

Más acá de la negritud: negrismo y negredumbre como categorías de reconocimiento en la primera mitad del siglo XX latinoamericano*

DOI: <https://doi.org/10.18046/recs.i30.3515>

*Beyond Negritude: Negrismo and Negredumbre
as Recognition Categories During the First Half of the Latin
American 20th Century*

María Elena Oliva**

Universidad Academia de Humanismo Cristiano (Santiago, Chile)

.....

* Este artículo presenta resultados del proyecto FONDECYT de Postdoctorado n.º 3180062: “Raza, nación y orígenes africanos. Los afrodescendientes de habla hispana y su participación en el campo intelectual latinoamericano durante la primera mitad del siglo XX”, del cual la autora es la investigadora responsable. Artículo de investigación recibido el 23.11.2018 y aceptado el 09.09.2019.

** Doctora en Estudios Latinoamericanos por la Universidad de Chile (Chile). Correo electrónico: moliva@docentes.academia.cl ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7257-5733>

Cómo citar/How to cite

Oliva, María Elena (2020). Más acá de la negritud: negrismo y negredumbre como categorías de reconocimiento en la primera mitad del siglo XX latinoamericano. *Revista CS*, 30, 47-72. <https://doi.org/10.18046/recs.i30.3515>

Resumen

Abstract

Este trabajo tiene como objetivo analizar el *negrismo* y la *negredumbre* como parte de las categorías que los intelectuales negros/afrodescendientes de las zonas hispanohablantes de América Latina utilizaron como conceptos de autoadscripción, durante la primera mitad del siglo XX, para reflexionar sobre su identidad. Su estudio nos permite contrastarlas con la *negritud*, una de las categorías más conocidas y utilizadas en investigaciones actuales, pero que, como concepto y movimiento reivindicativo, entró en la discusión de los intelectuales negros/afrodescendientes de la América Latina de habla hispana recién en los años setenta. La revisión de estas discusiones permite comprender que la *negritud* fue entendida como un concepto concerniente a otra geografía y otras tensiones sociohistóricas, y que en esta región del continente los negros/afrodescendientes ya habían adoptado otros conceptos para dar cuenta de su autoadscripción identitaria.

PALABRAS CLAVE:

intelectuales negros/afrodescendientes, *negritud*, *negredumbre*, *negrismo*

.....

This article analyzes how Black/Afro-descendant intellectuals have used *negrismo* and *negredumbre* as self-classifying categories of identity during the first half of the 20th century in the Spanish-speaking areas of Latin America. The study allows to compare them with *negritude*, one of the most popular categories in current scholarly work, but which, as concept and movement of cultural affirmation, only entered the Black/Afro-descendant intellectual discussions in Latin America in the 1970s. Reviewing these discourses helps to comprehend that *negritude* was considered a foreign concept, with different socio-historical tensions, and that within Latin America, Black/Afro-descendants had already adopted other concepts to classify their own identity.

KEYWORDS:

Black/Afro-Descendant Intellectuals, *Negritude*, *Negredumbre*, *Negrismo*

Introducción: breve discusión sobre las categorías de autoadscripción

En el año 2000, justo para el cambio de siglo, los afrolatinoamericanos vivieron un año clave para su proceso organizativo. En la Conferencia Preparatoria de las Américas, realizada en Santiago de Chile (reunión continental previa a la III Conferencia Mundial contra el Racismo, realizada en Durban el año 2001), se dieron cita agrupaciones y activistas afrodescendientes que llevaban años trabajando por el fortalecimiento de su identidad y por la instalación, como tema prioritario, de la lucha contra la discriminación racial que los afecta en diferentes dimensiones. En esa instancia, no solo se delinearon diagnósticos y estrategias compartidas, sino que se llegó a uno de los consensos más significativos: la afrodescendencia como categoría de identidad.

Romero Jorge Rodríguez, líder afrouuguayo, a propósito de lo ocurrido en la Conferencia, sentenció: “entramos negros y salimos afrodescendientes”, frase que, si bien no está ajena a disensos, da cuenta de un hito en la historia de los afrodescendientes en la región, pues no solo se trata de un giro conceptual, sino que revela una transformación consciente en el modo en que las y los descendientes de africanos y africanas se han reconocido en América Latina y el Caribe. Un largo y complejo proceso de configuración identitaria que, aunque se inició en el período colonial, ha sido a lo largo del siglo XX cuando más transformaciones ha presentado.

Negro y afrodescendiente son dos denominaciones frecuentemente utilizadas –en los medios de comunicación, la literatura, la academia, los informes de organismos gubernamentales e internacionales– y, aunque entrañan sentidos diferentes¹, ambas aluden a un sujeto que, históricamente, ha sido portador de una diferencia radical, a la vez que inferiorizada. No se trata de categorías de identidad a secas, pues cargan una diferencia subordinada, que se ha construido en el marco de un proceso histórico que ha tenido la particularidad de convertir la alteridad de estos sujetos en una diferencia ineludible. Sin embargo, no se pueden comprender únicamente como denominaciones impuestas o externas, pues estas han sido apropiadas por aquellos a los que refiere como categorías de autorreconocimiento.

En las primeras décadas del siglo XX, el concepto “negro” cambió de sentido cuando los sujetos aludidos lo apropiaron para sí con el objetivo de invertir la valoración negativa de este término y comenzar a asociarlo a pueblos portadores de una

1. El término “negro” y sus derivados se encuentran más asociados al sentido racializado que adquirió bajo el colonialismo, mientras que “afrodescendiente” y sus derivados enfatizan el proceso diaspórico y los orígenes africanos. No obstante, ambos sentidos se superponen y hacen referencia a una experiencia histórica particular. Una discusión interesante sobre estas categorías la realiza Restrepo (2013).

determinada historia –la de la colonización, el racismo y la esclavitud– y de una rica cultura originaria –la africana–. En los últimos años de esa centuria, se fortaleció el de “afrodescendiente” que, también apropiado para sí, busca dejar atrás la carga racializada y poner énfasis en los aspectos históricos y culturales compartidos, como el proceso diaspórico que los trajo a América. En este sentido, si el período colonial fue el tiempo de las luchas por la libertad, y buena parte del siglo XIX, el de las batallas para la total abolición de la esclavitud, el siglo XX ha sido el tiempo de las luchas de estos sujetos por la autodenominación y por la posibilidad de construir relatos sobre sí mismos, los que han quedado plasmados en las producciones escritas que ellos han elaborado.

La discusión sobre las categorías de identidad entre los negros/afrodescendientes de las zonas de habla hispana no es reciente. Hasta fines de los años setenta, es posible encontrar rastros de estas reflexiones en los textos de buena parte de los intelectuales y, a partir de entonces, cuando comienza a gestarse la organización social a lo largo del continente, esta discusión asume un carácter colectivo que ha quedado plasmado en diversos textos. Tomo esta fecha como un punto de inflexión relacionado a los Congresos de la Cultura Negra de las Américas, y el rol que tuvieron estos encuentros en la articulación continental de los intelectuales, activistas y asociaciones afro². De hecho, en las actas del Segundo Congreso, realizado en Panamá, en 1980, ya queda consignada la preocupación por adoptar un nuevo concepto que diera cuenta del vínculo diaspórico que une a los y las descendientes de hombres y mujeres africanos, señalada en las recomendaciones adoptadas: “Promulgar la identidad del negro por medio de la literatura con el término universal AFROAMERICANOS, y rechazar el uso de términos estereotipados como mulatos, zambos, morenos, prietos, etc., que son formas divisorias” (Segundo Congreso de la Cultura Negra en las Américas, 1980: 59).

