

Movilidad social e identidad “negra” en la segunda mitad del siglo xx*

Social Mobility and “Black” Identity in
the Second Half of the 20th Century

*Mobilidade social e identidade “negra”
na segunda metade do século xx*

PIETRO PISANO*

Universidad Nacional de Colombia

Bogotá, Colombia

* Este artículo es resultado del proyecto “Escapando a la desdicha genealógica: el surgimiento y participación de las clases medias ‘negras’ en la vida nacional colombiana”, financiado por Colciencias. Código 1101-521-28382; fecha de aprobación: 15 de marzo de 2011.

** pierbr.pisano@gmail.com

Artículo de investigación.

Recepción: 14 de marzo de 2013. Aprobación: 27 de noviembre de 2013.

[180]

RESUMEN

A partir de un análisis de los discursos producidos por algunos movimientos negros colombianos entre los años cuarenta y setenta del siglo xx, este artículo se propone analizar la manera en que ellos asumieron la identidad étnico-racial negra, proponiéndola como elemento de reivindicación. En particular, se profundizará la influencia que tuvo la ubicación de sus miembros en la clase media y cómo ellos asumieron una identidad de clase y la articularon a la identidad étnico-racial.

Palabras clave: identidad étnico-racial, movimiento negro, movilidad social, cultura negra, discriminación racial

ABSTRACT

On the basis of the analysis of the discourses produced by some Colombian Black movements during the decades of the 40s and 70s of the 20th century, the article discusses the way in which they assumed their ethnic-racial identity as an element of vindication. Special attention is given to the fact that the members of those movements belonged to the middle class, which led them to assume a class identity and articulate it with their ethnic-racial identity.

Keywords: *ethnic-racial identity, Black movements, social mobility, Black culture, racial discrimination*

RESUMO

A partir de uma análise dos discursos produzidos por alguns movimentos negros colombianos entre os anos quarenta e setenta do século XX, este artigo se propõe analisar a maneira em que eles assumiram a identidade étnico-racial negra, propondo-a como elemento de reivindicação. Em particular, será aprofundada a influência que teve a localização de seus membros na classe média e como eles assumiram uma identidade de classe e articularam-na à identidade étnico-racial.

Palavras-chave: *identidade étnico-racial, movimento negro, mobilidade social, cultura negra, preconceito racial.*

Introducción

[182]

En los últimos años, varias investigaciones han mostrado la importancia del concepto de “raza” en la construcción de la nación y en la jerarquización de sus habitantes que, desde la época colonial, ha llevado a la marginación, exclusión y discriminación de las minorías étnico-raciales presentes en su territorio.¹ Algunos libros y ensayos han sido dedicados a la historia de la población negra, particularmente en la época esclavista,² así como a las representaciones que se produjeron acerca de esta población en la prensa y en la literatura a lo largo del siglo XIX.³ Por lo general, estos trabajos analizan los discursos que produjeron las élites políticas e intelectuales colombianas. Más escasa es la producción acerca de los discursos que personas pertenecientes a este grupo étnico-racial han desarrollado, problemática apenas tratada en dos investigaciones recientes sobre el surgimiento del movimiento negro

-
1. Entre otros, se encuentran Alfonso Múnera, *Fronteras imaginadas: la construcción de las razas y de la geografía en el siglo XIX colombiano* (Bogotá: Planeta, 2005); Julio Arias Vanegas, *Nación y diferencia en el siglo XIX. Orden nacional, racialismo y taxonomías poblacionales* (Bogotá: Universidad de los Andes, 2007); Max S. Hering Torres, “Color, pureza, raza. La calidad de los sujetos coloniales”, *La cuestión colonial*, ed. Heraclio Bonilla (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2011): 451-469. Sobre estas temáticas también se pueden consultar los artículos publicados en los *dossiers* “Raza y Nación” de la *Revista de Estudios Sociales* números 26 y 27 (2007).
 2. Entre estos trabajos señalamos: Claudia Mosquera, et ál., *Afrodescendientes en las Américas: Trayectorias sociales e identitarias: 150 años de la abolición de la esclavitud en Colombia* (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia / ICANH / Institut de Recherche Pour le Développement / Instituto Latinoamericano de Servicios Legales Alternativos, 2002); Claudia Mosquera, et ál., *Afro-reparaciones: Memorias de la esclavitud y justicia reparativa para negros, afrocolombianos y raizales* (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia / Instituto de Estudios Caribeños / Observatorio del Caribe Colombiano, 2007); Claudia Mosquera, et ál., *Debates sobre ciudadanía y políticas raciales en las Américas Negras* (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia / Universidad del Valle, 2010).
 3. Leonardo Reales Jiménez, “La imagen de la población afrocolombiana en la prensa del siglo XIX”, *Memorias VI Cátedra Anual de Historia Ernesto Restrepo Tirado, 150 Años de la Abolición de la Esclavitud en Colombia: Desde la Marginalidad a la Construcción de la Nación* (Bogotá: Aguilar, 2003) 414-456; María Camila Nieto y María Riaño, *Esclavos, negros libres y bogas en la literatura del siglo XIX* (Bogotá: Universidad de los Andes, 2011).

o afrocolombiano.⁴ Recientemente, dos investigaciones interdisciplinarias abordaron el tema de los procesos de movilidad social que, a lo largo del siglo pasado, contribuyeron a la paulatina conformación de una clase media “negra” y a la inserción de algunas personas de este grupo en los sectores acomodados de la sociedad.⁵

A partir de estas premisas, el presente artículo se propone analizar, primero, la manera en que, entre los años cuarenta y setenta, los líderes de algunos de estos grupos (el Club Negro de Colombia, 1943, el Centro de Estudios Afrocolombianos, 1947, y el Centro para la Investigación de la Cultura Negra —CIDCUN—, 1975, todos fundados en Bogotá) asumieron la identidad étnico-racial negra poniéndola en el centro de las reivindicaciones políticas, y en segundo lugar, la influencia que los procesos de ascenso social tuvieron en la configuración de estos grupos. En efecto, también la elaboración de un discurso identitario se relacionó con la movilidad social de personas negras, en particular la generada por la educación. El artículo se desarrollará alrededor de las siguientes preguntas: ¿Cómo se relacionaron el ascenso social y la adquisición de una identidad étnico-racial negra entre los años cuarenta y setenta? ¿Qué cambios ocurrieron en esa época en lo relacionado con la elaboración del “ser negro” como identidad política?

