo negro y lo africano. Como un ejemplo clave es el sufijo afro que establece una relación con África, sobre todo en los nombres utilizados por los centros de estudio afros. Pero también el hecho de que en los Congresos de la Cultura Negra de las Américas fue común usar el término afroamericano. Palabra que concibe el continente americano ennegrecido (Andrews, 2007) más allá del binarismo latino-anglosajón.



Notas

- 1 Otros fueron Étiene Léro, Jules Monnerot, René Menil, Léonard Sainville, Aristide Maungé, los hermanos Achille, Osmane Sosé y Dirago Diop.
- 2 El lector encontrará a través del escrito dos maneras de escribir el movimiento o término objeto de reflexión. Negritude, con “e” al final que representa la manera como se escribe en francés, y Negritud, sin “e” que representa la manera como se apropió el término en el movimiento afrolatinoamericano. Entonces, cuando aparezca con “e” me estoy refiriendo al movimiento de la negritude francés, y cuando aparezca sin ella, me estoy refiriendo al movimiento de la negritud en Latinoamérica.
- 3 Para una lista amplia de las obras producidas por el TEN, véase Do Nascimento (2004).
- 4 También es muy importante señalar que muchos de estos intelectuales hicieron parte del Partido Comunista y desarrollaron una visión de izquierda. Los hermanos Zapata Olivella, Jorge Artel y Aquiles Escalante son algunos ejemplos para el caso colombiano, y Fernando Santa Cruz, para el caso de Perú.
- 5 El documento que describe el cronograma de actividades fue cedido por el intelectual y activista Arturo Rodríguez Bobb.
- 6 Este fue el nombre dado al discurso de apertura hecho por Manuel Zapata Olivella en el Primer Congreso (Zapata Olivella, 1988a).
- 7 Hay diferencias sustantivas entre la manera como Manuel Zapata Olivella y las elites nacionales entendieron el mestizaje. Para el primero, el mestizaje es una forma de liberación anti-racista. Para los segundos, un mecanismo de opresión racial. Para conocer estas diferencias en profundidad, ver Valderrama (2019).
- 8 Habría que hacer una salvedad para el caso de las delegaciones de Brasil. El gobierno brasileño prohibió su participación en el Primer Congreso y no emitió los permisos requeridos de visado. No sabemos, en este sentido, si en esta delegación brasileña venían mujeres negras.

Referencias

- Abrahams, P. (1963). The Congress in Perspective. In G. Padmore (Ed.), *History of the Pan-African Congress: Colonial and coloured unity, a programme of action*. London: Hammersmith Bookshop.
- Anderson, S. D. (1969). *Negritud is Dead: Performing the African Revolution at the First Pan-African Cultural Festival*. Algiers. In: D. Murphy (Ed.), *The First World Festival of Negro Arts, Dakar 1966* (pp. 133–150). Retrieved from: <https://www.jstor.org/stable/j.ctt1gn6dzd>.
- Andrews Ried, G. (2007). *Afro-latinoamérica, 1800-2000*. Madrid: Frankfurt am Main, Iberoamericana, Vervuert.