En el año 2000, el término adoptado no fue el de afroamericanos, sino el de “afrodescendientes”, diferencia no menor que da cuenta de un posicionamiento geopolítico de los intelectuales y activistas afro en el marco del desarrollo del movimiento social³. Más allá de estas diferencias, lo que me interesa enfatizar es

2. Los Congresos de la Cultura Negra de las Américas fueron tres: el primero realizado en 1977, en Colombia; el segundo, en 1980, en Panamá; y el tercero, en Brasil, en 1982. Un cuarto congreso se tenía pronosticado en Granada, pero luego de su invasión, en 1983, este no se realizó y no fueron retomados más adelante. Para un análisis más detallado, ver Zapata y Oliva (2019).

3. Carlos Agudelo (2015) señala que el término “afrodescendiente”, adoptado en la Conferencia de Santiago el año 2000 no solo buscaba ser genérico, sino, además, diferenciarse del concepto de “afroamericano” que hace referencia a las poblaciones negras de Estados Unidos. Esta idea la profundiza Cassiani (2015), quien señala que, para la reunión de Santiago de Chile, hubo un distanciamiento entre el movimiento afro de EE. UU. y los de América Latina, dado por las diferentes historias de lucha.

que este giro identitario hacia la afrodescendencia ha ido de la mano del proceso organizativo regional (Comisión Económica para América Latina y el Caribe, 2017) y de una perspectiva histórica y política que ha buscado poner el foco en la diáspora, en la cimarronería y en las luchas de resistencia (Duncan, 2005; Zapata-Olivella, 1992). Esto no quiere decir que como autodenominación no haya existido previamente a este momento; por ejemplo, en los años cuarenta, Juan Pablo Sojo (1943) se definía a sí mismo y a los suyos como afrovenezolanos, aunque no fue un concepto ampliamente utilizado.

No obstante lo anterior, la adopción del término afrodescendiente –así como de los diversos conceptos derivados nacionales y regionales: afrocolombianos, afrolatinoamericanos, por ejemplo– no ha estado ajena a disensos y, de hecho, este ha debido compartir su lugar con la categoría de negro, históricamente más antigua y todavía reivindicada para sí como noción de identidad. Este concepto carga la historia de racialización a la que fueron sometidos millones de africanos y africanas esclavizados por diversas compañías europeas y trasladados forzosamente a América durante casi cuatro siglos, por lo que resulta indisoluble su relación con el colonialismo y los discursos sobre la barbarie, inferiorización, infantilidad y animalización a la que fueron asociados. Pese a ello, durante las primeras décadas del siglo XX, en América, y particularmente en la cuenca del Caribe, esta categoría fue reapropiada por los sujetos negros de la mano de una serie de movimientos culturales y sociales, que, si bien no tuvieron relación entre sí –o al menos no entre todos–, sí dieron cuenta de una sintonía de época. El Renacimiento de Harlem, el Indigenismo haitiano, el garveyismo, la negritud y el negrismo coincidieron en la reivindicación de este término, que se adoptó no solo para guardar la memoria de la historia oprobiosa de la que descendían y criticar el racismo del que han sido objeto, sino, además, para proclamar que eran portadores de ricas y diversas culturas y civilizaciones de origen africano, a partir de las cuales habían contribuido –económica, social y culturalmente– a construir las sociedades americanas de las que también se sentían parte (Oliva, 2014).

Entre estos movimientos, el negrismo es el único que hace referencia a las zonas hispanohablantes del continente, y lo hace desde el espacio literario con una tendencia principalmente poética que, según sus estudiosos, hacia los años sesenta se habría agotado. Sin embargo, entre los escritores negros/afrodescendientes de la primera mitad del siglo XX, esta categoría no solo no se agota, sino que se apropia como una expresión específica de las poblaciones negras en la región. En Colombia, y de la mano de una reflexión etnológica y literaria, surgió el término negredumbre, también como una expresión que buscó dar cuenta de la particularidad de los negros/afrodescendientes. Ambos conceptos, derivados de la categoría “negro”, nos

permiten introducirnos en las discusiones identitarias de las zonas de habla hispana de Latinoamérica que han sido poco estudiadas y difundidas. Sin ir más lejos, en los estudios contemporáneos, es el término “negritud” el que más se utiliza para describir y analizar tanto el pensamiento como las acciones de los afrolatinoamericanos de habla hispana de la primera mitad del siglo XX, aun cuando este concepto no fue incorporado por los negros/afrodescendientes a sus discusiones hasta fines de los años setenta y, cuando lo hicieron, tomaron las respectivas distancias críticas de un concepto que consideraban propio de otras latitudes y tensiones históricas.

De este modo, el objetivo de este artículo es doble: revisar la recepción y usos que los afrodescendientes le dieron al concepto y movimiento de la negritud, para luego analizar el negrismo y la categoría de negredumbre utilizadas por los afrodescendientes de las zonas de habla hispana. El propósito no es solo situarlas históricamente y vincularlas a su contexto de recepción y creación, sino, a la vez, comprender que estas categorías son parte de una trayectoria de reflexión propia en esta parte del continente. Para estos fines, trabajé con un corpus compuesto de textos publicados cuyas autorías corresponden a lo que en otro lugar he denominado intelectuales negros/afrodescendientes, es decir:

Intelectuales que en su escritura reconocen una identidad colectiva, históricamente excluida y desde esa autoadscripción elaboran discursos críticos que interpelan los imaginarios, las prácticas y estructuras hegemónicas que han jerarquizado la diferencia cultural, asumiendo de este modo una posición política en el espacio público. (Oliva, 2017: 55)⁴

Así, es entre los textos publicados por estos intelectuales donde podemos seguirles la pista a dichas categorías, accediendo a una discusión escasamente visibilizada tanto en los trabajos que dan cuenta de los movimientos negros de inicios del siglo XX como en las investigaciones actuales sobre las categorías de identidad de los descendientes de africanos.

.....

4. La diferencia entre intelectuales negros y afrodescendientes corresponde a la manera en que cada autor o autora se reconoce, pues, como lo he señalado, ambas categorías de identidad son utilizadas. No obstante, es importante reconocer que, hasta fines de los años setenta, el término “negro” y sus derivados fueron más utilizados como categorías de autoadscripción.

Los usos de la negritud entre los intelectuales afrolatinoamericanos de habla hispana

Buena parte de los trabajos que investigan sobre el despliegue de la negritud en América Latina buscan analizar si los postulados de esta se cumplen o no en las obras de autores afrodescendientes de habla hispana, partiendo desde las más diversas definiciones de la negritud y arribando a las más distintas conclusiones respecto a quiénes serían sus exponentes. De este modo, se pueden encontrar definiciones muy disímiles, que van desde perspectivas que entienden la negritud como un discurso reivindicativo de sujetos subalternos, pasando por análisis que la comprenden únicamente como movimiento literario, hasta propuestas que la ven como sinónimo de personas de piel negra y, por lo tanto, como un concepto despojado de su condición colectiva y vaciado de todo contenido político. A ello, se suma que autores con proyectos literarios diferentes como Nicolás Guillén, Adalberto Ortiz o Manuel Zapata-Olivella aparecen como ejemplos de la negritud en América Latina y, aunque efectivamente estos y otros autores han utilizado el concepto de negritud, no siempre ha sido así, por lo que señalar en qué momento de su trayectoria lo hacen se transforma en un aspecto relevante que permitiría advertir la tardía integración que se registra de esta en los escritos de los intelectuales negros/afrodescendientes en la región, sobre todo si consideramos que el movimiento de la negritud despuntó en los años treinta del siglo XX en París, y se desarrolló en las colonias francesas del Caribe y África⁵.