[183]

Movilidad social e identidad étnico-racial: ¿dos procesos paralelos?

En su libro *Gente negra, nación mestiza. Dinámicas de las relaciones raciales en Colombia*, el antropólogo Peter Wade caracteriza el sistema de

-
4. Maguemati Wagbou, et ál, *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, 2012); Pietro Pisano, *Liderazgo político ‘negro’ en Colombia, 1943-1964* (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2012).
 5. Nos referimos aquí a los proyectos dirigidos por Mara Viveros Vigoya, financiados por Colciencias: “‘Raza’, género y ascenso social: La experiencia de las clases medias negras en Colombia (Un estudio de caso en Bogotá y Cali)” (Bogotá / Cali: Universidad Nacional de Colombia / Universidad del Valle, 2010) y “Escapando a la desdicha genealógica: el surgimiento y participación de las clases medias ‘negras’ en la vida nacional colombiana” (Bogotá: Colciencias/ Universidad Nacional de Colombia, 2013). Uno de los resultados del primer proyecto fue el trabajo de Fernando Urrea, “La conformación paulatina de las clases medias negras en Cali y Bogotá a lo largo del siglo xx y la primera mitad del siglo xxi”, *Revista de Estudios Sociales* 39 (2011): 24-41.

[184]

relaciones raciales en Colombia por su articulación de aceptación y discriminación hacia la gente negra: aunque sea considerada, en general, como un grupo “inferior”, algunos de sus miembros pueden ser aceptados socialmente. En las palabras de este autor, dicha aceptación sería “limitada” e “individualista”, y dependería de que no se traduzca en una exigencia de aceptación de todo el grupo como categoría, y que sea acompañada por una adaptación cultural a través del mestizaje. En este proceso se enmarcaría, en muchos casos, la movilidad social de personas negras.⁶ El autor afirma que existe también una parte de este grupo que ha dado vida a procesos inversos, es decir, ha reivindicado su identidad étnico-racial, a partir de la cual ha buscado su inserción en la nación. Es el caso de los movimientos negros surgidos desde los años cuarenta y consolidados desde la década del setenta.

El ascenso social de personas negras no era una novedad a mediados del siglo xx. Ya desde el siglo xix en Cartagena y otras regiones del Caribe emergieron algunas figuras, generalmente hombres mulatos, que acumularon capital cultural a través de estudios universitarios o como autodidactas, destacándose como profesionales, intelectuales o políticos.⁷ En las primeras décadas del siglo xx, en el norte del Cauca y en el Chocó se produjo un proceso similar: a través de actividades relacionadas con el cultivo del cacao o con la minería, algunas familias “negras” lograron cierta estabilidad económica e invirtieron parte de sus ganancias en la educación de sus hijos, quienes fueron enviados a cursar estudios universitarios en las principales ciudades del país, particularmente, en carreras como derecho.⁸ Fue justamente un grupo de estudiantes universitarios nortecaucanos y de la región Caribe el que, en junio de 1943, organizó la manifestación conocida como el Día del Negro y el fundó el primer movimiento negro de la historia colombiana, el Club Negro de Colombia. Entre ellos se encontraban Delia y Manuel Zapata Olivella (estudiantes, respectivamente, de escultura y medicina en la Universidad Nacional), Natanael Díaz, Adolfo Mina Balanta (estudiantes de derecho en la Universidad Externado y en la Universidad Libre, respectivamente) y Marino Viveros (estudiante de medicina en la Universidad Nacional).

6. Peter Wade, *Gente negra, nación mestiza. Dinámicas de las relaciones raciales en Colombia*. (Bogotá: Siglo del Hombre / Ediciones Uniandes, 1997) 37-38.

7. Urrea.

8. A este respecto, ver Carlos Agudelo, *Retos del multiculturalismo en Colombia. Política y poblaciones negras* (Medellín: La Carreta Editores, 2005) 172; Urrea 32; Pisano, *Liderazgo político ‘negro’*, capítulos 4 y 5.

Antes de analizar la manera en que ese movimiento y, posteriormente, el Centro de Estudios Afrocolombianos (fundado por el mismo grupo)⁹ construyeron una identidad étnico-racial, quiero destacar la convergencia de los factores que, desde mi punto de vista, hicieron posible ese proceso, y que se ilustran de manera eficaz en el relato que dejó Manuel Zapata Olivella sobre su migración a Bogotá, en el que cuenta cómo esta experiencia marcó su toma de conciencia racial. La llegada a la capital implicó una confrontación, suya y de su hermana Delia, con los prejuicios raciales de la sociedad capitalina, pero también el encuentro con algunos estudiantes de la región Pacífico, de quienes escucharían las primeras denuncias de la discriminación racial. Para Zapata Olivella, en estos últimos la conciencia de la discriminación se arraigaba en la historia de su región, donde los sistemas de hacienda y minería implantados en la Colonia habían producido una “separación de razas” que seguía dándose en la actualidad. Finalmente, sus reflexiones sobre la pertenencia étnico-racial fueron estimuladas por la oportunidad de acceder a estudios sobre la “africanía americana”, como los del cubano Fernando Ortiz, del brasileño Nina Rodrigues, del mexicano Gonzalo Aguirre Beltrán, y a los primeros trabajos investigativos sobre la gente negra colombiana, realizados por el Instituto Etnológico. Todo esto, subraya Zapata Olivella, les permitiría “ahondar no solo en los problemas de clases que nos revelaba la ideología marxista, sino también en nuestra condición de oprimidos culturales”.¹⁰