- Antón Sánchez, Jhon (2011). *El proceso organizativo afroecuatoriano, 1979-2009*. 1a. edición. Atrio. Quito, Ecuador: FLACSO Ecuador.
- Comisión Creatividad Social y Política (1998). Creatividad Social y Política. En: Fundación Colombiana de Investigaciones Folclóricas (Ed.) Primer Congreso de la Cultura Negra de las Américas, Cali, Colombia: Actas (1. ed, pp. 155–157). Bogotá: UNESCO: Fundación Colombiana de Investigaciones Folclóricas: ECOE.
- Comisión Etnia Negra y Mestizaje (1998). Etnia Negra y Mestizaje. En: Fundación Colombiana de Investigaciones Folclóricas (Ed.) Primer Congreso de la Cultura Negra de las Américas, Cali, Colombia: Actas (1. ed). Bogotá: UNESCO: Fundación Colombiana de Investigaciones Folclóricas: ECOE.
- Comisión Filosofía y Afectividad (1988). Filosofía y Afectividad. En: Fundación Colombiana de Investigaciones Folclóricas (Ed.), Primer Congreso de la Cultura Negra de las Américas, Cali, Colombia: Actas (1. ed, pp. 151–153). Bogotá: UNESCO: Fundación Colombiana de Investigaciones Folclóricas: ECOE.
- Comisión Material y Artística (1988). Creatividad Material y Artística. En: Fundación Colombiana de Investigaciones Folclóricas (Ed.), Primer Congreso de la Cultura Negra de las Américas, Cali, Colombia: Actas (1. ed, pp. 159–163). Bogotá: UNESCO: Fundación Colombiana de Investigaciones Folclóricas: ECOE.
- Cuadernos Negros Americanos (1989). *Congresos de cultura negra de las Américas*. 1.ª ed. Ecuador: Centro cultural Afroecuatoriano.
- Dawson, M. C. (2001). *Black visions: The roots of contemporary African-American political ideologies*. Chicago: University of Chicago Press. (Amherst College Frost Stacks E185.615.D394 2001).
- De Friedemann, N. S. (1988). *Etnicidad, Etnia y Transacciones Étnicas en el Horizonte de la cultura Negra en Colombia*. En: Fundación Colombiana de Investigaciones Folclóricas (Ed.), Primer Congreso de la cultura negra de las américas (pp. 41–52). Bogotá: Etno.
- Depestre, R. (1984). *Hello and goodbye to negritud. In Moreno Friginals (Ed.), Africa in Latin America: Essays on history, culture, and socialization* (pp. 281–272). New York: Holmes & Meier.
- Díaz, O. (1988). Relaciones Sociales dentro de una Sociedad. En Fundación Colombiana de Investigaciones Folclóricas (Ed.), Primer Congreso de la Cultura Negra de las Américas, Cali, Colombia: Actas (1. ed, pp. 65–72). Bogotá: UNESCO: Fundación Colombiana de Investigaciones Folclóricas: ECOE.
- Do Nascimento, Abdias (2004). Teatro Experimental do Negro: trajetória e reflexões. *Revista Estudos Avancados*. 18 (50), pp 209-224.
- Egar, E. E. (2009). *The crisis of Negritud: A study of the Black movement against intellectual oppression in the early 20th century*. Boca Raton, Fla: Brown Walker Press.