La negritud fue un discurso de reivindicación identitaria elaborado por intelectuales negros que asumieron una posición enunciativa, la de sujetos subordinados y racializados, desde la cual reclamaron para sí un lugar en la historia. Sus orígenes están en el ámbito literario, específicamente en la poesía y el surrealismo, pero con el tiempo se transformó en una expresión política vinculada a los movimientos anticoloniales. Inaugurado por Aimé Césaire (Martinica), Léopold Sedar Senghor (Senegal) y Léon-Gontran Damas (Guyana Francesa), la negritud siguió caminos distintos cuando, producto de la segunda Guerra Mundial, cada uno de ellos debió volver a sus colonias. Aunque el orgullo por los orígenes africanos y la reivindicación de la identidad negra son elementos compartidos, Senghor desarrolló una negritud que reclamaba la esencia de lo africano, enfatizando valores morales, artísticos y sociales que unirían a todos los negros del mundo, una interpretación que exaltaba

.....

5. El movimiento de la negritud, hacia los años sesenta, decayó como movimiento literario. Sin embargo, sus ideas, y sobre todo su categoría articuladora, han seguido utilizándose para dar cuenta de un discurso reivindicativo de lo negro, africano y afrodescendiente. Para mayor referencia sobre el origen y desarrollo de este movimiento, ver Despestre (1986b) y Oliva (2014).

lo africano en medio de un contexto colonial que empezaba a hacer crisis y que, ciertamente, más adelante fue funcional a su propuesta descolonizadora de Senegal⁶. Mientras que, para Césaire y Damas, quienes regresaron al Caribe, si bien la negritud era el reconocimiento de sus raíces africanas, a la vez expresaba la historia del negro esclavizado y racializado en América por el colonialismo, poniendo el acento en el proceso histórico compartido, a partir de lo cual desarrollaron una interpretación de la negritud menos esencialista (Oliva, 2014).

Estas distinciones en el origen del movimiento resultan importantes de considerar, al igual que la trayectoria que tuvo la negritud en América. Como antes fue señalado, este no fue el único movimiento reivindicativo de los afrodescendientes en la primera mitad del siglo XX, pero tampoco estuvo conectado con los demás. El propio Césaire señala, en una entrevista dada al intelectual haitiano René Depestre en 1967, que no conocía lo que por entonces estaba pasando en Estados Unidos, Haití o Cuba:

René Depestre.- ¿Ves tú una relación entre el movimiento de *L'Étudiant Noir* y el *Movimiento del Renacimiento Negro* en los Estados Unidos, el movimiento de *La Revue Indigène* en Haití, y el *negritismo cubano*, entre las dos guerras mundiales?

Aimé Césaire.- Yo no he sufrido su influencia porque no los conocía. Pero son, ciertamente, movimientos paralelos. (Depestre, 1986b: 54-55)

En la región hispanohablante de América, la situación no fue muy distinta. Nicolás Guillén (1987), en los años sesenta, reconoció a la negritud como el arma contra el colonialismo de los poetas francófonos mientras que el intelectual afrocolombiano Manuel Zapata-Olivella (1990: 331) recordaba: “desconocíamos los primeros fuegos de Léopold Sedar Senghor, Aimé Césaire y León Damas proclamando la negritud... Yo apenas andaba en los diez años”. No fue hasta el Coloquio de la Negritud y la América Latina, organizado y convocado por Senghor en Dakar, en 1974, que la negritud y sus postulados entraron directamente a la discusión entre los intelectuales negros/ afrodescendientes de la América de habla hispana. A dicho encuentro asistieron intelectuales e investigadores de diversas disciplinas, como el mexicano Leopoldo Zea y el guatemalteco Miguel Ángel Asturias –un poco antes de su muerte–, así como el afroperuano Nicomedes Santa Cruz y el afrocolombiano Manuel Zapata-Olivella. El propósito de esta instancia fue convocar a la diáspora africana en América, en torno a una negritud que alude “al carácter universal de la civilización [africana], que

6. Senghor fue, además, líder político de su país, al que condujo por la vía pacífica a la independencia en 1960, transformándose en su presidente al año siguiente, cargo que mantuvo por reelección hasta 1980.

determina y refleja la imagen de sus forjadores” (Zapata-Olivella, 1997: 95). Estas palabras, que Zapata-Olivella resume, son parte del discurso inaugural presentado por Senghor, por entonces presidente de Senegal, que bien expresan la corriente de la negritud con la cual entraron en diálogo.

Todos estos elementos deben tenerse en consideración al momento de analizar la negritud en América Latina, sobre todo por el impacto que esta tuvo entre los intelectuales de las zonas hispanohablantes. La negritud fue celebrada por sus aportes y, en esa medida, bien recibida, pero al mismo tiempo hubo resistencia a incorporarla como una categoría de identidad propia. Por un lado, el retorno a la tierra de los ancestros los enfrentó a una realidad desconocida y ajena, que hizo evidente la distancia geográfica y cultural entre los africanos y los afrodescendientes. En su artículo sobre Santa Cruz, Aguirre (2013: 163-164) señala como un punto de inflexión en su trayectoria el viaje del intelectual afroperuano a este colquio:

En Dakar cayó en la cuenta de que realmente desconocía las culturas africanas y se sintió extraño en una tierra en la que, en teoría, debía haberse sentido como en su casa (...) esta visita representó para nuestro personaje un momento decisivo en su visión sobre la diáspora africana y lo hizo reflexionar sobre “la falsa negritud que uno asume” (...). Irónicamente, es ese “retorno” al África, y sobre todo la revelación de que pese a la semejanza en el color de la piel había muchas diferencias entre los afroamericanos y los africanos, lo que genera una toma de distancia respecto de las ideas centrales de la negritud.

Este viaje le permitió comprender a Santa Cruz que el color de la piel no es necesariamente un punto de unión. Esta experiencia no solo lo habría acercado a la propuesta de Césaire y a las críticas que Depestre hizo a la negritud⁷ (Aguirre, 2013), sino que influyó en su proyecto investigativo. Tal como lo sostiene su compilador (Santa Cruz-Castillo, 2004), se advierte un giro desde el ámbito nacional al continental, adquiriendo mayor presencia esa América con orígenes africanos, en un intento por pensar los aportes culturales del sujeto afrodescendiente bajo un contexto histórico que lo determina y singulariza.

Para Zapata-Olivella, esta experiencia no fue muy diferente. En más de un pasaje donde recuerda este viaje reconoce el impacto que le causó el que no lo reconocieran como un negro. En una visita que realizó a una aldea, señala:

La emoción que transpiraba el sentimiento de hermandad e identidad con todos los africanos, me llevó a proferir, por intermedio del profesor Bogliolo, que me honraba saludar al hermano por cuya sangre corría la de mis antepasados esclavos. Enfurecido

7. Para revisar con más detalle sus críticas al movimiento de la negritud, ver Depestre (1986a).

se puso de pie y mostrándome con el índice lacerante, trató de destruirme con el fuego de su mirada imperial. Sus palabras traducidas lentamente por el amigo, me ahondaron el impacto desolador: // -El rey le responde que usted y él no pueden ser hermanos: en sus ascendientes reales jamás ha existido alguien esclavo. // Rememoré las palabras de mi madre, ya fallecida, cuando me vaticinó que pese a mi sangre mulata, si llegaba algún día al África, no me reconocerían como un negro. (Zapata-Olivella, 1990: 336)

Por otro lado, y más allá de la vivencia de África, a la que muy pocos intelectuales negros/afrodescendientes de las zonas de habla hispana lograron acceder, en América Latina hubo una recepción de la negritud que fue acompañada de una necesaria contextualización de esta categoría. Una de las ideas que aparece de manera transversal en los intelectuales es que la negritud nació en un contexto específico y responde a un proceso social particular, por lo que al trasladarla a América se debía pensar de otra manera: “En América la palabra negritud tiene sus propias resonancias (...). Negritud en América es indianidad, africanidad, americanidad, todas las connotaciones que quiera dársele menos el de colonización”, señaló Zapata-Olivella (1990: 329), para quien la diversidad de orígenes de las poblaciones en América hace que esta tenga una apropiación singular. El reconocimiento de la negritud en América implicaba no solo asumir su particularidad, sino también que esta, aunque dicha de otro modo, ya existía.