[185]

Este relato muestra la conexión entre el ascenso social a través de la educación y la asunción de una identidad étnico-racial. Como observaron Figueiredo para el caso brasileño,¹¹ y Viveros y Gil¹² para la Colombia actual, no necesariamente el ascenso social a través de la escolarización se traduce en el alejamiento de las personas negras de su grupo de origen. Hay casos, como el que estamos analizando, en que genera el proceso inverso. Así, para

9. Además de las personas mencionadas, fueron miembros del Centro de Estudios Afrocolombianos los políticos Diego Luis Córdoba, del Chocó y Arquímedes Viveros. Ambos eran graduados en derecho.

10. Manuel Zapata Olivella, *¡Levántate mulato! Por mi raza hablará el espíritu* (Bogotá: Rei Andes, 1990) 184-186.

11. Angela Figueiredo, *Novas elites de cor: estudo sobre os profissionais liberais negros de Salvador* (São Paulo: Annablume / UCAM / CEAA, 1990) 16.

12. Mara Viveros Vigoya y Franklin Gil Hernández, “Género y generación en las experiencias de ascenso social de personas negras en Bogotá”, *Maguaré* 19 (2010): 120-121.

el grupo del Club Negro, la migración a Bogotá para cursar estudios universitarios permitió el la acumulación de unas experiencias (confrontación con los prejuicios, contacto con personas negras de otras regiones y posibilidad de acceso a estudios sobre la “africanía”) que estimularon el desarrollo de una identidad étnico-racial, entendida como el sentido de pertenencia a un grupo y a un pasado común.¹³

[186]

Un discurso análogo se puede explicar los comportamientos similares de los movimientos negros en la década de 1970. Su surgimiento fue el resultado de factores internacionales, como el movimiento por los derechos civiles en los Estados Unidos, el proceso de descolonización de África y la lucha anti-apartheid en Suráfrica,¹⁴ pero también, a mi modo de ver, de procesos nacionales como el desarrollo de los estudios folclóricos, realizados desde los años cuarenta por intelectuales y académicos como Manuel Zapata Olivella, Rogerio Velázquez y Aquiles Escalante, que evidenciaron las raíces africanas de muchas expresiones de la cultura colombiana y llevaron a plantear la existencia de una cultura negra, anteriormente negada. Como en el caso del Club Negro, sus miembros pertenecían a una clase media educada, conformada por intelectuales, estudiantes y profesionales. Maguemati Wagbou y otros subrayan que se trataba de “personas negras que ejercían la profesión de educadores, docentes, pedagogos, instructores o profesores, al igual que la abogacía”.¹⁵ Un análisis de los artículos publicados en las revistas *Negritud* y *Presencia Negra* entre 1977 y 1984 permite plantear que, como ocurrió en los años cuarenta, además de haber accedido a una educación formal en las universidades del país, estas personas negras de clase media estaban familiarizadas con las teorías de intelectuales como los estadounidenses Marcus Garvey, William E. B. Dubois, Malcolm X y Martin Luther King, los antillanos Frantz Fanon y Aimé Césaire; el ghanés Kwame Nkrumah, el senegalés Léopold Sédar Senghor, pero también los colombianos Diego Luis Córdoba y Natanael Díaz. Citados frecuentemente de manera individual, en una ocasión fueron indicados todos juntos como inspiradores de la identidad negra.¹⁶

13. Figueiredo 108.

14. Agudelo 172.

15. Agudelo 172; Wagbou 119.

16. Amir Smith Córdoba, “El precio de una identidad”, *Presencia Negra* 42 (abr.-may. 1984): 3.

Para los activistas de los cuarenta y de los setenta, el ascenso social no representó, por sí solo, un prerrequisito para la adquisición de una identidad “negra”. Es más, un elemento común de estas dos generaciones fue su identificación (implícita o explícita) con los sectores populares y no con los sectores medios a los cuales pertenecerían por capital cultural y posición laboral. Dos documentos aclaran este concepto. Entrevistado, en 1948, sobre su pertenencia de clase, el ya miembro del Club Negro, Adolfo Mina Balanta, presentado por el periodista como “descendiente de esclavos africanos”, respondió:

[187]

Al PUEBLO, entendiendo por tal a la parte más sufrida, vilipendiada, explotada inmisericordemente de los componentes de una colectividad política cualquiera (...). Pertenzco al PUEBLO porque detrás de mí no existen roídos pergaminos que puedan enquistarme en las corralesas de esa fauna universitaria, maravillosamente bautizada, “oligarquía”.¹⁷

Un argumento parecido se encuentra en un artículo publicado en el primer número de la revista *Presencia Negra* (1977). Al declarar que ella defendería en sus columnas “al indio, al negro, al mestizo, al mulato, al blanco pobre”, el autor afirmaba:

Si viviéramos en un mundo donde no existieran los privilegios del dinero, de la intriga, o de la sangre, no tendríamos que hablar de negros, ni de “blancos”, de la explotación de una clase por otra. De un hombre por otro. Pero nuestra realidad es otra.¹⁸

Estas afirmaciones remiten a la que Victorien Laveau ha definido como “desdicha genealógica”, que lleva a considerar a la gente negra, ante todo, como descendiente de esclavos, evidenciando la influencia en la actualidad de una experiencia del pasado, considerada como negativa.¹⁹ En particular, el testimonio de Adolfo Mina Balanta subraya que, como consecuencia de esa historia, él no tendría los requisitos para ser incluido en los grupos dominantes. Así, para personas que asumían el ser “negro” como identidad

17. Arnoldo Palacios, “¿A qué clase social pertenece usted...?”, *El Sábado* [Bogotá], 13 jul. de 1948: 1. Mayúsculas en el original.