- Eley, G. (1992). *Nations, Publics, and Political Cultures: Placing Habermas in the Nineteenth Century*. In Calhoun (Ed.), *Habermas and the public sphere* (pp. 289–357). Cambridge, Mass: MIT Press.
- Emerson, R. (1962). Pan-Africanism. *International Organization*, 16 (2), 275–290.
- Escalante, A. (1988). Las máscaras de madera en el África y en el carnaval de barranquilla. En: *Fundación Colombiana de Investigaciones Folclóricas (Ed.)*, Primer Congreso de la Cultura Negra de las Américas, Cali, Colombia: Actas (1. ed, pp. 33–40). Bogotá: UNESCO: Fundación Colombiana de Investigaciones Folclóricas: ECOE.
- Escobar, A. (2008). *Territories of difference: Place, movements, life, redes*. Durham: Duke University Press.
- Fanon, F. (1963). *Los condenados de la tierra*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Fraser, N. (1990). Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Existing Democracy. *Social Text*, (25/26), 56. Retrieved from: <https://doi.org/10.2307/466240>.
- Habermas, J. (1999). The Structural transformation of the public sphere: An inquiry into a category of bourgeois society (10. print). Cambridge, Mass: MIT Press.
- Hall, S. (1980). *Race, Articulation, and Societies Structured in Dominance*. Sociological Theories: Race and Colonialism. pp. 305–345.
- Hall, S. (1998). *Cultural Identity and Diaspora*. In J. Rutherford (Ed.), *Identity: Community, culture, difference* (pp. 222–237). London: Lawrence & Wishart. (UMass W.E.B. Du Bois HN385.5.I34 1998).
- Hanchard, M. G. (2006). *Party/politics: Horizons in black political thought*. Oxford, New York: Oxford University Press. (Mount Holyoke College Stacks DT16.5.H36 2006).
- Kennedy, R. A. (2016). *Seeking ekobio: Cultural exchange and the African diasporic imagination of the Americas, 1940-2000* (University of Colorado at Boulder). Retrieved from: <http://search.proquest.com/docview/1834500940?accountid=14572>.
- Lao-Montes, A. (2007). Hilos descoloniales. Trans-localizando los espacios de la diáspora africana. *Tabula Rasa*, (7), 47–79.
- Lawrence, N. William (2007). *The Basics of Social Research: Qualitative and Quantitative Approaches*. Boston, MA: Pearson.
- Lemelle, S. J., & Kelley, R. D. G. (1994). *Introduction. Imagining Home: Pan-Africanism Revisited*. In: S. J. Lemelle & R. D. G. Kelley (Eds.), *Imagining home: Class, culture, and nationalism in the African diaspora*. London; New York: Verso. London; Thousand Oaks, Calif: Sage in association with the Open University.
- Martinez-Echazabal, L. (1998). Mestizaje and the Discourse of National/Cultural Identity in Latin America, 1845-1959. *Latin American Perspectives*, 25(3), 21-42. (Accessed August 12, 2020). Retrieved from: www.jstor.org/stable/2634165.

- Moreno, M. (2009). The Pan-African Cultural Festival, Algiers 1969. *Critical Interventions*, 3(1), 177–178. Retrieved from: <https://doi.org/10.1080/19301944.2009.10781369>.
- Murphy, D. (Ed.). (2016). *The first world festival of negro arts*, Dakar 1966. Retrieved from: <http://www.jstor.org/stable/j.ctt1gn6dzd>.
- Curiel, O. (2006). La red de mujeres afrolatinoamericanas y afrocaribeñas: un intento de acción política transnacional atacado por la institucionalización. CEPI. Documento de trabajo No 1. Recuperado de: http://interamericanos.itam.mx/working_papers/01OCHY.pdf.
- Oliveira, E. (1988). De las afinidades electivas. Etnia y Compromiso. En Fundación Colombiana de Investigaciones Folclóricas (Ed.), Primer Congreso de la Cultura Negra de las Américas, Cali, Colombia: Actas (1. ed, pp. 25–29). Bogotá: UNESCO: Fundación Colombiana de Investigaciones Folclóricas: ECOE.
- Maloney, Gerardo (1989). Introducción. Segundo Congreso de culturas negras de las Américas. En *Congresos de cultura negra de las Américas*, editado por Cuadernos Negros Americanos, 1.ª ed., 49-56. Ecuador: Centro cultural Afro-ecuatoriano.
- Padmore, G. (1963). *History of the Pan-African Congress: Colonial and coloured unity, a programme of action*. London: Hammersmith Bookshop.
- Paschel, T. S. (2016). *Becoming black political subjects: Movements and ethno-racial rights in Colombia and Brazil*. Princeton: Princeton University Press.
- Paschel, T. S. (2018). Repensando la movilización de los afrodescendientes en América Latina. En: A. De la Fuente & G. R. Andrews (Eds.), Estudios afrolatinoamericanos: Una introducción (pp. 269–215). CLACSO.
- Priestly, G., & Barrow, A. (2009). The Black Movement in Panama: A historical and Political Interpretation, 1994-2004. In L. Mullings (Ed.), *New social movements in the African diaspora: Challenging global apartheid* (1st ed, pp. 49–78). Palgrave Macmillan.
- Rabaka, R. (2015). *The negritude movement: W.E.B. Du Bois, Leon Damas, AimeCesaire, Leopold Senghor, Frantz Fanon, and the evolution of an insurgent idea*. Lanham, Maryland: Lexington Books.
- Shepperson, G., & Drake, S. C. (2008). The Fifth Pan-African Conference, 1945 and the All African People Congress, 1958. *Contributions in Black Studies*, 8(1). Retrieved from: <https://scholarworks.umass.edu/cibs/vol8/iss1/5>
- Sherwood, M. (2012). Pan-African conferences, 1900-1953: ¿What did “Pan-Africanism” mean? *Journal of Pan African Studies*, (9), 106.
- Singh, N. P. (2004). *Black is a country: Race and the unfinished struggle for democracy*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Terán, Phanon, y Aníbal, Arias. 1977a. “Primer Congreso de la Cultura Negra de las Américas”. *Semanario Cultural. La revista del pueblo*, 2–12.
- Trouillot, M. (2003). “Adieu, Culture: A New Duty Arises”. In: Global Transformations. *Anthropology and the Modern World*, 97-117. Nueva York: Palgrave Macmillan.