Adalberto Ortiz, de Ecuador, también se hizo eco de la discusión sobre la negritud en su artículo “La negritud en la cultura latinoamericana y ecuatoriana”, de 1975, en el que exploró las diversas prácticas culturales de origen africano, desde la tradición oral y filosófica hasta las danzas y la música, todo a propósito de la categoría de la negritud. En su ensayo, sitúa este movimiento en su contexto, para luego tomar posición frente a él: “para mi entender, la negritud es solamente un medio de expresión y afirmación y no un fin como lo preconizan los extremistas teóricos-políticos de esta corriente, porque tal posición nos conduciría a un racismo antirracista” (Ortiz, 1975: 108). Aunque se suma a las críticas que desató la negritud⁸, a su vez reconoce que sus postulados no son ni una moda pasajera ni son totalmente nuevos: “la negritud ha estado siempre en África y luego en América, subyacente y oprimida por las culturas

8. Entre las críticas que despertó el movimiento de la negritud, destacan su idealización de África y la exaltación del negro que conlleva el riesgo de un racismo invertido, ambos aspectos que Frantz Fanon discutió con Senghor y Césaire. A esto, se suma una crítica teórica y política que Fanon, Jean-Paul Sartre y, más tarde, Depestre desarrollaron sobre la potencialidad desalienadora de la negritud. Desde la vereda marxista que compartieron estos autores, advirtieron la importancia de entender la negritud a partir de una perspectiva dialéctica que la posicionara como un momento dentro de un proceso mayor. Para ellos, la negritud no puede entenderse como un fin en sí mismo, sino como una etapa necesaria en un camino hacia una sociedad sin racismos.

blancas y dominadas por fuerzas inconscientes” (Ortiz, 1975: 108). Más aún, toma distancia de la negritud como expresión de la esencia africana para enfatizar, en la misma línea de Zapata-Olivella, una condición diferente en América:

La negritud, para nosotros los americanos, no puede ser ya un Retorno al África, ni una exagerada apología de la cultura africana, sino más bien un proceso de miscegenación étnica y cultural en este continente, que puede apreciarse poderosamente en estos tiempos, no solamente en las manifestaciones somáticas del mestizaje, sino también en cierta corriente cultural, literaria y muy poderosamente en la música popular, en las creencias y supersticiones de los campesinos. (Ortiz, 1975: 109)

En cuanto a lo estrictamente literario, Ortiz (1975: 113) presenta la *poesía negra* como una expresión equivalente a la poesía de la negritud:

Los poetas y artistas de la “negritud” no sólo tienen lo que se llama “inspiración”, sino que fundamentalmente tienen algo que contar y que decir, porque la poesía negra es ante todo función, y por lo tanto no es compatible con el surrealismo.

La negritud en Ecuador, o más específicamente la poesía negra, no solo responde a un contexto histórico y a un proceso social diferentes, sino a una propuesta estética distinta, que cumple otro rol, al ser las palabras las que “van creando imágenes, y no al contrario” (Ortiz, 1975: 113). Por ello, no resulta extraño que termine su ensayo analizando la poesía negra ecuatoriana y posicionándose, él mismo, como un escritor negrista. En este sentido, si bien no reniega de la negritud, tampoco la asume por completo.

Algo similar ocurre con su compatriota, el escritor Nelson Estupiñán Bass, quien en el ensayo “Aristas negras”, de 1981, analizó el desarrollo de la poesía escrita por negros en su país, también incorporando la negritud a su reflexión. Este trabajo, desde una mirada retrospectiva, busca indagar en la progresiva pérdida de una poesía con identidad negra; para el autor, la poesía negra de la primera mitad del siglo XX comenzó, paulatinamente, a diluirse en pos de una fraternidad universal, desde la segunda Guerra Mundial en adelante, que, para el momento en que escribió, había dado como resultado una poesía sin vínculo con su contexto particular. Al finalizar su texto, Estupiñán Bass (1981: 80) deja abierta la discusión, al plantearse más preguntas que respuestas:

¿Por qué eludir al negro, si lo llevamos en lo más profundo de nosotros mismos, y si él, en definitiva, fue quien nos dio la pluma y la palabra? (...) ¿No irá pasado mañana el tiempo a enrostrarles a ustedes, jóvenes, que fueron negros poetas, pero no poetas negros?

Al inicio de su artículo, la negritud no solo aparece como equivalente a la poesía negra, sino como distinta al negrismo, apoyándose este autor en la distinción que introdujera Depestre⁹. Sin embargo, y ante lo que pareciera ser un rechazo del negrismo y aceptación plena de la negritud, Estupiñán Bass avanza en su trabajo optando por la expresión “poesía negra” para ir desmenuzando sus aristas, desde la pintoresca ingenuidad hasta la protesta. En ese trayecto, da un giro y valida la poesía negra y negrista, reconociéndose como parte de este grupo –“por lo menos, una huella digital debe aparecer en algo de nuestra lírica, en la que hagamos los poetas negros y negristas del Ecuador” (Estupiñán-Bass, 1981: 67)– y entregándole una conciencia identitaria que muchas veces al negrismo se le cuestiona: “Poetas negros y negristas confluyen con sus voces en la reivindicación de la libertad escamoteada o próxima” (Estupiñán-Bass 1981: 80). Estupiñán Bass, al igual que Ortiz, en el campo de la poesía, se alejó de la perspectiva que enfrenta y opone la negritud al negrismo para considerar la poesía negra y negrista como parte de las expresiones literarias e identitarias de la América de habla hispana.

La pertinencia del uso y apropiación del concepto de negritud también fue una inquietud relevante a nivel colectivo. En las actas del Primer Congreso de la Cultura Negra, realizado en 1977, en Colombia, se observa un análisis similar al que los intelectuales mencionados hicieron de manera individual. En ellas, los asistentes reconocieron los aportes de la negritud a la lucha por la liberación del negro, a la vez que se señalaron las diferencias con las trayectorias históricas de los negros en América. Así, se aceptó la utilización del término, siempre y cuando se adaptase a las necesidades del continente:

En el I Congreso de la Cultura Negra de las Américas se discutió profusamente la conveniencia de adoptar una terminología adecuada para recoger el pensamiento que inspira las aspiraciones de las comunidades afroamericanas. Aunque se aceptó el término “negritud”, cuya connotación está vivamente enraizada a la filosofía de los pensadores africanos, entendemos que para nuestro Continente tiene significaciones muy especiales, sobre todo en el contexto multirracial donde se ha desarrollado la presencia africana en América. (Fundación Colombiana de Investigaciones Folclóricas, 1988: 173-174)

Esta breve revisión de algunas de las reflexiones que los intelectuales hicieron de la negritud, da cuenta de un movimiento bien recibido, impulsor de una discu-

.....
9. Depestre distingue el negrismo de la negritud, señalando que solo la segunda puede comprenderse como una literatura de identificación, es decir, aquella desarrollada por autores que se reconocen como negros “quienes desde adentro y a partir de las experiencias existenciales del ‘grupo clase/raza’ de la historia americana, renovaron de pies a cabeza la imagen de los descendientes de esclavos africanos en los contextos respectivamente nacionales de las letras de sus países” (Depestre, 1986a: 354).

sión identitaria, pero, a su vez, reconocido como parte de otros procesos políticos y culturales. Entre los intelectuales de habla hispana, la diversidad cultural como un elemento característico de América Latina es un factor que les impide asumir la negritud, al ser esta una expresión que exalta lo africano. Además, el sentimiento de pertenencia a la patria grande y pequeña los distanció de la idea de retorno a África. En este sentido, la negritud no solo resultó ajena a los procesos sociales latinoamericanos, en los que estos autores se reconocen, sino que su concepto fue resistido desde un lenguaje propio. El negrismo fue, justamente, una de esas expresiones propias utilizadas como categoría de identidad por los intelectuales negros/ afrodescendientes de Latinoamérica.