18. Carlos Calderón Mosquera, “Notas del editor”, *Presencia Negra* 1 (ene.-feb. 1977): 12.

19. Franklin Gil, “Vivir en un mundo de blancos. Experiencias, reflexiones y representaciones de ‘raza’ y clase de personas negras de sectores medios en Bogotá D.C.”, tesis de Maestría en Antropología, Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2010, 34-35; 94.

[188]

política, esa “desdicha” implicaba la imposibilidad de reconocerse en ellos. Independientemente de su lugar en la sociedad, una persona políticamente “negra” pertenecería siempre a un grupo marginado. De allí las declaraciones, a menudo polémicas, de intelectuales como Manuel Zapata Olivella o de colaboradores de *Negritud y Presencia Negra* contra las personas negras que habían accedido a cargos medios y altos, acusadas de silenciar su origen y no identificarse con su clase social de procedencia (generalmente los sectores populares) ni con su “raza”,²⁰ y cuya voluntad de “blanquearse” las llevaría a hacer propios los estilos de vida y los patrones del grupo dominante, renegando su origen étnico-racial.

A partir de estas consideraciones, aunque los protagonistas de los movimientos de los años cuarenta y particularmente los de los setenta figuraran en los procesos de movilidad social y aunque debido a su adquisición de capital cultural y de posiciones laborales podrían haber sido ubicados en la clase media, no se identificaron en ella; más bien, en razón de su identidad étnico-racial, se distanciaron de una condición que, ideológicamente, los ubicaría por fuera de los sectores marginados a los cuales reivindicaban su pertenencia.

En los apartados siguientes analizaré la manera en que estas dos generaciones de activistas construyeron sus discursos identitarios y cómo la categoría de ‘clase’ se articuló a ellos.

Construyendo identidad: el Club Negro de Colombia y el Centro de Estudios Afrocolombianos

La celebración del Día del Negro y la constitución del Club Negro de Colombia pueden considerarse como el primer intento de asumir lo “negro” como identidad racial y dar a esta palabra un significado político que, hasta entonces, le había sido negado. Sus objetivos se enfocaban en la búsqueda de una mayor incorporación de la gente negra en la sociedad colombiana, a través de la exaltación de los “valores negros” que habían actuado en ella y eliminando el “sentimiento de inferioridad” que caracterizaría a ese grupo.²¹

En los pocos documentos dejados por el Club Negro, la construcción de la identidad étnico-racial está caracterizada por dos elementos principales: un pasado marcado por la esclavitud y un presente caracterizado por una

20. Zapata Olivella 178.

21. “La exaltación de la democracia buscan los negros colombianos”, *El Liberal* [Bogotá] 21 jun. de 1943: 16.

sustancial igualdad con los otros grupos que conformaban la población colombiana. El manifiesto del movimiento señaló la esclavitud como el “martirologio” al cual había sido sometida la gente negra, sobre cuyo sacrificio se había construido el capitalismo como sistema económico. A través de esa experiencia, ella estructuraría su “doliente sacrificio (...) en orden al florecimiento de la humanidad”, contribuyendo de manera determinante a la construcción de los países de América. La esclavitud representaría entonces un punto de partida, aunque doloroso, para afirmar la contribución de la gente negra en la construcción del continente. Aunque al tratar el tema de la esclavitud el documento no hizo referencia explícita a Colombia, sí definió su lugar en la nación a partir de la abolición del sistema esclavista. De hecho, el país se define como la “patria de José Hilario López” (el presidente que en 1852 abolió la esclavitud), donde la gente negra, “desde el comienzo de la república”, había vivido “con las otras razas dentro de un ambiente de igualdad”.²²

[189]

Como emerge del mismo nombre del movimiento, su discurso se basó en la articulación de dos identidades: “negro” y “colombiano”. Como “negros”, sus miembros se identificaban en un grupo marcado por la experiencia de la esclavitud, y caracterizado por “valores” propios (que no fueron aclarados), cuyo reconocimiento llevaría a su mayor participación en la sociedad; como “colombianos”, manifestaron su adhesión a una sociedad que, por lo menos teóricamente, se fundaba en la igualdad de sus componentes étnico-raciales. Sin embargo, contrariamente a lo que predicaba la ideología del mestizaje sobre la cual se fundaba la “colombianidad”, la igualdad planteada por el Club Negro no se expresaría en la homologación de esos grupos, sino en el reconocimiento de su diferencia, demostrando que no había contradicción entre pertenecer a un grupo étnico-racial específico y a la nación.

Apenas esbozada por el Club Negro, la cuestión de las peculiaridades de la gente negra fue profundizada, cuatro años después de su fundación, por el Centro de Estudios Afrocolombianos (1947). Fundado por el mismo grupo del Club Negro, este centro se proponía, entre otras labores, la realización de estudios históricos y etnográficos sobre la gente negra: los primeros ahondarían aspectos como su participación en la historia del país; los segundos,

22. Club Negro de Colombia, “Manifiesto a los intelectuales de las Américas”, *El Tiempo* [Bogotá] 27 jun. de 1943: 15.

[190]

aspectos como la cultura material y espiritual de los “afrocolombianos”.²³ El uso de este nuevo término marcó una primera referencia a África como elemento de identidad que anteriormente no estaba presente:²⁴ los “negros colombianos” de 1943 eran ahora “hijos de África”.²⁵ Como subraya Manuel Zapata Olivella, fundador del grupo, la diferencia con el Club Negro arraigaba en la influencia ejercida por centros parecidos surgidos en Brasil, Cuba, México y Estados Unidos. La progresiva atención hacia África se puede entrever también en las obras de Natanael Díaz, que en 1948 la definirá como tierra “añorada” y “paradisíaca”.²⁶

Aunque en ese momento el término “afrocolombiano” no entró en el lenguaje corriente, los nuevos planteamientos adelantados por el grupo contribuyeron a dar a la palabra “negro” un significado que la relacionaba también con la cultura, y no solamente con el color de piel. Podríamos decir que la que antes era considerada solo una “raza” se convertía progresivamente una “etnia”.