- Valderrama, C. (2019). La diferencia cultural negra en Colombia. Contrapúblicos afrocolombianos. *Revista CS*, (29), 209-242. Retrieved from: <https://doi.org/10.18046/recs.i29.3631>.
- Valderrama, Carlos (2021). La política cultural de la negritud en Latinoamérica: Debates del Primer Congreso de la Cultura Negra de las Américas, Cali, Colombia, 1977. *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, 26. pp 104-123. Retrieved from: <https://doi.org/10.1111/jlca.12542>
- Wabgou, Maguemati; Arocha-Rodríguez, Jaime; Salgado-Cassiani, Aiden; Carabalí-Ospina, Juan (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/Instituto Unidad de Investigaciones Jurídico-Sociales Gerardo Molina.
- Wade, P. (1995). The cultural politics of blackness in Colombia. *American Ethnologist*, 22 (2), 341.
- Walters, R. W. (1993). *Pan Africanism in the African diaspora: An analysis of modern Afrocentric political movements*. Detroit: Wayne State.
- Warner, M. (2010). *Publics and counterpublics* (1. paperback ed., 3. print, 4. print). New York, NY: Zone Books.
- Winston Caballero, A. (1988). Creación de Organizaciones para proteger la cultura negra americana. En: Fundación Colombiana de Investigaciones Folclóricas (Ed.), Primer Congreso de la Cultura Negra de las Américas, Cali, Colombia: Actas (1. ed, pp. 31–32). Bogotá: UNESCO: Fundación Colombiana de Investigaciones Folclóricas: ECOE.
- Zapata Olivella, M. (1978). *Negritud, Indianidad y Mestizaje*. Negritud, (3).
- Zapata Olivella, M. (1988a). Discurso de Apertura a Cargo del Doctor Manuel Zapata Olivella. En: Fundación Colombiana de Investigaciones Folclóricas (Ed.), Primer Congreso de la Cultura Negra de las Américas, Cali, Colombia: Actas (1. ed, pp. 19–21). Bogotá: UNESCO: Fundación Colombiana de Investigaciones Folclóricas: ECOE.
- Zapata Olivella, M. (1988b). Negritud, Indianidad y Mestizaje en Latino América. *Présence Africaine*, (145), 57–65.
- Zapata Olivella, M. (1988c). Opresión y explotación del africano en la colonización de América Latina. En: Fundación Colombiana de Investigaciones Folclóricas (Ed.), Primer Congreso de la Cultura Negra de las Américas, Cali, Colombia: Actas (1. ed, pp. 53–64). Bogotá: UNESCO: Fundación Colombiana de Investigaciones Folclóricas: ECOE.
- Zapata Olivella, M. (1990). *¡Levántate mulato! Por mi raza hablará el espíritu* (1a ed). Bogotá, D.E., Colombia: Rei Andes.
- Zapata Olivella, M. (1997). *La rebelión de los genes: El mestizaje americano en la sociedad futura* (1. ed). Bogotá, Colombia: Altamir.