Relectura al negrismo en la América Latina de habla hispana

El negrismo es una expresión difícil de asir. Aunque –como sostengo acá– es una categoría que supera lo literario, incluso como tal entraña más indefiniciones que límites. Según varios de sus críticos (Depestre, 1986a; Schwartz, 1993), el negrismo no llegó a configurarse como un movimiento literario, pues no contó con la elaboración de propuestas teóricas o manifiestos (es decir, no llegó a ser un -ismo) y más bien se trataría de una manifestación literaria y un discurso plástico en el que se tematizó el mundo negro de origen africano. Es parte de los movimientos de vanguardia artística de comienzos del siglo XX que se desarrollaron tanto en Europa como en América, pero, a pesar de estar vinculados –existieron intercambios, diálogos y viajes que permitieron a sus impulsores americanos informarse sobre lo que estaba ocurriendo en las artes europeas–, el negrismo no puede comprenderse como una simple apropiación imitativa de lo que ocurría en el viejo continente¹⁰, pues en América Latina se desplegó a partir de los elementos culturales que los y las descendientes de los africanos y africanas habían aportado a la región¹¹.

10. En Europa, el negrismo se desarrolló vinculado a la fascinación que el arte y las culturas africanas generaron en las vanguardias artísticas, en el marco del imperialismo europeo en África. Desde 1884, y luego de la Conferencia de Berlín, Europa comenzó a tomar posesión de los territorios africanos, al punto que, hacia 1914, solo Liberia y Etiopía se mantenían como países no colonizados. A mediados del siglo XX, los países africanos iniciaron un proceso de descolonización e independencia.

11. Aunque en América Latina el negrismo no se entendió como una expresión exógena –como sí ocurrió en Europa–, no estuvo exento de exotizaciones. Es importante señalar que, en la época, y durante toda la primera mitad del siglo XX, la raza fue una categoría científica y socialmente legitimada, y como tal se aceptó la diferencia fenotípica y biológica, así como la jerarquía que entrañaba, enfoque que permeó algunas obras y autores negristas.

Según Mónica Mansour (González y Mansour, 1976), en las zonas de habla hispana, una característica importante del negrismo es que no fue a través de las artes plásticas, sino de la poesía donde el impacto de África caló hondo. A ello, se suma que estas expresiones se desarrollaron de cara a los descendientes de africanos en América Latina, más que al africano, y, como sostiene Mary Louise Pratt (2010), tuvieron un carácter marcadamente nacional. El negrismo entonces podría considerarse, en términos de contenido¹², una expresión artística que incorpora como tema de creación el mundo social y cultural del negro, elaborado por autores blancos o mestizos y, desde el siglo XX y en América, también por autores que se reconocen como negros o mulatos.

Mansour (1976), en su “Introducción” a la compilación *Poesía negra de América*, señala que el negrismo en este continente buscó “recordar la injusticia de la trata negrera y la esclavitud, para así protestar contra la opresión y la discriminación y dar nueva importancia a los elementos negros que han enriquecido las culturas americanas” (y Mansour 23). Esto, necesariamente, supone el reconocimiento consciente del rol que han tenido en las sociedades del continente y un posicionamiento frente a su situación particular. De hecho, la autora especifica que, para la América de habla hispana, el negrismo, por una parte, asumió un cariz socioeconómico y nacionalista y, por otro, una relación con África que se enfocaba en la recuperación de antiguas tradiciones. A ello, agrega el mestizaje, biológico y cultural, como otro aspecto que lo diferencia de las zonas anglófonas y francófonas.

Estas observaciones se hacen aún más relevantes si consideramos que en todas las compilaciones negristas revisadas se encuentran autores que se identifican como negros y mulatos. Y es precisamente en torno a este punto donde nos enfrentamos a una de las mayores indefiniciones del negrismo. Las recopilaciones coinciden en incorporar y reflexionar –en los prólogos, introducciones y presentaciones correspondientes– solo a partir y en torno a los temas negros, pero sin hacer mención a las autorías. Depestre (1986b) le critica a González y Mansour, y a otros compiladores, el reunir bajo un nombre genérico autores y trayectorias distintas, que han seguido diferentes líneas dentro de la vanguardia y que, incluso, han sido considerados como tales porque tuvieron tan solo una época negrista. Sin embargo, el crítico haitiano no da cabida a la posibilidad de pensar una literatura de identificación de autoría negra y mulata en el negrismo, bajo la premisa de desracializar la creación

.....
12. Me centro en los sentidos que moviliza el negrismo, más que en sus formas y especificidad literaria. En el entendido de que la onomatopeya, fonética e introducción de la oralidad, sobre todo en poesía, es lo que le entrega su particularidad retórica, mi interés es revisar los contenidos que están presentes en las obras de autores negristas que se reconocen como negros.

artística y no reducir el tema negro a un aspecto que solo concierne a los autores que se reconocen como tales.

La ausencia de un análisis del vínculo entre las autorías y las producciones negristas ha descuidado varios frentes de investigación: desde la posibilidad de diferenciar entre una “literatura sobre negros” y una “literatura de negros”, en el sentido que Mariátegui (2007) le entrega a esa distinción para el caso indígena; de profundizar en la literatura sobre negros hecha por blancos o mestizos bajo otras premisas y perspectivas, como la propuesta teórica de Cornejo Polar (1994); hasta la posibilidad de vincular a los autores y sus trabajos negristas con el contexto político, social e ideológico en el que surgen. Respecto a este último punto, la argentina Viviana Gelado (2010: 102), en un interesante artículo sobre las antologías de la poesía negra de los años treinta y cuarenta, subraya el “esfuerzo persistente de los poetas e intelectuales vinculados al movimiento de vanguardia por evaluar esta producción estética por separado del contexto político”. El negrismo, en su versión poética, se desarrolló entre las décadas del veinte y cuarenta del siglo pasado, y Gelado toma en su trabajo las antologías que se hicieron dentro de ese mismo período. Sin embargo, lo que ella identifica en su análisis parece no haber cambiado en las antologías posteriores. Mansour (1976: 42) señala que en la América hispana:

La función de la poesía negrista –como la de toda la poesía de tema negro– era revalorar al negro como un elemento integrante de la sociedad; pero al aceptarse esto como un hecho del que no cabe duda, se anula la necesidad de lucha.

Esta afirmación pareciera hacer coincidir el fin de la poesía negrista con el término de un conflicto social que, no obstante, en las producciones literarias se mantiene presente a lo largo del siglo XX. La lucha por reconocer al sujeto negro como parte integral de las sociedades latinoamericanas es un tema que no solo se encuentra en la poesía, sino también en cuentos, novelas y ensayos. En 1986, Shirley M. Jackson publicó *La novela negrista en Hispanoamérica*, una de las pocas investigaciones que se centra en la narrativa, considerando autores que en su mayoría se reconocen como negros o mulatos, y un corpus de análisis que se enfoca en “las experiencias del africano y sus descendientes desde los primeros momentos, cuando se abre el capítulo trágico de la época esclavista, hasta la actualidad, en que registra la voz hispanoamericana [de] su protesta social” (Jackson, 1986: 38). Años más tarde, el crítico cubano Salvador Bueno publicó la antología *Cuentos negristas*, dedicada exclusivamente a la narrativa corta de expresión hispana. En su “Prólogo” reconoce que “las cuestiones propias de la narrativa negrista están ligadas, no podía ser de otro modo, con la problemática histórica y político-social de cada país” (Bueno, 2003:

XXII), estableciendo una diferencia analítica importante con las antologías previas. Ambos trabajos cubren un período más amplio y reconocen como temática negrista la continuación de una tensión social y política que no ha culminado. El racismo es uno de los aspectos, junto a la pobreza y la marginación social, que dan cuenta de su difícil integración a la nación, y que son frecuentemente trabajados en escritos de autoría negra/afrodescendiente hasta hoy¹³.