En ese momento, el discurso identitario de las dos organizaciones no trató el tema de la discriminación racial. Esto contrasta tanto con el testimonio de Manuel Zapata Olivella, relatado en el apartado anterior, como con el de Natanael Díaz en un artículo de 1947, en el que relató haberlo vivida en su infancia, cuando una maestra lo tildó de “negro bruto” por no aprender a escribir en buena caligrafía.²⁷ Esta contradicción es solamente aparente, si consideramos que el relato de Zapata Olivella fue hecho en 1990, cincuenta años después de los acontecimientos y en un momento en que el tema del racismo ya había entrado en la agenda de los movimientos negros colombianos; el de Natanael Díaz, por el contrario, tenía una precisa ubicación geográfica: el norte del Cauca. En efecto, la negación del racismo hecha por

23. Manuel Karabalí, “Estudio del negro en Colombia”, *Cromos* [Bogotá] 13 sep. de 1947. Para un análisis del Centro de Estudios Afrocolombianos, ver Pisano, *Liderazgo político ‘negro’* 103-107.

24. Pietro Pisano, “Negros’ y ‘Afrocolombianos. La identidad étnico-racial en las experiencias del Club Negro de Colombia (1943) y del Centro de Estudios Afrocolombianos”, *Humanizarte* 5 (2012). Consultado en: [http://umb.edu.co/humanidades/revista/no_07_2012/pdf/Negros%20y%20Afrocolombianos\(3\).pdf](http://umb.edu.co/humanidades/revista/no_07_2012/pdf/Negros%20y%20Afrocolombianos(3).pdf).

25. Karabalí 9.

26. Natanael Díaz, “Discurso de un negro colombiano sobre la discriminación racial”, *El Sábado* [Bogotá] 9 abr. 1948: 3.

27. Natanael Díaz, “Diego Luis Córdoba: Un negro visto por otro negro”, *El Sábado* [Bogotá] 9 ago. de 1947: 2.

el Club Negro se enmarca en un contexto en el cual el significado atribuido a términos como “racismo” y “prejuicio racial” remitían a fenómenos ubicados en el pasado (la Colonia), en el extranjero (los Estados Unidos) o en una dimensión regional como la del Norte del Cauca, donde se expresaría en la exclusión de la gente negra de la política, de la economía y de la educación.²⁸ En el caso del Club Negro, dicha negación del racismo y de la discriminación racial tuvo que ver con dos factores: primero, el hecho de ser afirmada desde Bogotá, donde la presencia de gente negra era minoritaria y, posiblemente, estaba conformada por personas que estaban en lugares sociales de donde eran excluidas en sus regiones de origen (estudiantes, políticos, profesionales); segundo: quienes la expresaron pertenecían, efectivamente, a la clase media.²⁹ En este aspecto, los miembros de la organización parecen repetir la dinámica observada por Degler para el caso de Brasil, donde la negación del prejuicio racial se dio por parte de personas negras recién llegadas a las grandes ciudades y que habían ascendido a la clase media.³⁰ En el caso colombiano, se trataba de hijos de familias relativamente acomodadas; en otros, de familias pobres, pero congregados por la posibilidad de acceso a la educación, sin que al parecer su pertenencia étnico-racial fuera un obstáculo. Esto los ubicaba por fuera de los significados que “racismo” y “prejuicio racial” tenían en Colombia, lo que dificultaba el uso del argumento como elemento de reivindicación política. No es casual que la exclusión de la gente negra fuera un tema central en la actividad política de Natanael Díaz, Marino Viveros y Arquímedes Viveros en sus regiones, mientras que, en la esfera nacional, tan solo hasta la década de los sesenta comenzará a ser denunciada abiertamente.

[191]

En el caso de los jóvenes del Club Negro y del Centro de Estudios Afrocolombianos, su posición de clase tuvo entonces un doble efecto: por un lado, contribuyó, en la manera analizada anteriormente, al desarrollo de una identidad étnico-racial negra; por el otro, al ubicar sus miembros fuera de las dinámicas que en ese momento eran reconocidas como propias del racismo, dificultó la posibilidad de acompañar esa identidad con la denuncia de la discriminación racial que ese grupo padecía.

28. Pisano, *Liderazgo político ‘negro’* cap. 1.

29. Para un análisis detallado, ver Pisano, *Liderazgo político ‘negro’* 97-103.

30. Carl Degler, *Neither Black nor White. Slavery and Race Relations in Brazil and the United States* (Madison: The University of Wisconsin Press, 1971) 177-179.

La cuestión cambia notablemente si comparamos los discursos adelantados entre finales de los setenta e inicio de los ochentas por CIDCUN.

“Aprender a ser negro”: clase e identidad étnico-racial en los años setenta

[192]

El CIDCUN es el movimiento que ha dejado más documentos para analizar la manera en que una parte de la intelectualidad afrocolombiana desarrolló una identidad étnico-racial en los años setenta. Fundado en 1975 por el sociólogo y periodista Amir Smith Córdoba, se proponía estudiar el desarrollo de la *cultura negra en Colombia*, así como el aporte de esta población en la identidad nacional.³¹ En esta perspectiva, organizó seminarios sobre la cultura negra en todo el país³² y publicó investigaciones sobre el aporte negro en la cultura colombiana y, a un nivel más general, en la americana.