Desde el punto de vista estrictamente literario, reevaluar el negrismo como un tema agotado, ampliando su registro hacia la narrativa y la ensayística, sin duda contribuiría a visibilizar autorías negras/afrodescendientes y a analizar el negrismo desde otras premisas. Pero un análisis más específico de autorías que adscribieron a una identidad de negro o mulato, el contexto político en el que escribieron sus textos y las categorías que movilizaron, permitiría visualizarlos en el marco de una trayectoria de pensamiento crítico latinoamericano.

Si el negrismo es aceptado como una moda literaria importada, que no se configuró como un movimiento cultural y cuyas autorías parecen aludir a un sujeto social uniforme, no es de extrañar que los intelectuales negros/afrodescendientes no sean visibles como tales en la primera mitad del siglo XX. Estas consideraciones bien podrían ser cuestionadas a partir de Nicolás Guillén, quien, indudablemente, forma parte del campo letrado latinoamericano justamente por su contribución a la creación literaria. Su figura es disputada tanto por el negrismo (Ballagas, 1946; Mansour, 1976; Pereda-Valdés, 1936) como por aquellos que abogan por una negritud latinoamericana (Schwartz, 1993), dejando a este autor y su obra en una zona intermedia y poco definida, o bien como un caso aislado y atípico. No obstante, es el mismo Guillén (1987: 295-296) quien nos entrega su visión del negrismo y su diferencia con la negritud:

Este negrismo [el que proviene de Europa], llegado como “una moda”, transformóse rápidamente en “modo” por una razón histórica evidente, a saber: el proceso de conmistión negri-blanca, afroespañola, que durante más de tres siglos había tenido lugar en Cuba. Mientras la negritud de los poetas francófonos es un arma contra el colonialismo, un medio de lucha por la independencia del poderío metropolitano, el negrismo es expresión de unidad histórica, conmistión de dos fuerzas sin ninguna de las cuales podría existir Cuba como existe hoy, lucha contra el racismo, en fin. Un negrismo mestizo, aunque ello suene a paradoja, que no lo es, sobre todo para quien se tome la molestia de ver dentro de sí mismo y a lo lejos en nuestra historia.

13. En la poesía de Nancy Morejón, en Cuba; de Blas Jiménez, en República Dominicana; de Shirley Campbell, en Costa Rica, o Yvonne América Truque, en Colombia, se mantiene la función de la poesía negrista, es decir, la lucha contra el racismo y la falta de reconocimiento hacia los afrodescendientes como sujetos integrantes de sus sociedades.

El negrismo, como expresión de unidad histórica y de lucha contra el racismo que reclama Guillén para Cuba, es lo que Estupiñán Bass problematiza para Ecuador, así como Sojo para Venezuela, Jorge Artel para Colombia o Pilar Barrios para Uruguay, intelectuales que, con todas las diferencias que puedan tener, no solo han sido considerados como parte del negrismo, sino que ellos mismos se reconocen en sus escritos como negristas o autores negros o mulatos. En sus producciones, algunas de las cuales son textos narrativos o ensayísticos, problematizan la situación social que los afecta y reivindican, políticamente, el derecho a una identidad específica en el marco de naciones pretendidamente homogéneas, pues disputan en el ámbito público las representaciones hegemónicas que históricamente han sobredeterminado al negro.

El negrismo es un concepto que supera lo literario, justamente por este tipo de usos y apropiaciones, pero también porque fue un concepto acuñado por intelectuales fuera de ese ámbito. Un ejemplo de esto lo proporciona el cubano Juan René Betancourt (2007: 360), abogado y líder político marxista, quien formuló una dura crítica a las políticas que buscaron incorporar al negro a la nación cubana, sobre todo bajo el gobierno de Batista, pues intentarían “diluir el problema entre la problemática general del pueblo en cuestión (...). Por ese camino, o niegan cobardemente la existencia de la discriminación racial, o quieren curar el mal silenciándolo”. Para Betancourt, la organización del negro es primordial en esta lucha, pues es la única manera de no ceder sus propios medios de liberación a una sociedad que no ha velado por sus intereses. Una organización que para él debe ser formulada a partir de la clase social y del reconocimiento político de su identidad. Estas ideas las plasmó en su libro *El negro: ciudadano del futuro*, en donde señala:

A los que queremos convertir al negro en una fuerza económica, social y política, se nos ha llamado despectivamente “negristas”, y nosotros hemos adoptado el nombre, creemos que lo único sensato que han hecho los integracionistas es llamarnos así, pues negrista es, como llevamos dicho, aquél que quiere a los negros más que a cualquier otra raza, y nosotros no podemos, ni queremos negar, que estamos en ese grupo. Los negristas no estamos avergonzados de la raza, ni de nuestras tradiciones ni de la cultura de nuestros antepasados... Compañeros, hacerse negrista es la palabra de orden. (Betancourt, 1959: 34)

En el espacio de este artículo, resulta imposible hacer referencia a todas las publicaciones en las que los intelectuales usaron el término “negrismo” o “negrista”, conceptos que, por lo demás, muchas veces fueron problematizados en relación a la negritud, como vimos en el caso de Ortiz y Estupiñán Bass. Por ello, lo que he buscado enfatizar es que, para los intelectuales negros/afrodescendientes –por lo menos hasta el giro hacia la afrodescendencia que se produce desde fines de los

años setenta-, el negrismo ha sido una categoría que parece más pertinente para dar cuenta de sus luchas, resistencias y presencias en América Latina.

La negredumbre de Velásquez en Colombia

Junto con el negrismo, es posible encontrar en los textos de los intelectuales negros/ afrodescendientes otros conceptos que surgieron como expresión de una particularidad¹⁴. Uno de ellos es el de la negredumbre que, circunscrito a Colombia, ha despertado el interés de varios investigadores contemporáneos por analizarlo como un aporte de los intelectuales afrocolombianos al pensamiento crítico de su país y de América Latina.

Al igual que con el negrismo, la negredumbre entraña varias indefiniciones en relación a su origen y al significado que implica. Con respecto a lo primero, Valde-rrama (2016) señala que negredumbre fue una palabra de uso libre en las primeras décadas del siglo XX, acuñada primero por Bernardo Arias Trujillo, en su novela *Risaralda, novela de negredumbre y vaquería*, de 1935, y luego retomada por Rogerio Velásquez, etnólogo, escritor e intelectual afrocolombiano a quien más se la asocia. Aunque Velásquez usó este concepto en varios de sus textos, es su utilización en el libro *Las memorias del odio* la más referida. Este libro, publicado en 1953, constituye la única novela de este autor que, escrita en una prosa poética, ficcionaliza los últimos momentos de Manuel Saturio Valencia antes de ser fusilado¹⁵, presentándole al lector la vida cotidiana de un hombre del Chocó a comienzos del siglo XX (Leal, 2007), una de las regiones más empobrecidas y olvidadas de Colombia, que históricamente ha concentrado una alta población afrodescendiente¹⁶.

En esta novela, Velásquez utiliza solo una vez, y casi al final, el concepto de negredumbre, para referirse a una multitud de gente negra que fue a presenciar la sentencia de Saturio. Una lectura desprevenida podría quedarse con una interpretación que pone el acento en la forma, en la descripción de una masa de gente agrupada sin mayor pretensión, como de hecho pareció ocurrir durante muchos años entre los investigadores de la afrocolombianidad. Sin embargo, y tal como lo han señalado

14. Ortiz (1975), en el artículo previamente citado, ocupa el concepto de “negrez” como sinónimo de negritud. Sin explicar la equivalencia ni profundizar en este término, pareciera que su intención fue tan solo presentar una alternativa hispana al término francófono.