Tal como se presenta en los artículos publicados en estas dos revistas, la identidad étnico-racial negra desarrollada por el movimiento se basaba en: una reinterpretación de la historia, que rescataba tanto las culturas africanas precedentes a la esclavización como el papel de la gente negra en la historia del país; la referencia al África como continente de origen, donde arraigaban las expresiones de la cultura negra colombiana; una denuncia abierta de la discriminación racial y una reflexión sobre su carácter estructural, así como la afirmación de los “valores culturales negros”.

En su primer número, la revista *Negritud* declaró que su objetivo era “mostrar a un negro arrimado a sus propios valores culturales” para que saliera de la condición de “avasallamiento” y “despersonificación” a la que había sido sometido históricamente, para crear su propia identidad y recuperar su historia.³³ Su punto de partida era, como decía el título de la revista, el concepto de “negritud”. Inspirado en el movimiento fundado en los años cuarenta por Aimé Césaire, Léopold Sédar Senghor y León Damás, en su versión americana adquiriría el significado de “identificación de la cultura negra” y de lucha para su defensa.³⁴ La *negritud* colombiana representaba entonces un medio de reencuentro con la propia identidad,³⁵ que permitiría

31. “Movimiento”, *Negritud* 1 (1977): 25.

32. Peter Wade, “El movimiento negro en Colombia”, *América Negra* 5 (jun.-dic. 1993): 174.

33. “Identidad”, *Negritud* 1 (ago. 1977): 3.

34. “Problemática del negro en Colombia”, *Negritud* 2 (nov. 1977): 16 y 21.

35. Raquel Kremnitzer, “La palabra negro y el concepto de Negritud”, *Negritud* 1 (ago. 1977): 27.

a la gente negra afirmar ese ancestro sistemáticamente tergiversado, descolonizando así su pensamiento.³⁶ Ser “negro”, declaró Raquel Kremnitzer en un artículo “Negritud y racismo”, era “secundariamente la afirmación del color” y, en primera instancia, “la afirmación de un hombre, con una cultura propia”. Por lo tanto, ‘negritud’ significaba la “necesidad de que el negro aprenda a ser negro”.³⁷

“Aprender a ser negro” fue una expresión recurrente en las revistas del CIDCUN, al punto que fue utilizada como título de una columna que se publicó en todas las ediciones de *Presencia Negra*. Este aprendizaje implicaba la asunción, por parte de la gente negra, de su “identidad sociocultural”, así como la toma de conciencia de la “doble alienación” —de “raza” y de clase— que caracterizaba su condición.³⁸ En Colombia, denunciaron las revistas *Presencia Negra* y *Negritud*, estaba vigente un sistema pigmentocrático —clasista y racista— en el cual un grupo dominante blanco, descendiente de los antiguos esclavistas, oprimía a todas las minorías étnico-raciales, así como a los blancos pobres.³⁹

Adquirir una identidad étnico-racial implicaría asumir la palabra “negro” con un significado: a) histórico, producto de la esclavización, creado por los blancos en el marco del desarrollo del sistema capitalista⁴⁰ para justificar el sometimiento y la destrucción de las culturas de las y los esclavizados; una esclavitud que, como se afirmó un artículo, había sido abolida solo formalmente, dado que “todo el complejo sociocultural relacionado con el negro ha estado y permanece vinculado a ella”;⁴¹ b) cultural, que miraba a África como “razón de ser del pasado histórico” de la gente negra americana y como “ancestro cultural”,⁴² con el cual era necesario

[193]

-
36. Amir Smith Córdoba, “Negritud, Cultura Negra y avasallamiento cultural”, *Negritud* 2 (nov. 1977): 5.
37. Raquel Kremnitzer, “Negritud y racismo”, *Negritud* 2 (nov. 1977): 11.
38. Kremnitzer, “Negritud...”: 11; Rosa María Uribe, “Razón de ser del movimiento de cultura negra”, *Negritud* 2 (nov. 1977): 29; “Aprender a ser negro”, *Presencia Negra* 1 (ene.- feb. 1979): 1.
39. Calderón Mosquera 12.
40. Smith-Córdoba, “Negritud, Cultura Negra...”: 5; “Conclusiones del I Seminario sobre Formación y Capacitación de Personal docente en Cultura Negra”, *Presencia Negra* 2 (nov.1979):2; ver también “Movimiento...”: 5.
41. Saturnino Caicedo, “Estereotipos y endilgación cultural”, *Presencia Negra* 16 (ago. 1981): 10.
42. “Aprender a ser negro”, *Presencia Negra* 2 (nov. 1979): 6; ver también Amir Smith-Córdoba, “Identidad del Negro”, *Negritud* 3 (may.- jul.1978): 7.

reencontrarse; c) geográfico, como grupo que en Colombia estaba ubicado en las dos costas y “en las riberas de los ríos más importantes del país”,⁴³ y d) social, al identificarse con los sectores oprimidos desde el punto de vista económico y racial.

[194]

Este último punto es particularmente interesante para mostrar cómo la identidad étnico-racial se articuló con la clase, influenciando la posición de los activistas de ese movimiento con respecto a ella. Hemos visto anteriormente que, según su capital cultural y posiciones laborales, los miembros del CIDCUN pueden ser ubicados en los sectores medios, pues se trata de educadores, docentes, pedagogos, instructores, profesores, abogados e investigadores. Sin embargo, en ninguna ocasión se definieron a sí mismos como miembros de ese sector social. “A nivel de identidad —se afirmó un artículo en 1981— no hay términos medios: o se era ‘negro’ o se era ‘blanco’”.⁴⁴ Desplazando el discurso hacia la identidad de clase, me atrevo a plantear que, en un sistema pigmentocrático como el denunciado repetidamente en estas revistas, asumir una identidad étnico-racial implicaba asumir también una identidad de clase, y allí tampoco había términos medios: o se pertenecía a los grupos dominantes, a la burguesía, identificada con lo blanco, o al “pueblo”, es decir, a los sectores marginados y explotados conformados por los “no blancos”. En este contexto, independientemente de la posición ocupada, asumirse política y culturalmente como “negro” implicaba la imposibilidad de identificarse con un sector social diferente al de los explotados, al “pueblo”.

De allí las críticas expresadas continuamente hacia las personas negras que, tras migrar a Bogotá o a otras ciudades del país, habían accedido a cargos medios. Su inserción en la sociedad capitalina o, más en general, urbana, se traduciría en la asunción de aquellos papeles que el “orden constituido” (por lo blancos) les exigiría, llevándolos a adquirir una “identidad vacía o falta de identidad”⁴⁵ y a adoptar los patrones culturales blancos, negando los propios.⁴⁶ En un orden socio-racial dicotómico como el que he descrito, entrar en ese nuevo mundo implicaría que las personas negras sin identidad étnico-racial se “blanquearían”, es decir, se ilusionarían con dejar su rol de

43. “Aprender”, *Presencia Negra* 1 (ene.- feb. 1977): 1.

44. “Aprender a ser negro”, *Presencia negra* 16 (ago. 1981):1.

45. Kremnitzer, “La palabra...”: 27.

46. Mercedes Moya, “Derrochando la falta de ignorancia”, *Presencia negra* 3 (may.- jul. 1978): 7.

“negro” para ser asimiladas en el orden considerado “superior”. De hecho, numerosos artículos afirmaron, por mucho que esas personas pudieran desearlo, que el “blanqueamiento” nunca llegaría a ser un hecho concreto. Cualquiera fuera su posición social, denunció un artículo, una persona negra nunca dejaría de serlo. Allí estaba su identidad, razón por la cual debía darse cuenta de que sus valores culturales eran “tan importantes como los de cualquier otro hombre”.⁴⁷

[195]

Considero que esta afirmación tenía dos consecuencias: primero, auspiciaba una unidad de la gente negra, que superara los antagonismos entre las personas negras económicamente acomodadas y aquellas más pobres, estableciendo lazos de solidaridad y acciones comunes entre ellas para conquistar los derechos civiles que eran negados a todos por los blancos.⁴⁸ Si realizamos un esquema, podríamos decir que la clase representaría un elemento de división, mientras la cultura negra un elemento de unión del grupo. En segundo lugar, la polémica contra los “blanqueados” desmentía las ideas que relacionaban el ascenso social con la conquista de una posición igualitaria a la de los blancos. En efecto, el capitalismo, en el marco del cual se producía ese ascenso, era considerado por las y los activistas del CIDCUN como un sistema que contenía intrínsecamente el racismo, lo que era incompatible con “estructuras exentas de explotación y discriminación”. Por esto, destruir el capitalismo implicaría la destrucción de la supremacía blanca⁴⁹ y produciría así una nivelación de las clases sociales, pero también de los grupos étnico-raciales. Dado que el objetivo del movimiento era la unificación de la gente negra, y que la clase representaba un elemento de división, se entiende cómo, pese a su posición social, los miembros del CIDCUN no se identificaron en la clase media. Es más, la polémica contra los “blanqueados” muestra la tensión entre dos fracciones de clase: una, para la cual el “ser negro” representaba un elemento de identidad y que, a través de ello, cuestionaba el orden socio-racial colombiano; la otra, conformada por aquellas personas negras que los activistas definieron “alienadas” y “despersonificadas”, para las cuales el color de piel no se traducía en elemento de identidad, sino en un obstáculo para su inserción en la sociedad, que los llevaría a huir de él y de sus valores.

47. “Aprender a ser negro”, *Presencia negra* 10 (nov. 1980): 4.

48. “Problemática...”: 16.

49. Rosa Amelia Uribe, “Descolonización cultural y racismo”, *Negritud* 3 (may.-jul. 1978): 27.

A manera de conclusión

[196]

Los discursos producidos por el Club Negro de Colombia (1943), el Centro de Estudios Afrocolombianos (1947) y el Centro para la Investigación de la Cultura Negra (1975) muestran una manera variada y compleja de asumir la identidad étnico-racial negra, así como la influencia de la ubicación de clase de quienes lo produjeron. Aunque en muchos casos las y los activistas de estos movimientos fueron protagonistas de procesos de ascenso social, ellos no se definieron a partir de su posición social, privilegiando en cambio la identidad étnico-racial. Esto no implica que la clase no tuviera influencia: indirectamente, fue la posibilidad de educarse y la migración a Bogotá relacionada con ella que proporcionaron la posibilidad de confrontar experiencias y acceder a las obras de intelectuales negros que llevaron a la construcción de la identidad étnico-racial. De esta manera, el ascenso por la vía de la educación puede ser considerado como un elemento que influyó en el “ennegrecimiento” y no en el “blanqueamiento” de esos activistas. Más que para adaptarse culturalmente, estas dos generaciones utilizaron las herramientas y las posibilidades ofrecidas por los procesos ascendentes (acceso al estudio y a espacios intelectuales) para desarrollar una cultura propia que evidenciara la peculiaridad de la experiencia de pertenecer a un grupo minoritario y denunciar, de manera variada y según las circunstancias históricas, sus desventajas en la sociedad colombiana.

Pese a poseer capital cultural y una posición laboral favorable, un elemento común a los grupos de los años cuarenta y setenta es la continua identificación con los sectores oprimidos de la sociedad, a los cuales pertenecerían en tanto “negros”. En un sistema que, a partir de los años setenta fue reconocido como “pigmentocrático”, independientemente del lugar social ocupado, una persona negra no podría considerarse parte de sectores diferentes a los populares, pues los sectores dominantes se veían como “blancos” y, por ende, como opresores. De allí la interpretación del ascenso social como forma de “blanqueamiento” que, aunque siempre quedara incompleto, alejaría a una persona negra de su origen. Asumir “lo negro” significó entonces asumir, por lo menos ideológicamente, una posición de clase que no coincidía con la clase media.