15. Manuel Saturio Valencia fue juez, militar, dirigente y el último sentenciado oficialmente a la pena de muerte en 1907 en Colombia, acusado de intentar quemar el pueblo de Quibdó, en el departamento del Chocó.

16. Para mayor información sobre la región del Chocó y del Pacífico colombiano, así como de sus particularidades sociales e históricas, ver Platicón (2010) y Wade (1997).

Patiño (2010), Caicedo (2013) y Valderrama (2016), quienes han retomado, en los albores del siglo XXI, el estudio de esta categoría, su significado es bastante más complejo en la obra de Velásquez y abre una discusión relevante para comprender la trayectoria del pensamiento afrocolombiano.

Patiño (2010: 12) señala que la negredumbre de Velásquez es una conceptualización sobre el pueblo negro al que él pertenece y, como tal, hace referencia “a la masa de negros que son objeto de su investigación, en una audacia semántica que relaciona negros con muchedumbre. Pero no se trata de cualquier muchedumbre, sino de aquella conformada por afrodescendientes colocados en situación de exclusión y marginalidad”. Es una categoría que se vincula con condiciones sociales específicas, que denuncia o da cuenta de un colectivo que ocupa un determinado lugar en la estructura social y económica de Colombia. Pero no solo eso, este concepto revela otra dimensión: “es una categoría que se corresponde con sociedades premodernas, en las que no cuenta la individualidad sino la acción colectiva (...). No es el negro sino la negredumbre lo que se manifiesta” (Patiño, 2010: 13). En Patiño, la negredumbre de Velásquez es una categoría descriptora de un colectivo postergado e inarticulado.

Esta interpretación está en línea con lo que, años antes, Zapata-Olivella presentó en un conocido ensayo sobre *Cien años de soledad*, donde buscó analizar la presencia afrodescendiente en esta novela, a partir de una dicotomía entre negredumbre y negritud. Aunque no relaciona la negredumbre con Velásquez, omitiendo la resignificación que este autor hace, Zapata-Olivella (1998: 108) señala que esta es:

Esa sombra oculta de que hablan los filósofos yorubas y bantúes, viva en el ritmo, en la palabra que palmea en las invocaciones a los muertos. Sentimiento africano que ilumina nuestra mirada más profunda, la herida más dolorosa, la risa más desafiante.

Es una categoría que invoca la herencia africana en este continente, pero de la cual no siempre se es consciente. Es más, para Zapata-Olivella (1998: 112), en García Márquez y otros grandes de la literatura colombiana, como Jorge Isaacs, hay “una vivencia inconsciente de la negredumbre”, muy distinta del bando de los cimarrones de la negritud, a la que él y escritores como Jorge Artele o Arnoldo Palacios pertenecen. De esta forma, Zapata-Olivella introduce una dimensión subjetiva de la colectividad, para diferenciar ambas categorías: la negredumbre no involucra una conciencia para sí y, por lo tanto, no daría pie para vincularla con una acción reivindicativa. Es importante considerar que, desde *Changó, el gran putas*, Zapata-Olivella comienza a tomar distancia de las categorías de la negritud y a acercarse a una visión afrodiaspórica de identificación que lo lleva a ser más crítico de ellas.

Caicedo y Valderrama asumen otra línea interpretativa que, lejos de entender la negredumbre por oposición a la negritud, busca comprenderla desde su particularidad. Para ambos autores, la reapropiación que Velásquez hace de este concepto interesa más que su origen, porque él la reinscribe como una categoría de análisis “desde adentro”. Para Caicedo, (2013: 451), la negredumbre de Velásquez “no es un simple recurso lingüístico o metafórico, sino producto de su abstracción analítica mediante la cual definió los rasgos de las culturas negras en sus vínculos comunitarios, con sus adaptaciones, su reinención y las resistencias reconstruidas de los orígenes africanos”. Se trata, por tanto, de un concepto diaspórico, pues forma parte de la trayectoria de pensamiento que los y las afrodescendientes desarrollaron en este continente y, en esa medida, es un concepto clave de la intelectualidad afrocolombiana.

Por su parte, Valderrama busca situar históricamente la negredumbre, para comprender cómo el contexto que facilitó la reapropiación que de él hace Velásquez es el que entrega las claves de su significado. No solo se debe considerar la región del Chocó, sino, además, una época en que la raza era una categoría legitimada social y científicamente, la cual discute y problematiza a partir de sus propias investigaciones. Es por ello que Valderrama (2016: 222) comprende que, en Velásquez:

La negredumbre se asocia con aquellos actos ocultos de resistencia históricamente desarrollados por descendientes africanos para desafiar las estructuras de poder y construir relaciones de solidaridad racial en la vida cotidiana sin hacerlas públicas y visibles a los ojos de sus dominadores. El carácter de resistencia oculta que se expresa con la negredumbre va ser [sic] fundamental para entender los procesos de organización social y cultural de las comunidades negras en el pensamiento crítico e intelectual de Rogerio Velásquez.

Para Valderrama, la negredumbre de Velásquez da cuenta de condiciones objetivas y, ella misma como categoría, es una construcción de sentido que se elabora a partir de una experiencia determinada y compartida: la de ser parte de un colectivo excluido. Desde la perspectiva que entrega Valderrama, la negredumbre sí es un concepto que entraña una conciencia para sí, no bajo las mismas coordenadas que la negritud, justamente porque nacen de circunstancias y procesos diferentes. En ese sentido, posiciona la negredumbre como una categoría de análisis situada, que tiene una densidad histórica particular que permite reconocer y visibilizar una trayectoria de pensamiento específicamente afrocolombiano.

A partir de lo anterior, considero plausible pensar la negredumbre como una categoría de la opresión racial que surge para denunciar un tipo de silenciamiento, para evidenciar una forma de dominación específica. Velásquez (1953: 94-95), en sus *Memorias del odio*, señala:

Cuando elregonero leyó con voz gangosa la página condenatoria, hubo un estremecimiento en la negredumbre. Toda ella quería verme, cercar mis últimos instantes con el coraje mudo de su hombría. Muchos hombres espantados, con los ojos inyectados de fuego, hacían comentarios despiadados contra la crueldad del General.

El coraje mudo, los ojos inyectados de fuego no aluden a la falta de conciencia o solidaridad, pero sí a la incapacidad de movilizarla para evitar la ejecución. La negredumbre es justamente eso, la expresión de un tipo de sujeción, de un orden racial que, como bien han expresado los otros autores revisados, se entrecruza con varias formas de exclusión, como la pobreza y, sobre todo, la del poder.

A modo de corolario, esta breve revisión panorámica de la discusión sobre la negredumbre me permite volver a la inquietud inicial de este artículo: repensar las categorías de autoadscripción propuestas por los intelectuales negros/afrodescendientes en la América Latina hispanohablante, durante la primera mitad del siglo XX. No ha sido el propósito señalar cuál de todas las utilizadas es más legítima o representativa; muy por el contrario, el objetivo es problematizarlas en sí mismas y en relación con una categoría referencial: la de la negritud. Sin duda que la pregunta por el impacto, la recepción y el uso que tuvieron categorías como negredumbre y negrismo en sectores más amplios de la sociedad es del todo relevante para seguir profundizando en esta discusión, como advierte Camacho (2015), para el caso de la negredumbre, y que podría ayudarnos a comprender por qué en esta parte del continente no se articuló un movimiento cultural o social a partir de ellas. Pero también resulta fundamental comprender estas categorías en una trayectoria propia de elaboraciones teóricas de los afrodescendientes en la zona de habla hispana de la región; trayectoria que los distingue de las reflexiones que intelectuales negros de otras latitudes del continente llevaron a cabo en la primera mitad del siglo XX.