Si la observamos según una perspectiva de clase, la experiencia de estas dos generaciones de activistas nos muestra unos individuos de los sectores medios que definieron su lugar social a partir de la pertenencia étnico-racial, identificada con la existencia de una cultura negra y con la experiencia común del racismo —reconocidas gradualmente—, como elementos que

marcaban su existencia y que llevaron a la construcción de un sujeto político que, hasta entonces, había sido negado. Aunque no usaran este término como medio de identificación, se podría plantear que tal vez en esos movimientos se pueda ver el surgimiento de una clase media políticamente “negra”.

OBRAS CITADAS

[197]

I. Fuentes primarias impresas

América Negra (1993).

Cromos [Bogotá] 1947.

El Sábado [Bogotá] 1947-1948.

El Liberal [Bogotá] 1943.

El Tiempo [Bogotá] 1943.

Negritud (1977-1978).

Presencia Negra (1977-1984).

II. Fuentes secundarias

Agudelo, Carlos. *Retos del multiculturalismo en Colombia. Política y poblaciones negras*. Medellín: La Carreta Editores, 2005.

Degler, Carl. *Neither Black nor White. Slavery and Race Relations in Brazil and the United States*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1971.

Figueiredo, Angela. *Novas elites de cor: estudo sobre os profissionais liberais negros de Salvador*. São Paulo: Annablume / UCAM / CEAA, 1990.

Gil, Franklin. “Vivir en un mundo de blancos. Experiencias, reflexiones y representaciones de ‘raza’ y clase de personas negras de sectores medios en Bogotá D.C”. Tesis de Maestría en Antropología. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2010.

Hering Torres, Max S. “Color, pureza, raza. La calidad de los sujetos coloniales”, *La cuestión colonial*. Ed. Heraclio Bonilla. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2011. 451-469.

Jiménez, Leonardo Reales. “La imagen de la población afrocolombiana en la prensa del siglo XIX”, *Memorias VI Cátedra Anual de Historia Ernesto Restrepo Tirado, 150 Años de la Abolición de la Esclavitud en Colombia: Desde la Marginalidad a la Construcción de la Nación*. Bogotá: Aguilar, 2003. 414-456.

Mosquera, Claudia et ál. *Afrodescendientes en las Américas: Trayectorias sociales e identitarias: 150 años de la abolición de la esclavitud en Colombia*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia / ICANH / Institut de Recherche Pour le

- Développement / Instituto Latinoamericano de Servicios Legales Alternativos, 2002.
- Mosquera, Claudia et ál. *Afro-reparaciones: Memorias de la esclavitud y justicia reparativa para negros, afrocolombianos y raizales*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia / Instituto de Estudios Caribeños / Observatorio del Caribe Colombiano, 2007.
- [198] Mosquera, Claudia et ál. *Debates sobre ciudadanía y políticas raciales en las Américas Negras*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia / Universidad del Valle, 2010.
- Múnera, Alfonso. *Fronteras imaginadas: la construcción de las razas y de la geografía en el siglo XIX colombiano*. Bogotá: Planeta, 2005.
- Nieto, María Camila y María Riaño. *Esclavos, negros libres y bogas en la literatura del siglo XIX*. Bogotá: Universidad de los Andes, 2011.
- Pisano, Pietro. *Liderazgo político 'negro' en Colombia, 1943-1964*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2012.
- Pisano, Pietro. “Negros’ y ‘Afrocolombianos’”. La identidad étnico-racial en las experiencias del Club Negro de Colombia (1943) y del Centro de Estudios Afrocolombianos”. *Humanizarte* 5 (2012): 1-18. Consultado en: [http://umb.edu.co/humanidades/revista/no_07_2012/pdf/Negros%20y%20Afrocolombianos\(3\).pdf](http://umb.edu.co/humanidades/revista/no_07_2012/pdf/Negros%20y%20Afrocolombianos(3).pdf)
- Revista de Estudios sociales* 26. Dossier “Raza y Nación I” (2007).
- Revista de Estudios sociales* 27. Dossier “Raza y Nación II” (2007).
- Urrea, Fernando “La conformación paulatina de las clases medias negras en Cali y Bogotá a lo largo del siglo XX y la primera mitad del siglo XXI”, *Revista de Estudios Sociales* 39 (2011): 24-41.
- Vanegas, Julio Arias. *Nación y diferencia en el siglo XIX. Orden nacional, racismo y taxonomías poblacionales*. Bogotá: Universidad de los Andes, 2007.
- Viveros Vigoya, Mara. Proyecto “‘Raza’, género y ascenso social: La experiencia de las clases medias negras en Colombia (Un estudio de caso en Bogotá y Cali)”, financiado por Colciencias. Bogotá / Cali: Universidad Nacional de Colombia / Universidad del Valle, 2010.
- Viveros Vigoya, Mara. Proyecto “Escapando a la desdicha genealógica: el surgimiento y participación de las clases medias ‘negras’ en la vida nacional colombiana”, financiado por Colciencias. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2013.
- Viveros Vigoya, Mara y Franklin Gil Hernández. “Género y generación en las experiencias de ascenso social de personas negras en Bogotá”. *Maguaré* 19 (2010): 99-130.

Wade, Peter. *Gente negra, nación mestiza. Dinámicas de las relaciones raciales en Colombia*. Bogotá: Siglo del Hombre / Ediciones Uniandes, 1997.

Wagbou, Maguemati et ál. *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, 2012.

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

[199]