Referencias

- Agudelo, Carlos (2015). Las encrucijadas del reconocimiento multicultural. Los afrodescendientes en América Latina y el Caribe. En *Identidades políticas en tiempos de la afrodescendencia: autoidentificación, ancestralidad, visibilidad y derechos* (pp. 497-530), editado por Silvia Valero; Alejandro Campos-García. Buenos Aires: Corregidor.
- Aguirre, Carlos (2013). Nicomedes Santa Cruz: la formación de un intelectual público afroperuano. *Histórica*, XXXVII(2), 137-168.

- Ballagas, Emilio (1946). *Mapa de la poesía negra americana*. Buenos Aires: Pleamar.
- Betancourt, Juan René (1959). *El negro: ciudadano del futuro*. La Habana: Cárdenas y Cía.
- Bueno, Salvador (2003). *Cuentos negristas*. Caracas: Ayacucho.
- Caicedo-Ortiz, José Antonio (2013). *A mano alzada: memoria escrita de la diáspora intelectual afrocolombiana*. Popayán: Sentipensar.
- Camacho, Dina (2015). Negritud, africanidad e identidad. Cimarrones de la negritud: Rogerio Velázquez, Manuel Zapata-Olivella y la negredumbre colombiana. En *Manuel Zapata-Olivella, un legado intercultural. Perspectiva intelectual, literaria y política de un afrocolombiano cosmopolita* (pp. 65-72), compilado por William Mina. Cali: Universidad del Cauca.
- Cassiani, Alfonso (2015). La diáspora africana y afrodescendiente en Latinoamérica: las redes de organizaciones como puntos de encuentro. En *Identidades políticas en tiempos de la afrodescendencia: autoidentificación, ancestralidad, visibilidad y derechos* (pp. 127-164), editado por Silvia Valero; Alejandro Campos-García. Buenos Aires: Corregidor.
- Comisión Económica para América Latina y el Caribe (2017). *Situación de las personas afrodescendientes en América Latina y desafíos de políticas para la garantía de sus derechos*. Santiago de Chile: Naciones Unidas.
- Cornejo-Polar, Antonio (1994). *Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas*. Lima: Horizonte.
- Depestre, René (1986a). Aventuras del negrismo en América Latina. En *América Latina en sus ideas* (pp. 345-360), coordinado por Leopoldo Zea. México: Siglo XXI.
- Depestre, René (1986b). *Buenos días y adiós a la negritud*. La Habana: Casa de las Américas.
- Duncan, Quince (2005). El afrorealismo. Una dimensión nueva de la literatura latinoamericana. *Istmo*, 10. Recuperado de <http://istmo.denison.edu/n10/articulos/afrorealismo.html>
- Estupiñán-Bass, Nelson (1981). Aristas negras. *Cultura*, 10, 51-80.
- Fundación Colombiana de Investigaciones Folclóricas (1988). *Primer Congreso de la Cultura Negra de las Américas (Actas)*. Bogotá: FCIF/Unesco.
- Gelado, Viviana (2010). Primitivismo y vanguardia: las antologías de “poesía negra” hispanoamericana en las décadas del 30 y del 40. *Tinkuy*, 13, 89-104.
- Guillén, Nicolás (1987). *Prosa de prisa*. La Habana: Letras Cubanas.
- Jackson, Shirley (1986). *La novela negrista en Hispanoamérica*. Madrid: Pliegos.
- Leal, Claudia (2007). Recordando a Saturio. Memorias del racismo en el Chocó (Colombia). *Revista de Estudios Sociales*, 27, 76-93.

- Mansour, Mónica (1976). Introducción. En *Poesía negra de América* (pp. 11-42), compilado por José Luis González; Mónica Mansour. México: Era.
- Mariátegui, José Carlos (2007). El proceso de la literatura. En *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (pp. 229-350). Lima: Biblioteca Amauta.
- Oliva, Maria Elena (2014). *La negritud, el indianismo y sus intelectuales: Aimé Césaire y Fausto Reinaga*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Oliva, Maria Elena (2017). Intelectuales afrodescendientes: apuntes para una genealogía en América Latina. *Tabula Rasa*, 27, 45-65. doi: <https://doi.org/10.25058/20112742.444>
- Ortiz, Adalberto (1975). La negritud en la cultura latinoamericana y ecuatoriana. *Revista de la Universidad Católica*, 7, 97-118.
- Patiño, Germán (2010). Prólogo: tras las huellas de la negredumbre. En *Rogelio Velásquez. Ensayos escogidos* (pp. 9-40). Bogotá: Ministerio de Cultura.
- Pereda-Valdés, Ildefonso (1936). *Antología de la poesía negra americana*. Santiago de Chile: Ercilla.
- Platicón, Raúl (2010). Los afropacíficos: herederos de un legado diaspórico en un territorio ignoto. En *Conocimiento desde adentro. Los afrosudamericanos hablan de sus pueblos y sus historias* (pp. 271-349), compilado por Sheila Walker. La Paz: Fundación Pedro Andavérez Peralta/Afrodiáspora Inc./Fundación Interamericana/Organización Católica Canadiense para el Desarrollo y la Paz/Fundación PIEB.
- Pratt, Mary Louis (2010). *Ojos imperiales. Literatura de viajes y transculturación*. México: FCE.
- Restrepo, Eduardo (2013). A modo de introducción. Estudios afrolatinoamericanos: posibles aportes desde los estudios culturales. En *Cartografías afrolatinoamericanas. Perspectivas situadas para análisis transfronterizos* (pp. 23-40), editado por Florencia Guzmán; Lea Geler. Buenos Aires: Biblos.
- Santa Cruz-Castillo, Pedro (2004). Introducción. En *Obras completas II. Investigación (1958-1991)* (pp. 9-13). Buenos Aires: Libros en Red.
- Schwartz, Jorge (1993). Negrismo y negritud. En *Historia y cultura en la conciencia brasileña* (pp. 65-78), compilado por Leopoldo Zea. México: FCE.
- Segundo Congreso de la Cultura Negra de las Américas (1980). *Tema: identidad cultural del negro en América. Informe de comisiones y resoluciones*. Panamá: Universidad de Panamá.
- Sojo, Juan Pablo (1943). *Temas y apuntes afro-venezolanos*. Caracas: Tip. La Nación.
- Valderrama, Carlos (2016). Intelectualidad crítica afrocolombiana: la negredumbre en el pensamiento intelectual de Rogelio Velásquez Murillo. *Nómadas*, 45, 214-227.

Velásquez, Rogerio (1953). *Las memorias del odio*. Bogotá: Alianza de Escritores Colombianos.

Wade, Peter (1997). *Gente negra, nación mestiza. Dinámicas de las identidades raciales en Colombia*. Bogotá: ICANH/Universidad de Antioquia/Universidad de los Andes/Siglo del Hombre.

Zapata, Claudia; Oliva, María Elena (2019). La Segunda Reunión de Barbados y el Primer Congreso de la Cultura Negra de las Américas: horizontes compartidos entre indígenas y afrodescendientes en América Latina. *Revista de Humanidades*, 39, 319-347.

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

Zapata-Olivella, Manuel (1992). *Changó, el gran putas*. Bogotá: Rei Andes.

Zapata-Olivella, Manuel (1997). *La rebelión de los genes. El mestizaje americano en la sociedad futura*. Bogotá: Altamir.

Zapata-Olivella, Manuel (1998). La negredumbre en García Márquez. En *Memorias: XX Congreso Nacional de Literatura, Lingüística y Semiótica: Cien años de soledad, treinta años después* (pp. 107-112). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia/Instituto Caro y Cuervo.